

Anuario de Estudios Indígenas XII

2007

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.**

**Anuario de Estudios Indígenas XII
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas**

Comité Editorial

Laureano Reyes Gómez
Antonio Gómez Hernández
Dolores Aramoni Calderón
Gracia Imberton Deneke
Sonia Toledo Tello

Coordinadores del Volumen

Laureano Reyes Gómez
Susana Villasana Benítez

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores.
Instituto de Estudios Indígenas
Centro Universitario Campus III
Eje 3, Lic. Javier López Moreno
Barrio de Fátima. C. P. 29264
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Teléfono y fax: (967) 67 8 35 34



ÍNDICE

Presentación LAUREANO REYES GÓMEZ	9
SECCION TEMÁTICA	
Los caminos hacia una comprensión de la vejez FELIPE R. VÁZQUEZ PALACIOS	15
Diseño, desarrollo y evaluación de un plan piloto para la atención a las personas mayores en una zona rural del Alt empordá (Girona) PILAR MONREAL, ANTONI VILÁ	31
El grupo operativo gestor multidisciplinario. Una estrategia para el estudio de la vejez en el medio rural CATALINA CERVANTES ORTEGA, IDALIA ILLESCAS NÁJERA	63
Para una sociología de la viudedad en la vejez. El caso de los adultos mayores viudos en España PEDRO SÁNCHEZ VERA	81
Historiografía de la vejez maya prehispánica en un contexto mesoamericano y general ROCÍO GARCÍA VALGAÑÓN	115
¿Mujeres faltantes en Chiapas? GEORGINA SÁNCHEZ RAMÍREZ, MARÍA EUGENIA SANTANA ECHEAGARAY	147

Ancianos indígenas en situación de mendicidad
en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
LAUREANO REYES GÓMEZ, RUPERTA BAUTISTA VÁZQUEZ 163

Los viejos en los cuentos indígenas de Chiapas
MARÍA ELENA FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ 181

Enfermedades simples y fuertes. Representaciones
sociales en la vejez
ENRIQUE HERNÁNDEZ GUERSON, SANDRA ARELI SALDAÑA IBARRA 197

SECCION ABIERTA

La romería en la Frontera Sur
ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ, DELMI MARCELA PINTO LÓPEZ 231

La romería en un ámbito urbano
IVÁN FRANCISCO PORRAZ GÓMEZ 245

Etnografía comparativa en el ámbito educativo de
algunas escuelas indígenas del estado de Chiapas, México
NANCY RAMÍREZ POLOCHE 267

Una historia de pastoras tzotziles y ovejas antiguas
RAÚL PEREZGROVAS GARZA 295

RESEÑA

Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico
YADIRA GRAJALES PINTO 311

PRESENTACIÓN

El *Anuario de Estudios Indígenas* Número XII de su serie está dedicado a estudios de envejecimiento de la población, que es una de las líneas temáticas de generación y aplicación de conocimiento, realizadas en el Instituto de Estudios Indígenas.

En un principio, cuando lanzamos la convocatoria, la respuesta fue un tanto lenta y escasa, pues es un tema –en México– relativamente nuevo, y pocos investigadores se aventuran en el estudio de este fenómeno poblacional, otros colegas más, tenían compromisos adquiridos con antelación que les imposibilitaba comprometer un trabajo oportuno para este número. Sin embargo, poco a poco fueron llegando contribuciones de muy diversas latitudes. Así, el *Anuario* se integró con un total de 14 trabajos. De los cuales, 9 de ellos están referidos a investigación en el campo gerontológico, y puestos en la sección temática de estudios de vejez.

Como es bien sabido, España es uno de los países con mayor tradición en estudios de la población de adultos mayores, y tienen avances significativos en este campo. Para contrastar tales características hemos intercalado los trabajos producidos en uno y otro país, y es evidente que en el nuestro apenas se está teorizando cuando en España los proyectos son de acción y atención al sector envejecido, es decir, son diferentes realidades. Respecto a las contribuciones españolas recibimos 3 trabajos escritos por especialistas donde dan a conocer los avances concretos en materia de atención gerontológica. Los trabajos desarrollados por mexicanos suman 6, y son estudios descriptivos, teóricos, analíticos y

etnográficos; dado el desarrollo de las investigaciones realizadas tanto en Veracruz como en Chiapas, tienen marcada composición indígena y algunas veces de sectores pobres de ciudades medianas, y esas características distintivas las hacen ricas y dibujan muy bien la realidad de cómo viven la vejez ciertos sectores de las sociedades mexicanas. Los estudios, entonces, son complementarios.

En la sección abierta incluimos cuatro trabajos; dos de ellos dan cuenta de las festividades conocidas como «romerías», uno en la zona fronteriza de Chiapas con Guatemala, y otra más en la zona urbana de la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Un tercer artículo está dedicado a la educación bilingüe en comunidades indígenas y los problemas metodológicos que afronta la política educativa para la instrumentación de dicho programa educativo. Cierra esta sección un interesante trabajo respecto a la participación directa de pastoras y artesanas indígenas tzotziles en relación al sistema tradicional de manejo integral del ganado lanar en Chiapas.

Sección Temática

Inicia este volumen el trabajo de Felipe Vázquez, titulado «Los caminos hacia una comprensión de la vejez», en él hace un recorrido teórico de las principales problematizaciones y perspectivas metodológicas que se han hecho sobre estudios de la población envejecida en México realizadas por antropólogos y sociólogos, y en menor medida por médicos, psicólogos, demógrafos, trabajadores sociales y actuarios.

Le sigue el artículo de Pilar Monreal y Antoni Vilá titulado «Diseño, desarrollo y evaluación de un plan piloto para la atención a las personas mayores en una zona rural del Alt Empordá (Girona)». El programa piloto se desarrolló en la punta nordeste de Cataluña, y se trata de una investigación-acción donde dieron respuesta a la atención a las personas mayores en el campo de la salud, los servicios sociales, las pensiones, la vivienda o el transporte. En la experiencia española las bases de sanidad y el régimen económico de seguridad social corresponden al estado, en

tanto los servicios sociales, la vivienda y el transporte son responsabilidad exclusiva de las comunidades autónomas.

El trabajo de Catalina Cervantes e Idalia Illescas lleva por título «El grupo operativo gestor multidisciplinario. Una estrategia para el estudio de la vejez en el medio rural», experiencia desarrollada en el municipio de Naolinco de Victoria, ubicado en la zona centro montañosa de Veracruz. Es una propuesta metodológica de corte cualitativo, apoyada en la investigación acción participativa y el método etnográfico, donde cada especialista por separado precisa sus áreas de estudio e intervención así como sus métodos de trabajo, para posteriormente comunicar sus avances y resultados bajo la figura de interdisciplinariedad.

El artículo de fondo «Para una sociología de la viudedad en la vejez. El caso de los adultos mayores viudos en España» es acreditado a Pedro Sánchez Vera, y hace referencia a una etapa crítica de la vida, donde la viudez constituye un acontecimiento trágico, complejo y generalmente inesperado; una experiencia traumática toda vez que la pareja que sobrevive afronta la muerte de un ser querido con quien ha compartido un periodo muy importante en la vida de pareja. La viudedad como estado civil es patente en dos tipologías de hogares: los unipersonales y los monoparentales, así mismo este estado civil da pie para establecer nuevo matrimonio o el mantenimiento de relaciones de noviazgo, y es un fenómeno que debe ser tomado en consideración como una estrategia para la viudedad.

Rocío García escribió «Historiografía de la vejez maya prehispánica en un contexto mesoamericano y general». Este trabajo busca hacer un repaso diacrónico de la percepción de la vejez a través de la iconografía maya; trabajo en el cual las alusiones a los ancianos en diferentes épocas sufrió cambios, que van desde la exaltación de la juventud hasta trabajos iconográficos donde la vejez es digna de admiración y veneración. El trabajo de Rocío rescata, a través de la iconografía, la visión amplia de la percepción de la ancianidad en diversos periodos históricos de la cultura maya.

Georgina Sánchez y María Eugenia Santana, por su parte, escribieron «¿Mujeres faltantes en Chiapas?», este trabajo está basado en indicadores sociodemográficos y llaman la atención que el estado de

Chiapas, contrario a la tendencia nacional y mundial, el índice de masculinidad en población adulta es asimétrica a la población femenina. Atribuyen –este faltante–, entre otros factores, a deficiencias en la calidad de información, emigración femenina o una mortandad prematura en mujeres cuyas edades oscilan entre los 45 y los 69 años.

La investigación realizada por Laureano Reyes y Ruperta Bautista, titulada «Ancianos indígenas en situación de mendicidad en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas» da cuenta de cómo los ancianos indígenas sobreviven de la caridad pública en un contexto urbano. Para el desarrollo de este estudio se contó con la observación directa de seis informantes, 4 ancianos indígenas tzotziles y 2 tzeltales. La práctica de la mendicidad en la edad adulta constituye una estrategia de sobrevivencia, y es común que lleguen a coleccionar más de dos salarios mínimos mensuales por mendigo, dedicando tan sólo unas horas a esta actividad.

María Elena Fernández escribió «Los viejos en los cuentos indígenas de Chiapas». Su trabajo lo basó en la narrativa indígena a través de cuentos populares. En la literatura nativa aparece la figura del anciano como protagonista de tantas historias. Es considerado, generalmente, como el abuelo de saber ancestral, muchas veces revestido con poderes mágicos y en funciones de prestigio. En su trabajo distingue las voces de «anciano» y «viejo». Los ancianos son identificados como «los cargadores de tradición, los que merecen respeto. Son guardianes de la palabra, de los antiguos, son los que relatan las leyendas ancestrales a sus descendientes»; en cambio, los viejos «son personas de edad avanzada tanto buena como mala, generalmente astutos, con experiencia.»

Enrique Hernández y Sandra Areli Saldaña escribieron «Enfermedades simples y fuertes. Representaciones sociales en la vejez». Es un trabajo de investigación realizada en Veracruz, y participaron 17 ancianos asistentes a la casa de recreación y apoyo de día «Quintana de las Rosas», y de acuerdo a su percepción, los informantes clasificaron sus padecimientos en enfermedades «simples» (aquellas que se quitan rápido, tienen síntomas evidentes, no te dañan mucho y gastaso) y enfermedades «fuertes», es decir, identificados en cuadros clínicos más definidos (que no se quitan rápido, no sabes que las tienes, que no tienen síntomas evidentes, dañan mucho y gastas económicamente *mucho* para atenderte).

Sección abierta

«La romería en la frontera sur» es un trabajo escrito por Antonio Gómez y Delmi Marcela Pinto, en el se describe una de las ceremonias religiosas más importantes practicada por pobladores transfronterizos del sur de México. Así, trabajan seis romerías: San Mateo Ixtatán, Guatemala; San Manuelito de las tres caídas, de la finca Nuestra Señora, Trinitaria, Chiapas, Santo Tomás, de Oxchuc, Chiapas; el Volcán, de Carranza, Chiapas; el Padre Eterno, Trinitaria y Santa Margarita, en Margaritas, Chiapas. Este evento religioso cobra su importancia debido al trasfondo de ritos de fertilidad antiguos y católicos modernos. El siguiente trabajo se titula «La romería en un ámbito urbano», escrito por Iván Francisco Porraz. La investigación da cuenta de la peregrinación o romería que celebran anualmente los habitantes del barrio Ojo de Agua, de la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas hacia una comunidad indígena Magdalena de Aldama, ubicada en Los Altos de Chiapas. Este estudio tiene su originalidad porque rebasa la celebración barrial y de la ciudad misma.

Nancy Ramírez nos presenta el trabajo «Etnografía comparativa en ámbito educativo de algunas escuelas indígenas del estado de Chiapas, México». El trabajo de campo se desarrolló en comunidades de habla tzotzil, tzeltal, cho' l y tojolabal, incluyendo estadías en zona zapatista. El estudio enfatiza que «los alumnos evaluados en el transcurso de la investigación de las escuelas tanto institucionales como zapatistas tienen un nivel muy bajo en lecto-escritura del español.» Contrario a los *Acuerdos de San Andrés*, en algunas comunidades zapatistas a los padres de familia no les interesa que sus hijos mantengan la lengua indígena, sino prefieren la castellanización, y otros más pedían la enseñanza del inglés.

Esta sección la cierra el trabajo «Una historia de pastoras tzotziles y ovejas antiguas, de Raúl Perezgrovas. En síntesis, el artículo plantea una relatoría de la evolución que ha sufrido el ganado lanar de Chiapas de su paso de una simple oveja criolla a raza local mexicana con reconocimiento internacional, siendo en la actualidad la primera raza local chiapaneca que es incluida en los catálogos especializados. Así mismo, del estudio etno-zootécnico del sistema tradicional del manejo diseñado a lo largo de varios siglos por las pastoras tzotziles.

Reseña

Yadira Grajales nos presenta una reseña del libro *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*, de Leticia Robles, Felipe Vázquez, Laureano Reyes e Imelda Orozco, publicado por El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés, 2006. A decir de Yadira, el libro retoma el estudio de la vejez no sólo como un fenómeno poblacional, sino con las profundas distinciones con las que se debe ser tratada y estudiada, pues en la actualidad se puede ser estudiante o padre a los 60, abuelo a los 35 o jubilado a los 48, es decir, la edad no parece definir la vejez, sin embargo, existe una preocupación casi obsesiva por mantenerse –o aparentar ser– joven al precio que sea, lo cual habla de una construcción social de la vejez.

Finalmente, querido lector, ponemos en sus manos este *Anuario* que esperamos, muy sinceramente, sea de utilidad e interés en los temas de investigación actual desarrollados en Chiapas y otras latitudes. Muchas gracias.

Laureano Reyes

LOS CAMINOS HACIA UNA COMPRESIÓN DE LA VEJEZ

Felipe R. Vázquez Palacios¹

El trabajo tiene como objetivo dar un panorama de las principales problematizaciones que se han hecho sobre estudios de vejez en México, centrándome en los trabajos elaborados por antropólogos y sociólogos y en menor medida por médicos, psicólogos, demógrafos, trabajadores sociales y actuarios, que ponen su interés en aspectos sociales desde diferentes perspectivas metodológicas.

A mi parecer, las contribuciones que se han generado en México en torno a estudios de vejez han sido fuertemente influidas por dos visiones dominantes: a) Por un lado, la visión de las ciencias naturales y por otro, b) la visión de la demografía.

Las ciencias naturales son las que más tiempo han dedicado al estudio de la vejez, su principal premisa es que la vejez es pensada como un organismo en desgaste y con pérdidas (Fajardo, 1995; Brenes, 1993; Bezrukov, 1993; Ortiz, 1995). La mayoría de los estudios se refieren al anciano como un efecto negativo en la población, que requiere planificación y políticas de bienestar y seguridad social. Su propuesta es integrar al anciano dentro de los programas institucionales de salud y bienestar sociopsicológico. En esta propuesta se destaca la discusión entre quienes sostienen que las personas de edad deben ser integradas a la comunidad, y los que recomiendan la segregación por grupos de edad (Anzola, 1993; Parra, 1993).

Destacan en esta perspectiva una gran cantidad de trabajos principalmente de tendencia gerontológica, los cuales buscan integrar una serie de perspectivas que van ya no sólo desde la medicina, sino que llegan

¹ Investigador del cieras-golfo. fevaz@cieras-golfo.edu.mx

hasta las humanidades. Un buen ejemplo se puede encontrar en la obra de Gutiérrez (1995) y Krassoievitch (1998), donde se observa desde su situación biológica, psicológica, social y cultural. Por lo general, este tipo de estudios lo que pretenden es ver la influencia de los factores sociales y culturales en el envejecimiento y familiarizar al especialista (médico y paramédico) con los diversos enfoques, métodos y técnicas sobre la problemática. Las investigaciones no derivan en una metodología y objetivos propios, sino más bien se inclinan casi siempre por la continuación de la perspectiva de las ciencias naturales; para algunos trabajos los viejos sólo caben en los «estadios de Ericsson», en las «teorías de la actividad» o la «desvinculación;» dejando ver claramente que es la sociedad la que gradualmente obliga a los ancianos a retirarse de la vida activa. No obstante, la vejez se considera un triunfo de la aplicación de la ciencia médica, pero a la vez receptora de ayuda, generando una imagen de pasividad.² Se enfatiza mucho el concepto de edad biológica y en la medida en que ésta avanza, la susceptibilidad de discapacidades, enfermedades crónicas, y riesgos con sus respectivas consecuencias. Obviamente la muerte se ve como el fracaso, el fin.

Dentro de este contexto dominado por las ciencias naturales, la antropología juntamente con la sociología son vistas como herramientas que permiten observar el comportamiento de la vejez. Los primeros estudios antropológicos que se referían a la vejez habían destacado las actividades y roles, así como las formas de cómo son tratados los ancianos en las sociedades «simples» y primitivas. Dentro de la variedad de etnografías de los grupos indígenas se resaltan las actividades y papeles que jugaban los ancianos y la forma en que la sociedad los trataba (Wallis, 1953; Butterworth, 1975; Córdova, 1975; Adams, 1982), como personas respe-

² Phillipson (1996: 360-361) ve que este triunfalismo se ve estrellado en 1970 por factores como el derrumbe económico que incide en el detrimento del crecimiento del estado benefactor; por el crecimiento en sí mismo de los sectores envejecidos, desafiando los postulados de los gerontólogos los cuales veían a los ancianos como una empresa; por la crisis de optimismo acerca del modelo occidental de desarrollo y progreso, debido a que se veía en términos de emergencia, riegos, inseguridades.

tadas y veneradas por su conocimiento no sólo de la comunidad, sino básicamente por su conocimiento del ritual religioso y las costumbres del grupo étnico. Una obra muy leída en México (no escrita por antropólogos, pero sí muy citada por éstos), en relación a este aspecto por las comparaciones que se muestran en comunidades tribales de Australia, África, América y Asia, es la de Simone De Beauvoir (1983). En la mayor parte de esta literatura se señala la gerontocracia que se vivía en estas sociedades, donde los ancianos detentaban el poder, realizaban actividades de consejería y representación o eran mediadores de conflictos. En cambio, son minimizados los casos donde el anciano pierde capacidad intelectual y física y donde son vistos como una carga para su grupo. Los trabajos antropológicos en su mayor parte han hecho referencias con esta imagen idílica del anciano (especialmente masculino) honorable, venerado y respetado, especialmente en trabajos etnográficos de los 50 a los 80, del siglo XX.

A partir del desarrollo y complejidad de las sociedades, la demografía tomó un lugar preponderante en los estudios sobre la estructura y dinámica de la población en los ámbitos nacionales y en menor medida en los regionales. La investigación demográfica muy pronto se convirtió en el instrumento de planificación para los principales problemas del país: trabajo, educación, salud, y seguridad social (Benítez 2000). La influencia Malthusiana en los problemas del espacio urbano, la alimentación y la amenaza de la enfermedad ante el crecimiento de la población, se deja traslucir muy claramente en la lógica de los estudios. Si bien la perspectiva antropológica y sociológica en la investigación demográfica ocupó en su inicio una parte esencial a nivel teórico, no lo fue a nivel empírico, ni tampoco en sus resultados. Esto en parte por la complejidad que se manejaba y las explicaciones totalizadoras, las cuales olvidaron el proceso social y cultural del actor social y su vida cotidiana; el anciano sólo aparecía como un número más de las listas de los censos y dinámicas poblacionales. Pese a lo anterior, el anciano se convierte en algo tangible, pero fuera de su mundo real. Los trabajos con perspectiva social dominados por esta lógica centran su atención en tres aspectos: los factores socioeconómicos, los programas de apoyos gubernamentales y sobre el aspecto de la seguridad social (Ham 1975, 1996, 1997 y 1999^a, 1999^b;

Gómes, 1997 y 1998; Aramburu, 1994).³ En todos ellos hay una insistencia en mostrar la importancia del envejecimiento debido al aumento acelerado de la población anciana y el señalamiento de algunas repercusiones y problemas en las pensiones, jubilaciones, salud pública, empleo. Se deja claramente estipulado que en la ancianidad influyen tres factores esenciales: a) la salud, b) los recursos materiales y financieros, y c) los apoyos sociales entre los cuales se empieza a destacar las redes sociales. Y aquí la antropología y la sociología problematizan con gran acierto la importancia de los roles y la participación en la sociedad, la inadaptación, lo cual conduce a problemas de anomia, provocando conflictos generacionales, la necesidad de creación de programas de adaptación y búsqueda de nuevos roles y políticas de protección al anciano enfocados al cuidado y la atención de la vejez, coadyuvado en el desarrollo apropiado de los servicios y políticas de apoyo y seguridad social (Guzmán 2004; Robles, Vázquez y otros, 2006). Un aspecto que también la antropología y la sociología han tocado con gran acierto ha sido la relación de la vejez con los procesos centrales de producción y consumo de la sociedad y las relaciones de poder (Butterworth, 1975; Rosenblueth, 1985; Bazo, 1990; Gilleard, 1996; Cantón, 1997). Bajo esta influencia la vejez es replanteada como un capital social inactivo, en la mayoría de las veces como una problemática de graves riesgos familiares, e intergeneracionales para la sociedad especialmente en el futuro cercano (Tuirán, 1999).

Poco a poco los aportes de la antropología y la sociología tomaron su propia fuerza, a medida que la sociedad se transforma y las limitaciones de las explicaciones demográficas y de salud se quedan cortas para resolver o comprender con la dimensión y profundidad necesaria el problema de lo que significa ser viejo –sobre todo en una sociedad compleja y desigual como la mexicana–, donde no es posible hablar de la vejez,

³ Cabe hacer notar la importancia que da el impulso del análisis demográfico a los fenómenos de envejecimiento. Es en la década de los 80s y principalmente de los 90s, que las escuelas y universidades comenzaron a integrar en sus programas de investigación y docencia temas asociados al envejecimiento, la gerontología social, la sociología y antropología de la vejez. Es a partir de aquí que surgen los estudios relacionados con la edad, la vejez que ya se llevaban en otros países, principalmente europeos, de Estados Unidos, véase para ello Montes (2000:68).

sino de las vejeces; en donde no es lo mismo envejecer en la ciudad que en el campo o siendo hombre que siendo mujer (Robles 2001;2002; Robles, Vázquez y otros 2006).

Estas especificidades hacen que se destaquen los métodos cualitativos antropológicos y sociológicos, los cuales ponen énfasis en el análisis de las trayectorias de vida de los sujetos que envejecen, en el marco de relaciones afectivas dentro de la familia, en los estilos de vida y la significación y representación que la vejez tiene en la sociedad. Algunas veces combinando y compartiendo con la demografía y con las ciencias naturales y otras ciencias humanistas, las técnicas, métodos y conceptos; dando con ello una mayor amplitud a la observación del comportamiento durante la vejez (Salgado 2003). Incluso, algunos autores plantean la nueva tendencia de ir de lo biológico a lo social (Hernández, 2005), de lo demográfico a lo individual (Montes, 1999c; Vázquez, 2001). Hay un esfuerzo por partir y llegar al actor social, al protagonista de esta problemática: El anciano.

A partir de esta óptica socioantropológica, la vejez (como una etapa vital postadulta), empieza a analizarse como una construcción social, culturalmente pautada, a la que se le atribuyen propiedades específicas, donde intervienen contextos y circunstancias que se vivieron, de decisiones y oportunidades particulares, de lo que se hizo y no hizo previamente en la vida. Ya no poniendo el énfasis en la pérdida, o en la carga de efectos negativos,⁴ sino en los desafíos que tenemos como antropólogos y sociólogos de la vejez en destacar estas diferencias integrando lo individual en lo social y lo general en lo particular (Fericgla 1992; Aceves 2005).

Toman cuerpo, nombre y apellido, las problemáticas de trabajo y jubilación (Ham 2003); las redes de reciprocidad y ayuda mutua (Montes 2000, 2005); así como el papel de la familia (Sokolovsky 1997); el juego

⁴ Se ha señalado en diversos foros las consecuencias económicas y políticas que representará el envejecimiento de la población, por ejemplo, una crisis en el financiamiento de las pensiones en relación con el amplio sector jubilado y el reducido sector productivo que cuando la pirámide de edades se invierta existirán pocas posibilidades de promoción profesional para los trabajadores jóvenes, lo que no incentivará a la PEA del futuro.

de obligaciones morales entre padres e hijos (Leñero 1998). Se empieza a mirar al anciano a través de la literatura, el cine, la etnografía, la religión, el arte, donde a través de testimonios, trabajo de campo, análisis de estructuras de significado, se mira la vejez en si misma, construida socialmente mediatizada por una serie de relaciones sociales y culturales. Hay una insistencia en observar la vejez a través de las construcciones culturales, por medio de las formas diversas en que se organizan las sociedades –ahí donde los ancianos tejen sus relaciones sociales y familiares, mantienen sus costumbres y sus creencias como expresiones culturales que se conforman y moldean de acuerdo con características sociales propias– (Salgado 2003; Reyes 1999^a, 2004; Vázquez 2006).

En este contexto, el análisis cualitativo y los métodos antropológicos y sociológicos toman una fuerza inusitada, consolidándose como una diferente forma de analizar el fenómeno de envejecimiento; sobre todo cuando este proceso está acompañado de pobreza, enfermedad, discapacidad y aislamiento social y donde se cruzan cuestiones como etnia, género, clase social, migración y desempleo; atrapando a los ancianos y sus familias en una telaraña difícil de salir (Reyes 1999b; Montes 1999^a, 1999b). Se destaca que la vejez no es una, sino múltiples, pues la condición y las circunstancias en las que se desarrolla la vida de cada uno en el pasado, condicionan un distinto futuro (Vázquez 2004).

De esta manera, los estudios de vejez aparecen en el debate mundial y la reflexión de las tendencias y corrientes en boga como la globalización, la migración, la secularización, la modernización y la postmodernidad; la ciudadanía, los derechos humanos entre otros (Rodríguez 2000; Ariés 2000; Helpages 2001; Tilley 2003; Gastrón 2005; Bastidas 2005; entre otros). Con estos estudios se puede observar la forma en que la problemática de la vejez se abre como un fenómeno multidimensional, donde ya no es lo biológico, lo demográfico o lo básicamente social, sino también lo filosófico, ético, inclusive lo teológico. Todas ellas encaminadas a buscar y promover el desarrollo individual y colectivo de esta etapa de la vida.

Hacia un análisis cualitativo antropológico del envejecimiento

Si bien es cierto que para la antropología la vejez no es un tema nuevo de investigación, la discusión teórica del fenómeno constituye hoy en día un tema marginal e irrelevante en comparación con otras preocupaciones académicas en boga o moda, como el medio ambiente, derechos humanos, violencia, política, entre otras. Es útil reconocer que la investigación del fenómeno citado ha estado centrada en la organización social, la familia, el género, el ciclo de vida, las relaciones de poder, entre las principales.

Considero necesario configurar una cultura de la vejez que nos permita entender, proponer y «domesticar» esa parte última de la existencia humana. Por ello, la investigación cualitativa antropológica tiene como reto ir más allá de las explicaciones gerontológicas y demográficas, de las imágenes distorsionadas por la sociedad industrial y la cultura consumista; más allá de la visión que separa a la vejez de la integración social, de la estabilidad económica; más allá de la vejez exitosa y de recuerdos y nostalgias. Debe encaminarse a una cultura de la ancianidad que dé seguridad y una nueva identidad al anciano, partiendo de la experiencia acumulada y de la activación de la memoria de anhelos y aspiraciones de conocimientos y reflexión.

La cultura de la ancianidad, a mi modo de ver, necesita desdoblarse en dos direcciones: a) hacia una contracultura y b) hacia una afirmación de sus proyectos y estrategias vitales. Ambas necesitan surgir del mismo anciano, donde los sujetos mismos muestren sus particulares circunstancias y experiencias pasadas, presentes y futuras, y entretejerlas de tal manera que permitan tanto oír sus lamentos y enfermedades, sus tristezas y ansiedades, sus limitaciones y necesidades, como también la forma en que explicitan su naturaleza, sus pensamientos y actitudes dimensionando sus estilos de vida, sus anhelos y utopías. En fin, lo que significa para ellos la vida en la vejez.

La contracultura es clave porque significa deconstruir los pilares sobre los que se ha hecho la exclusión de los ancianos en la sociedad. Se trata de no aceptar, y menos aún asumir, las ideas y supuestas evidencias sobre las que se ha construido en nuestra sociedad la propia categoría de

«viejos». Es negar todo lo que este concepto implica en cuento a ser viejo en esta sociedad (achacoso, caduco, enfermo, discapacitado, inútil, carga social, dependiente, mantenido, estorbo, etc.). Es negar el paternalismo que las instituciones de seguridad y asistencia social brindan al anciano cuando hacen uso de estos servicios. Es no acceder a ser clasificado como decadente, como niño, ni siquiera cuando la decadencia biológica e intelectual se hagan presentes. Es enfrentarse a todo tipo de marginación o exclusión que los haga verse como disminuidos por el simple hecho de no participar con rapidez o ligereza en esta acelerada vida moderna.

Esta contracultura debe buscar la libertad en todos los aspectos físicos, psicológicos, económicos, políticos, sociales simbólicos y culturales. Manifestarse en contra de todo tipo de manipulación,⁵ despersonalización y falta de sensibilidad hacia esta etapa de la vida. Esta contracultura necesita que toda esta experiencia acumulada y la vida vivida, se conviertan en una fuente de impulso para mirar más allá del pasado y de la nostalgia y activar el presente con objetivos vitales que no lleven sólo a matar el tiempo, sino a construir el tiempo. Si bien es cierto que la proximidad de la muerte está más cerca, esto no debe ser motivo de una actitud conformista y pesimista, o peor aún, de miedo o de angustia, sino todo lo contrario. Que sirva de impulso hacia una sensación de trascendencia hacia el «otro yo» con ilusiones, anhelos, pasiones, objetivos propios.

En cuanto a la afirmación de proyectos y estrategias vitales, es necesario decir que no sólo se trata de resistir a las distintas formas de marginación y exclusión social, sino de plantear proyectos individuales y colectivos alternativos que puedan ser viables y presentados como propuestas a las instancias de poder y de este modo avanzar en la otra dimensión de la cultura de la ancianidad, apuntaré sólo algunas ideas que pueden desarrollarse después con mayor soltura.

Afirmar la presencia y autodeterminación como una minoría –por ahora–, pero que pronto será un contingente de gran peso en la sociedad,

⁵ Es necesario estar muy al pendiente de la manipulación de los partidos políticos o de las ayudas y pensiones que los políticos y diversos programas institucionales hacen sobre ellos.

donde los viejos serán los actores principales en el juego de las interacciones sociales. Lo cual implicará una mayor inserción en el tejido social, económico, político y cultural de nuestro país.

Plantear la puesta en marcha de frentes comunes con otras minorías, excluidas y marginadas (desempleados, minorías étnicas, religiosas, discapacitados, entre otras). Todos estos «otros» al igual que los ancianos sufren los embates de una cultura que está orientada a mantenerlos en esta situación.

Se necesita avanzar hacia una sociedad en que la edad no sea un dato de discriminación o exclusión, para ello, tenemos que cambiar valores, quitar obstáculos, remover costumbres, cambiar tradiciones, mejorar y ampliar servicios, promover y asegurar apoyos que sean adecuados para quienes carecen de poder, en una sociedad cada vez más desigual y diversa. Ante esta transformación es necesario avanzar con una cultura de la vejez que convenga a todos los miembros de la sociedad de que es importante, benéfica y conveniente fortalecerla para un futuro que pronto nos alcanzará.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams McAlevey, Frances, «The Role of Old People in Santo Tomás Mazaltepec», en: *Aging and Modernization*, New York, Edited by Donald o Cowgill & Lowell D. Holmes, 1982
- Aceves Azcarate, María Martha del Socorro, «La vida cotidiana en un asilo de ancianos en México» *Tesis de doctorado en Antropología Social*, Universidad Iberoamericana. México, 2005.
- Anzola, Elías P., «Alternativas a la institucionalización de los ancianos en América Latina», en *Atención médico social a la tercera edad en América Latina*. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. México, 2005, p.p.17-23
- Aramburu E. Carlos, «Importancia de los hijos en la vejez y cambios en el comportamiento reproductivo. Estudio en tres comunidades rurales». En *Estudios Demográficos y Urbanos*. No.25 Vol.9 Ene-Abr. Colegio de México, 1994. Pp.151-170
- Ariés Philippe, «Una historia de la Vejez» en Entrevista con Ariés Philippe *Archipiélago* 44, Nov-Dic. pp 50-61. Madrid, 2000.
- Bastidas Tello, Guillermo, «Globalización y Vejez» *Tiempo el portal de la sicogerontología* www.psicomundo.com 2000.
- Bazo, María Teresa, *La sociedad Anciana*. Centro de Investigaciones. Sociológicas. Siglo XXI. España, 1990.
- Benítez Centeno, Raúl, «Desde la elevada meseta mexicana: con un larga vista demográfica» *Ponencia presenta en el Colegio de México el 4 de agosto en el Encuentro de SOMEDE en la sesión: Balance y perspectivas de la disciplina demográfica*. México, 2000.
- Bezrukov De Villalba, Lila, «La población anciana en América Latina», en *Atención Médico social a la tercera edad*. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. México, 1993, pp.203-219.

- Brenes Blanco, Adelina, «Realidad de la población anciana en América», en *Atención médica social a la tercera edad. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. México, 1993, pp.81-92.*
- Butterworth, Douglas, *Tilantongo: comunidad mixteca en transición SEP-INI*, México, 1983.
- Cantón y Mena, Raúl Jesús, «...No por viejo, sino por pobre». Representaciones y prácticas en torno a las pérdidas materiales, sociales y de salud que se presentan durante el proceso de envejecimiento (caso de la Merced, D. F.), *tesis de Maestría*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.
- Córdoba O., Francisco R., «Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas», México, en: *Los zoques de Chiapas, Instituto Nacional Indigenista*, 1975, pp.187-217.
- De Beauvoir, Simone, *La vejez* Ed. Hermes, México, 1983
- Fajardo Ortiz, Guillermo, «Los problemas de la técnica costo-beneficio en los programas médico-sociales para la tercera edad. Consideraciones Generales, en El adulto mayor en América Latina: sus necesidades y sus problemas médico sociales. Editado por la Conferencia Interamericana de Seguridad Social. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. Organización Panamericana de la Salud. Oficina Sanitaria Panamericana. Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud. México, 1995, p.p.93-98.
- Fericgla, M. Joseph, *Envejecer*. Edit. Anthropos. Barcelona, 1992.
- Gastrón Liliana y Jorge Vujosevich, «Envejecimiento demográfico y futuros escenarios» *Ponencia presentada en Argentina en el congreso de ALAS*, celebrado en Rosario, Argentina, 2005.
- Gilleard, Christ, «Consumption and identity in later life: toward a cultural gerontology», en *Ageing and Society*, No.15 Copyright, Cambridge University Press, 1996, p.p.489-498.
- Gómes, María Cristina, «Vida en familia e institucionalizacao em um contexto de envelhecimento populacional O caso do México», en *Revista da ABEP*, Vol.15, No. 1, ene-jun, 1997, pp.57-78, Brasil.

_____, «El envejecimiento poblacional y las formas de residencia en México» en *Papeles de población* CIEAP/UAEM, oct-dic. México, 1998.

Gutiérrez Robledo, Luis Miguel, «Características Bio-psico-sociales de nuestros ancianos», en *El adulto mayor en América Latina: sus necesidades y sus problemas médico sociales*. Editado por la Conferencia Interamericana de Seguridad Social. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. Organización Panamericana de la Salud. Oficina Sanitaria Panamericana. Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud. México, 1995 p.p.105-117.

Guzmán Velásquez, María Catalina, «Continuidades y discontinuidades de los roles en la vejez en un contexto rural veracruzano» *Tesis de Maestría en Antropología Social Ciesas Sureste*. Chiapas, México, 2004.

Ham Chande, Roberto, *The Elderly in Mexico: Another Challenge for a Middle-Income Country*, International Institute on Aging, Malta, 1975.

_____, «El envejecimiento: una nueva dimensión de la salud en México», en *Salud Pública de México*, No. 6, México 1996, vol. 38, noviembre-diciembre, 1996, pp. 409-418.

_____, «Envejecimiento y desarrollo en Latinoamérica: una relación bidireccional», en: *Población y desarrollo: una perspectiva latinoamericana después de El Cairo-94, México*, Carlos Welti (coordinador), Fondo de las Poblaciones Unidas, The John D. and MacArthur Foundation e Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1997, pp. 249-279,

_____, «El envejecimiento en México: de los conceptos a las necesidades», en *Papeles de Población*, Nueva época, Número 19, Año 5, Enero-marzo, UAEM, México, 1999ª pp.7-22

_____, «Conceptos y significados del envejecimiento en las políticas de población» en *Envejecimiento demográfico de México: retos y perspectivas*, CONAPO, julio, México, 1999b, pp.41-54.

_____, *El envejecimiento en México: El siguiente reto de la transición demográfica*, Colegio de la Frontera Norte, 2003, México.

Helpages Internacional, «Plan de la ONU toma el cuerpo» *Tercera edad y desarrollo, noticias y análisis de temas que afectan las vidas de las personas mayores*, num.7 Madrid, 2001.

- Hernández Guerson, Enrique, *Abriendo las puertas al envejecimiento: de lo biológico a lo social*. Universidad Veracruzana y el Instituto de Salud Pública, Xalapa, México, 2005.
- Krassoievitch, Miguel, *Psicoterapia*, Fondo de Cultura Económica. México, 1998.
- Leñero, Luis O., «Tercera edad en sus implicaciones familiares y sociales» *El Cotidiano*, marzo-abril, México, 1998 Pp.42-48.
- Montes de Oca Zavala, Verónica, «Diferencias de género en el sistema de apoyo a la población envejecida en México» en *Papeles de población*. Nueva Época, año 5, N. 19. 1999^a p.p.149-172
- _____, «Relaciones familiares y redes sociales» en *Envejecimiento demográfico en México: Retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*. Cámara de Diputados. H. Congreso de la Unión, Comisión de Población y desarrollo y CONAPO. México, D.F., 1999^b pp. 290-319.
- _____, «Buena hija, madre y esposa. Experiencias y percepciones sobre mujeres en la tercera edad en la ciudad de México», *Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Sociología en Chile*. Chile, 1999^c.
- _____, «¿Envejecimiento? Una discusión sobre la edad y su relación con el empleo, retiro y reproducción social» en *Envejecimiento Demográfico y empleo, Memorias del Taller de expertos en envejecimiento demográfico y políticas de empleo para grupos vulnerables*, Julio de 1999, 2000, pp.61-98.
- _____, *Redes comunitarias, género y envejecimiento. Participación, organización y significado de las redes de apoyo comunitario entre hombres y mujeres adultas mayores: la experiencia de la colonia Aragón en la ciudad de México*, Cuadernos de Investigación. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2005.
- Ortiz Pedraza, José Francisco, *Envejecimiento ¿Programa genético o desgaste?* INAH. México, 1995.
- Parra Dávila, Enrique, «Concepto y teoría del modelo de salud. Bases para un modelo para tercera edad», en *Atención médico social a la tercera edad*. Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. México, 199, pp.245-251.

- Phillipson Chris, «Interpretations of ageing: perspectives from humanistic Gerontology. Review Article» *Aging and Society*, 16, Cambridge University Press, 1993. pp. 359-369
- Reyes Gómez Laureano, «El contexto cultural y económico del envejecimiento. El caso de los zoques», en *Envejecimiento demográfico de México: retos y perspectivas*, CONAPO, julio, México, 1999a, pp. 87- 105.
- _____, «Salud, enfermedad y atención en la vejez», *tesis de doctorado en Ciencias Sociales*, especialidad en estudios regionales, Tijuana B. C., El Colegio de la Frontera Norte, 1999b.
- _____, «Estatus social y rol de la ancianidad» *Ponencia presentada en Ciesas-Golfo, abril Xalapa*, México, 2004, pp.1-18.
- Robles Silva, Leticia, «El fenómeno de las cuidadoras: un efecto invisible del envejecimiento» en *Estudios demográficos y urbanos* No.48 Colegio de México. México, 2001, pp. 561-584.
- _____, «Del amor al trabajo. La invisibilidad del cuidado a los enfermos crónicos. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad de Guadalajara-CIESAS. México, 2002.
- Robles, Leticia y Felipe Vázquez, Laureano Reyes e Imelda Orozco, *Estudios sobre vejez, Una mirada antropológica*, Plaza y Valdés, El Colegio de la Frontera Norte, 2006.
- Rodríguez López, Joaquín, «El futuro del pasado: Notas sobre sociología de la vejez» en *Archipiélago* 44, Nov-Dic. , pp. 25-32. Madrid, 2000.
- Rosenblueth, Ingrid, «Patrones diferenciales de envejecimiento, salud y enfermedad en diversos sectores sociales urbanos», en *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. UAM-I. Año 6, No.12-13. Enero-diciembre. México*, 1985.
- Salgado de Snyder, Nelly y Rebeca Wong, *Envejeciendo en la pobreza*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca Mor. México, 2003.
- Sokolovsky, Jay, «Aging, Family and Community Development in a Mexican Peasant Village. A Mc Donald`s Nightmare» en *The Cultural Context of Aging, USA*, 1997.
- Tilley, James R., «Secularization and Aging in Britain: Does Family Formation Cause Greater Religiosity?» en *Journal for the Scientific Study of Religion* v. 42 no. 2 (June 2003) p. 269-78. London, 2003.

- Tuirán Rodolfo, «Desafíos del envejecimiento demográfico en México» en Rodolfo Tuirán: *envejecimiento demográfico de México: Retos y perspectivas*. CONAPO, México, 1999, pp. 15-23.
- Vázquez Palacios Felipe, «La espiritualidad como estilo de vida y bienestar en el último tramo de la vida. En: *Revista de Estudios Demográficos y Urbanos. Colegio de México*, 2001, pp. 615-634.
- _____, «Envejecer entre los cultivos del campo mexicano». *Ponencia presentada en la Sociedad Mexicana de Antropología en Xalapa del 1- 6 de Agosto*. México, 2004.
- _____ y Laureano Reyes, «Estatus social religiosidad en la vejez rural y urbana en México», en *Anuario XI de Estudios Indígenas*, Instituto de Estudios Indígenas- UNACH, 2006, pp. 313-327.
- Wallis, Ethel Emilia, «Vejez prematura de la mujer indígena» en *América Indígena*» Vol.13, No.4 Oct. III. México, 2006, pp.243-253

DISEÑO, DESARROLLO Y EVALUACIÓN DE UN PLAN PILOTO PARA LA ATENCIÓN A LAS PERSONAS MAYORES EN UNA ZONA RURAL DEL ALT EMPORDÁ (GIRONA)

*Pilar Monreal¹
Antoni Vilá²*

1 Introducción

Entre los cambios sociodemográficos más importantes experimentados durante el desaparecido siglo XX se hallan sin duda el aumento de la esperanza de vida y el proceso creciente de urbanización. En relación al primer aspecto señalado, el incremento ha sido espectacular en España: en un siglo se ha doblado la esperanza de vida al nacer, que ha pasado de los 35 en 1900 a los 80 años en 1996 (IMSERSO 2002), siendo superior en el caso de las mujeres, que a principios de siglo superaban a los varones en 1,9 años pero que a medianos de los noventa la diferencia ya rebasaba los 7 años (IMSERSO 2002). Por otra parte, si bien la mayoría de la población española (aproximadamente el 65 %) vive actualmente en municipios de más de 20.000 habitantes, el porcentaje de personas mayores que vive en municipios con menor población es muy superior, como podemos observar de los datos correspondientes al año 1999, que nos indican que en los municipios con una población menor a los 100 habitantes suponen el 40,5 % y el 32,8 % en los de 100 a 500, superando el 20 % en los de 501 a 2000, en todos estos casos son superiores a la media estatal del 16,8 % (IMSERSO 2000).

¹ Departament de Psicologia. c/ Creu 2. Universitat de Girona. 17071 Girona.
pilar.monreal@udg.es

² Departament de Pedagogia. c/ Emili Grahit 77. Universitat de Girona. 17071 Girona.
antoni.vila@udg.es

Las citadas tendencias también se observan en Cataluña, que según los datos más recientes de 2003 los porcentajes de población de 60-79 años son muy parecidos a los estatales (Cataluña 17,4 %; España 17,38%) e inferiores a los de la Unión Europea (18,05%) y los relativos a las personas mayores de 80 años son igualmente semejantes 4,25 % en Cataluña y 4,16 % en España y, en cambio, son superiores a los europeos (3,84 %) (Idescat 2003, 2001). Tampoco discrepan los datos referentes a la esperanza de vida, aunque ligeramente superior en Cataluña (Idescat 1997: España: 78; Cataluña: 79,1. Idescat 2002: España 79,2; Cataluña: 80,2). Si nos referimos al contingente de mayores en las décadas finales del siglo XX, constatamos como Cataluña era la primera comunidad autónoma en número de población de 65 y más años ya que según los datos correspondientes a los años 1981 y 2000, esta población fue de 658.300 y 1.085.700, respectivamente. En porcentajes, a principios de la década de los 80 ocupaba el 11º lugar en el ranking estatal, con el 11, 1% de población de 65 y más años, ligeramente por debajo de la media española, en cambio en el 2002 ascendió al 9º lugar, con el 17,3 %, porcentaje superior a la media estatal del 16,9 %. (IMSERSO 2000).

A finales del siglo pasado más de 4.300.000 catalanes, el 70 %, vivía en municipios con una población superior a los 20.000 habitantes, porcentaje superior al estatal en cinco puntos y la población mayor 65 años de dicha comunidad representaba también una parte importante de los habitantes de los municipios con menor población, como puede verse en la tabla 1, aunque inferior la media española (ver tabla 1).

Tabla 1 POBLACIÓN SEGÚN TAMAÑO MUNICIPAL

	Población total		65 y más años	
	España (1999)	Cataluña (2000)	España (1999)	Cataluña (2000)
0-100	0,1	0	40,5	25
101-500	1,8	1,4	32,8	26,5
501-2000	5,6	4,9	25,3	22,6
2000-5000	7,8	6,4	20,5	17,8
5001-10000	8,7	7,9	17,2	15,5
10001-20000	11,5	10,1	15	15,1
20001-50000	13,5	13	13,9	13,9
50000-100000	10,4	12,4	13,5	14
100001-500000	23,2	20	14,5	15,7
> 500000	17,3	23,9	18,7	22,1
TOTAL	100	100	16,8	17,3

Fuente: elaboración propia con los datos de Las personas mayores en España. Informe 2002. IMSERSO.

Un último apunte para completar esta panorámica general, se refiere a las discapacidades y a la necesidad de ayudas para la realización de las actividades de la vida diaria. Según los resultados de la encuesta sobre discapacidades, deficiencias y estado de salud de 1999 (EDDES) «No es ninguna novedad que existe una correlación directa entre edad y discapacidad; es en la vejez cuando tales problemas alcanzan proporciones notables. Así, la tasa de prevalencia de la discapacidad a los 65-69 años es de 190 por cada 1000 personas de dicha edad, a los 80-84 años de 475 % y entre los de más de 65 años alcanza el 841 %, se entiende así que la edad media de quienes padecen discapacidades sea de 62,7 años,...» (Alustiza y Perez 2005). En relación a la dependencia para las actividades de la vida diaria, el Libro Blanco sobre la Atención a las Personas con Dependencia en España (IMSERSO 2005), estima que se hallan afectadas en 2005 1.125.190 personas, de las cuales 373.425 tienen entre 65 y 79 años y 453.126 más de 80 años.

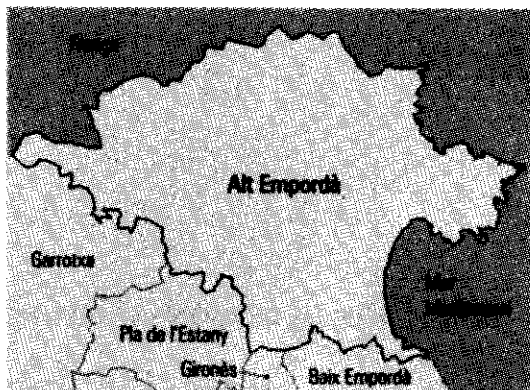
2. Descripción

Los servicios sociales y los sanitarios generalmente priorizan la utilización de los servicios que dan respuesta a los casos más perentorios, por otro lado, los servicios ofertados aun están demasiado definidos por los profesionales y los técnicos, que tienen en cuenta solamente algunos de los aspectos de la atención (sobretudo los más graves y los aspectos más medicalizados), mientras que las atenciones cotidianas continúan situadas en un ámbito más privado (familia). Sin embargo, en estos últimos años se aprecia una creciente tendencia hacia la diversificación de los servicios planteando la idea de flexibilizar la oferta con el objetivo de que esta se pueda adaptar a las necesidades y a los deseos concretos de cada caso. Es en esta línea que nos planteamos elaborar un plan piloto para experimentar fórmulas de satisfacción de las necesidades para la propia comunidad desde el territorio y además plantearnos la posibilidad de probar un modelo de atención pensado en atender las características de una zona rural.

Centrándonos en el territorio donde se realizó la experiencia, debemos señalar que está situado en la comarca del Alt Empordà, ubicada en la punta nordeste de Cataluña, y concretamente a los municipios de Garriguella, Rabós d'Empordà i Vilamaniscle, que se hallan situados en la sierra de Albera en el camino entre Figueres, capital de la comarca, y la costa (ver mapas 1 y 2). Las actividades económicas de esta zona se centran en los cultivos y la viña, actividades que se realizan mayoritariamente entorno a cooperativas. La población de esta zona es de 1.044 habitantes, con una densidad de 14,5 hab./km², y con 251 persona de 65 y más años (24 %).

Mapas

1. SITUACIÓN DE LA COMARCA



2. MUNICIPIOS

24-Garriguella

43- Rabós

65-Vilamaniscle

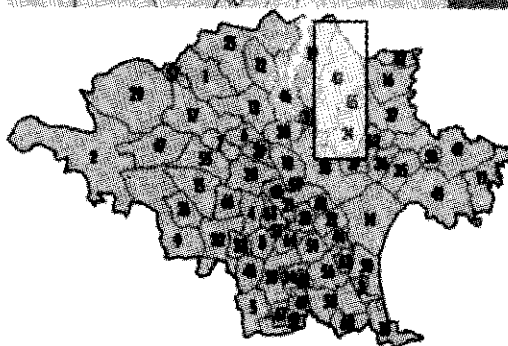


Tabla 2 TERRITORIO Y POBLACIÓN ACTUAL (2004)

Territorio	Población	Superficie (km ²)	Densidad de población (hab./km ²)
Comarca Alt Empordà	112.439	1.357,5	82,8
Garriguella	717	21,0	34,1
Rabos d'Empordà	167	45,1	3,7
Vilamaniscle	160	5,5	29,3
TOTAL	1.044	71,6	14,5

Tabla 3 POBLACIÓN DE PERSONAS MAYORES Y SU EVOLUCIÓN

Año	Alt Empordà		Garriguella		Rabós		Vilamaniscle	
	Total 65 y más años	% sobre total población	Total 65 y más años	% sobre total población	Total 65 y más años	% sobre total población	Total 65 y más años	% sobre total población
1981	11.262	13,9	109	18,1	47	29,7	47	41,2
1986	12.538	14,6	117	19,1	45	30,6	48	40,7
1991	14.560	16,0	135	21,0	42	30,4	40	32,0
1996	16.393	17,6	154	23,1	42	28,4	41	32,0
2001	18.198	18,3	171	23,9	38	22,9	42	29,6

Fuente: Idescat

2.1. Las respuestas para la atención a las personas mayores

Las respuestas para la atención a las personas mayores provienen de distintos ámbitos, como el de la salud, los servicios sociales, las pensiones, la vivienda o el transporte, por citar sólo los más importantes. La competencia y, por tanto, las responsabilidades, sobre estos ámbitos corresponde al Estado y a las comunidades autónomas, así por ejemplo las bases de la sanidad y las bases y el régimen económico de la seguridad social corresponde al Estado, en cambio los servicios sociales, la vivienda o transporte corresponden en exclusiva a las Comunidades autónomas (Vilá 2001). Éstas a su vez distribuyen en su territorio las competencias entre el Gobierno y los entes locales. Sin entrar en estas cuestiones que, desbordan ampliamente el objeto del presente trabajo, haremos una breve referencia a las respuestas articuladas desde los servicios sociales y sociosanitarios catalanes, ya que los sanitarios se ajustan a lo establecido en las normas básicas estatales.

El esquema de los servicios sociales catalanes de atención a personas mayores, que puede verse en la tabla n. 4, se estructura en un nivel de atención primaria polivalente, que incluye algunos servicios de gran interés para el colectivo de mayores, como los equipos básicos y la atención domiciliaria (ver catálogo Consell Comarcal 2005). El ámbito sociosanitario goza de gran tradición en Cataluña –el programa pionero «Vida als anys» data del año 1986– y actualmente dispone de una tipología (Decreto 92/2002) de centros y servicios específicos, ver tabla 5. Aunque estos servicios no son exclusivamente para personas mayores son los usuarios más habituales.

**Tabla 4 TIPOLOGÍA DE SERVICIOS SOCIALES. Decreto 284/1996
regulación Sistema Catalán de Servicios Sociales.**

SERVICIOS SOCIALES DE ATENCIÓN PRIMARIA	SERVICIOS SOCIALES ESPECIALIZADOS
<ul style="list-style-type: none">- Equipo básico de atención social primaria- Atención domiciliaria<ul style="list-style-type: none">o Ayuda domiciliariao Telealarma y teleasistencia- Servicios residenciales de estancia limitada (urgencias y marginación)- Comedores- Asesoramiento técnico	<ul style="list-style-type: none">- Casals para personas mayores- Centros de día- Centros residenciales:<ul style="list-style-type: none">o Hogares residenciao Residencias asistidas- Viviendas tuteladas- Servicios de familia de acogida para personas mayores (ley catalana 2000)- Servicios de tutela- Servicios de soporte social a la atención sociosanitaria.

Tabla 5 TIPOLOGÍA DE CENTROS Y SERVICIOS SOCIO-SANITARIOS

	Larga duración	Convalecencia/subagudos
Servicios de internamiento	Media estancia	Curas paliativas
Servicios de atención de día sociosanitaria		Polivalente
Equipos de evaluación y soporte		

Otro aspecto sobre el que debemos referirnos, aunque sea brevemente, es el relativo a la distribución de competencias en Cataluña. En primer lugar debemos tener en cuenta que la citada comunidad dispone de un ente local intermedio, la comarca, que tienen gran incidencia en la prestación de determinados servicios para las personas mayores que viven en pequeños municipios. La normativa actual (Decreto Legislativo 4/2003) define la comarca como «una entidad local de carácter territorial formada por la agrupación de municipios contiguos, tiene personalidad jurídica propia y capacidad y autonomía para el cumplimiento de sus fines», cuyo gobierno y administración corresponde al consejo comarcal. (Vilá 1997).

En Cataluña la obligación de ejercer las competencias referentes al nivel primario corresponden a los ayuntamientos con una población superior a los 20.000 habitantes y a los consejos comarcales para los territorios correspondientes a municipios con una población inferior. Además, a los consejos comarcales les corresponde participar en la toma de decisiones y la formulación de la planificación de dichos servicios en su territorio, ocuparse del asesoramiento y la formación de los recursos humanos y ejercer un primer nivel de supervisión y control, así como las funciones de coordinación de servicios y prestaciones. Las comarcas con más de 50.000 habitantes tienen competencia para programar los servicios y prestar y gestionar los servicios sociales especializados para personas mayores.

En nuestro caso, pues, se trata de tres municipios pequeños sin obligación de prestar servicios sociales en ninguno de sus niveles, aunque con competencias para hacerlo. Los servicios sociales del Consejo Comarcal de l'Alt Empordà son, pues, los encargados de dar respuesta a las necesidades de servicios sociales de las personas mayores; por ello, como veremos, participó activamente en la experiencia.

2.2. El proceso de elaboración del plan

Nacimiento de la iniciativa

La experiencia que se presenta surgió de la propia comunidad, fue el Consejo Pastoral Interparroquial de las parroquias de Garriguella, Rabós y Vilamanisclé que mostró su inquietud por la precaria situación de las personas mayores de dichos territorios y solicitó a la Universidad de Girona (UdG) su colaboración para estudiar la realidad de este colectivo y elaborar un plan de actuación. Desde el primer momento dicha iniciativa fue alentada y apoyada por los ayuntamientos de los municipios afectados. Al proyecto se fueron sumando el Consejo Comarcal de l'Alt Empordà y el Gobierno de Cataluña, a través del Departamento de Bienestar Social, que vio en esta iniciativa una oportunidad para experimentar un modelo pensado desde el propio territorio para la atención a los mayores que vivían en zonas rurales que quizás podría extenderse a otras zonas de características similares. Estas entidades constituyeron el grupo promotor del plan, a excepción de la Generalitat que apoyó desde el primer momento la iniciativa, pero se mantuvo institucionalmente al margen.

2.3. Metodología participativa

La Universidad de Girona propuso una investigación - acción con una metodología participativa y cualitativa propia de la planificación estratégica (Borja y Castells 1997), que fue aceptada por el grupo promotor del plan. Este enfoque requiere desde el inicio la implicación de todos los agentes que intervienen y de la población en general.

El citado grupo promotor se convirtió en Comité directivo del plan. Este órgano decidió la elaboración del plan, que se formalizó mediante el «Acuerdo de colaboración para la elaboración de un plan piloto de atención a las personas mayores de los municipios de Garriguella, Rabós d'Empordà y Vilamanisclé de la comarca de l'Alt Empordà», firmado públicamente en el mes de julio del 2000, fijando como objetivos principales: a) la identificación y definición de las necesidades de las personas mayores y de sus familias; b) la elaboración de un inventario de los recursos disponibles; c) el consenso de las estrategias y las actuaciones que debían emprenderse para afrontar las necesidades detectadas; d) la ela-

boración de los programas de actuación y la determinación de las entidades implicadas en la ejecución; e) las fuentes y formas de financiación; f) el seguimiento y la evaluación de los distintos programas.

El estudio se encargó a un equipo de la UdG que actuó asimismo de secretaria técnica del Plan. Los trabajos iniciales se dirigieron a la detección de las necesidades, la elaboración del balance de recursos y la recopilación de los datos socioedemográficos (ver en la tabla 6 las principales fases de la investigación). La parte más participativa fue la referente al «análisis personal de la realidad» (Sánchez y Alonso 2004) o al conocimiento de las llamadas necesidades «experimentada» y «expresada» (Bradshaw 1983), que posteriormente se amplió, como veremos, a las cuestiones relacionadas «lo que debe ser» o «lo que quieren que sea». En esta primera fase, uno de los investigadores de la UdG se instaló en la zona conviviendo con los ciudadanos y entrevistando y charlando con las personas mayores y sus familiares en sus lugares habituales de encuentro y reunión y en sus domicilios, asimismo se entrevistó con informantes clave (médico, farmacéutico, practicante, maestros, cura, etc.). Además el proyecto disponía de un medio de comunicación que resultó muy útil, las «hojas informativas» que elaboraba la secretaria técnica y se aprobaban por el comité directivo, que periódicamente cada ayuntamiento repartía a todos los hogares y que informaba sobre la marcha del proyecto y servía de convocatoria para los actos organizados. A nivel colectivo se realizaron dos asambleas –una al principio para la detección y jerarquización de necesidades y recogida de propuestas y la segunda para examen y consenso del proyecto– en cada uno de los municipios, donde asistían principalmente las personas mayores y sus familias, aunque estaban abiertas a toda la población.

La secretaria técnica recopiló y analizó los recursos existentes, los datos sociodemográficos y las necesidades percibidas por la gente mayor y por sus familiares y las detectadas por las entrevistas con los profesionales. Todo el material se clasificó según los ámbitos de intervención que se establecieron: salud y asistencia sanitaria; servicios sociales y relaciones de soporte a la vida cotidiana a domicilio; vivienda y barreras arquitectónicas; transporte y comunicaciones; ocio y cultura; relaciones intergeneracionales; educación; y perspectivas económicas.

El análisis de los recursos y de la situación sociodemográfica permitió establecer el perfil definitivo del entorno:

- Baja densidad y envejecimiento de la población que se halla diseminada y con una red de comunicación difícil a causa de la escasez de transporte público.
- Capital comarcal potente que agrupa la mayoría de la población comarcal y concentra la oferta de servicios.
- Economía basada en el sector agrícola y ganadero, pero con un crecimiento del sector terciario.
- Población acostumbrada a solucionarse los problemas, a ayudarse y a mantener buenas relaciones de vecindad.
- Dificultades de acceso a la información y a la formación especializada.
- La proximidad puede dificultar en determinados casos la prestación de determinados servicios y tratamientos debido a la imposibilidad de mantener el anonimato.
- Escasos recursos en el territorio que obligan a la realización de desplazamientos para recibir la mayoría de servicios.
- Los tipos y estándares de servicios y prestaciones existentes son inadecuados, ya que están concebidos para zonas urbanas y no se ajustan a la realidad de estos territorios.
- Falta de estudios e investigaciones sobre la realidad de estas áreas y de programas específicos para afrontar las necesidades peculiares de estos territorios.
- Escasez de profesionales y altos niveles de rotación del personal de los servicios.
- La lejanía de los centros de decisión, debido a las tendencias centralistas de la organización, dificulta la transmisión de las opiniones de la población y el conocimiento de la realidad.
- Ausencia de redes de intercambio de información y experiencia de las realizaciones en zonas rurales.

Con posterioridad, se consensuó entre los miembros del comité directivo y con la participación de los miembros del equipo técnico un análisis DAFO (ver tabla 7), con el fin de obtener una primera aproximación general a las debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades de la zona en relación a las personas mayores.

Toda esta información analizada a nivel interno se sometió a la consideración de un grupo de expertos externos con el fin de que opinaran y cuestionaran los resultados obtenidos, incorporando muchas de sus sugerencias a los documentos del plan.

Tabla 6 FASES DE LA INVESTIGACIÓN

	En contexto de la atención a las personas mayores:
Análisis de la situación	- Marco legal e institucional
	- Aspectos demográficos
	- Factores generadores de necesidades
	- Balance de recursos
	- Financiación de servicios y actividades
	- Participación cívica
Necesidades y propuestas	- Identificación de las necesidades de las personas mayores por municipios y globales de la zona
DAFO	- Recogida de propuestas y sugerencias para la acción
	- Puntos fuertes - Oportunidades
Conclusiones generales	- Puntos débiles - Amenazas
	- del diagnóstico
Determinación de estrategias	- Objetivo global
	- Principios rectores
	- Líneas básicas
Establecimiento de programas	- Generales y específicos
	- Cronograma de las actuaciones
Gestión, seguimiento y evaluación del plan	- Órgano coordinador, de seguimiento y evaluación
	- Órgano técnico y asesor
	- Participación ciudadana

Tabla 7 DAFO/SWOT

PUNTOS FUERTES	PUNTOS DÉBILES
<ul style="list-style-type: none"> - Población bastante cohesionada - Elevada tasa de actividad - Bajos niveles de paro - Importante papel del sector informal - Buen nivel de solidaridad y ayuda mutua - Inicio de algunas acciones voluntarias - Bajo nivel de analfabetismo - Los jóvenes y personas que marcharon se mantienen vinculados al pueblo - Existen proyectos de desarrollo rural - Creación de un área básica de salud en la zona - Riqueza del entorno natural y patrimonial - Situación geográfica: Parque natural y proximidad a Francia - Iniciativa social del plan e implicación de las autoridades públicas y de la universidad - Interés cívico y actitud colaboradora de la población en el plan 	<ul style="list-style-type: none"> - Poco crecimiento de la población y progresivo envejecimiento - Frágil sostenibilidad económica - Los jóvenes deben marchar - Poca esperanza en el futuro de los municipios - Pueblo de segunda residencia - Inicio de la inmigración (comunitaria y extracomunitaria) - Falta de un buen sistema de transporte y comunicación - Insuficiencia de información y adecuación de las formas de atención - Escasez de servicios y profesionales en el territorio, poca coordinación, sensación de inseguridad en caso de urgencia - Poca atención a los cuidadores de las personas mayores - Elevado número de personas que viven solas, especialmente entre los mayores - Bajo nivel educativo de las personas mayores - Vivienda: déficits de equipamientos, mala conservación y dificultades de acceso - Urbanismo: problemas de barreras arquitectónicas - Escasa participación de las personas mayores en la vida de los pueblos - Centros cívicos sociales: diferencias entre los tres pueblos. Falta de un punto de referencia, de encuentro y de acogida
OPORTUNIDADES	AMENAZAS
<ul style="list-style-type: none"> - Establecer y ejecutar un plan consensado por las autoridades y agentes sociales del territorio y con una fuerte implicación cívica - Crear una red de servicios innovadora de proximidad y solidaria que permita a las personas mayores permanecer en su entorno - Establecer una nueva forma de gestión, flexible y participativa, que permita optimizar recursos y crear sinergias - Aprovechar la solidaridad y la tradicional ayuda mutua para diseñar acciones de ayuda a las personas mayores - Facilitar el retorno de los vecinos que debieron marchar a trabajar fuera - Incorporación de gente joven al proyecto - Potenciar la continuidad de las explotaciones agrarias, la implantación de nuevos cultivos, nuevas actividades y tecnologías, posibilitando la creación de ocupación - Relaciones e intercambios con los pueblos vecinos franceses 	<ul style="list-style-type: none"> - Marcha de las personas mayores a causa de la inseguridad y la soledad. Riesgo de despoblación - Falta de inversiones públicas - Claudicación familiar por falta de soporte - Dificultades en la implantación del plan por falta de información, participación o transporte - Imposibilidad de continuar en casa a causa del estado de la vivienda i de las barreras arquitectónicas del entorno

Tabla 8 ASPECTOS ORGANIZATIVOS

Grupo Promotor	<ul style="list-style-type: none">- Aglutina las instituciones y entidades públicas i cívicas de los tres municipios (Consejo parroquial de Garriguella, Rabós y Vilamaniscle y los correspondientes ayuntamientos), de la comarca (Consejo comarcal de l'Alt Empordà) i la universidad (Universitat de Girona)- Su función básica se dirige a impulsar y consolidar el proyecto- Una vez formalizado el proyecto se convierte en la Comisión directiva del Plan
Comisión Directiva	<ul style="list-style-type: none">- Es la responsable de dirigir, coordinar, efectuar el seguimiento y evaluar el Plan- Agrupa a todas las instituciones y entidades cívicas y está abierto a todas las personas de cada municipio relacionadas o interesadas en el tema, con el fin de conseguir la máxima participación social
Grupos municipales de debate	<ul style="list-style-type: none">- La convocatoria se efectúa de forma individualizada a todos los hogares (hoja informativa)- Participa en todas las fases: diagnóstico, propuesta de acciones y posteriormente en la ejecución de acciones que se acuerden y el seguimiento y la evaluación- En determinados momentos pueden funcionar de forma plenaria de los tres municipios.- Tiene la función de facilitar el soporte técnico durante todo el proceso de elaboración del Plan:<ul style="list-style-type: none">o Preparación de los datos básicos: demográficos, balance de recursos existentes, etc.o Estudio de necesidades de las personas mayores, las familias, etc.o Elaborar las actas de las reuniones y los documentos preparatorios de los debateso Animar los grupos de debate, de diagnóstico y de propuestaso Elaborar los borradores de las piezas básicas del plan: objetivo central, líneas estratégicas y los programaso Redacción de la propuesta del Plano Asesoramiento técnico en el proceso de ejecución, seguimiento y evaluación del Plan
Secretaría Técnica	<ul style="list-style-type: none">- Estos cometidos fueron encargados mediante convenio a la Universitat de Girona.
Grupo asesor	<ul style="list-style-type: none">- Integrado por profesionales de diversas disciplinas (salud, trabajo social, enfermería, farmacia, etc.) conocedores del territorio- Estos profesionales dependían del consejo comarcal, de las áreas de salud y bienestar del gobierno autonómico, de la universidad o ejercían privadamente sus actividades

3. Contenido del plan

A partir de esta información y datos obtenido en la fases anteriores se realizó una reflexión conjunta de todos los miembros del comité directivo y la secretaria técnica y se definió el objetivo global y las líneas básicas del plan, a partir de los cuales se diseñaron los programas generales y se determinaron los específicos y se estableció el cronograma de las actuaciones.

Como puede observarse en la tabla 9, se adoptó como objetivo central del plan conseguir que la *gente mayor pudiera permanecer en su entorno socio-familiar de forma segura, acompañada, protegida y con una buena calidad de vida, mediante la creación de un dispositivo comunitario de referencia, de información y de coordinación de una red global de servicios, ayudas y actuaciones diversificadas y flexibles*. Los principios rectores que debían impregnar todas las acciones eran los de *dignidad y el respeto, la independencia, la autorealización, la participación, el cuidado asistencial y la atención personalizada*.

Tabla 9 DETERMINACIÓN DE ESTRATEGIAS

OBJETIVO GLOBAL	Que las personas mayores puedan permanecer en su entorno socio-familiar de forma segura, acompañada, protegida y con una buena calidad de vida mediante el establecimiento de un dispositivo comunitario de referencia, de información y de coordinación, de una red global de servicios, ayudas y actuaciones diversificadas y flexibles
PRINCIPIOS RECTORES	<ul style="list-style-type: none"> • dignidad y respeto • independencia • autorrealización • participación • cuidados asistenciales • atención personalizada
LÍNEAS BÁSICAS DE ACTUACIÓN	<ol style="list-style-type: none"> 1. Disponer de un dispositivo potente de referencia 2. Garantizar una vida digna y autónoma 3. Conseguir un envejecimiento saludable y activo 4. Asegurar la permanencia de un lugar de vida en el su entorno 5. Alcanzar la plena accesibilidad y comunicación 6. Por la participación y la integración cívica 7. Por la solidaridad intergeneracional 8. Por unos pueblos vivos

Tabla 10 LÍNEAS DE ACTUACIÓN Y PROGRAMAS

1.	DISPOSITIVO POTENTE DE REFERENCIA
1.1.	Creación de una fundación
1.2.	Establecimiento de un catalogo de servicios
1.3.	Coordinación de la red de servicios, de ayudas y de actuaciones
1.4.	Sistema de información y comunicación
1.5.	Establecimiento de un observatorio de detección y de seguimiento
1.6.	Plan económico-financiero y de gestión
1.7.	Programa de ventanilla única de información y de gestión
1.8.	Banco de ayudas técnicas
1.9.	Aproximación de los servicios sociales a las personas mayores
2.	VIDA DIGNA Y AUTÓNOMA
2.1.	Garantizar un mínimo vital
2.2.	Deducciones y exenciones fiscales
2.3.	Adecuación de la vivienda y las ayudas técnicas.
2.4.	Información sobre la mejora de la calidad de vida a través de los equipamientos básicos (agua caliente, calefacción, teléfono, ...) y mediante determinados servicios, así como de la colaboración en su financiación
2.5.	Vigilancia del respeto a los valores trascendentes de las personas mayores
3.	ENVEJECIMIENTO SALUDABLE Y ACTIVO
3.1.	Educación para la salud
3.2.	Protocolo de coordinación con el centro de atención primaria de salud
3.3.	Programa de urgencias
3.4.	Programa de atención domiciliar socio-sanitaria
3.5.	Vigilancia de la nutrición e higiene adecuada de las personas mayores
4.	UN LUGAR DE VIDA EN SU ENTORNO
4.1.	Rehabilitación de las viviendas
4.2.	Viviendas compartidas
4.3.	Red de viviendas tuteladas (residencia virtual)
4.4.	Programa de atención domiciliar integral.
4.5.	Estudio sobre posibilidades de vitalicios y otros seguros
5.	ACCESIBILIDAD Y COMUNICACIÓN
5.1.	Programa integral i coordinado de transporte: ambulancias, taxis público colectivo
5.2.	Comunicación: teléfono, telealarma y otros
5.3.	Acceso a nuevas tecnologías
5.4.	Programas municipales de accesibilidad
6.	PARTICIPACIÓN CÍVICA
6.1.	Consejos municipales de participación
6.2.	Consejo asesor del Plan piloto
6.3.	Adecuación de los centros cívicos municipales
7.	SOLIDARIDAD INTERGENERACIONAL
7.1.	Programa de buena vecindad para las personas mayores solas
7.2.	Voluntariado
8.	POR UNOS PUEBLOS VIVOS
8.1.	Potenciar la continuidad de las explotaciones agrarias y la implantación de nuevos cultivos
8.2.	Facilitar la incorporación de los jóvenes y de nuevos habitantes al pueblo
8.3.	Optimización de los recursos naturales y patrimoniales
8.4.	Relación con los pueblos vecinos de Francia
8.5.	Potenciar las actuaciones coordinadas de los servicios y actuaciones

Se trataba de crear, en primer lugar, un **dispositivo potente de referencia** que facilitara información, dispusiera de un catálogo de servicios y que actuara como coordinador de la red de servicios, de ayudas y de actuaciones y facilitara algunas prestaciones a través de potenciar el voluntariado y la ayuda mutua, de la ventanilla única de tramitación o del banco de ayudas técnicas. Este dispositivo dependería de una fundación que se crearía por parte de las entidades integrantes del comité directivo, para la gestión del plan aunque posteriormente pudiera ampliar su ámbito de actuación. Además se propone la creación de un observatorio de detección y seguimiento. Otra línea de actuación se dirigía a la efectividad de **una vida digna y autónoma** para las personas mayores, mediante la garantía de un mínimo vital, deducciones y exenciones fiscales, rehabilitación de la vivienda, facilitar ayudas técnicas, garantizar los equipamientos básicos (agua caliente, calefacción, teléfono o con determinados servicios), así como mediante el respeto a los valores trascendentes de la gente mayor. La tercera línea se orientaba a conseguir **un envejecimiento saludable y activo**, a través de un programa de educación para la salud, un protocolo de coordinación con el centro de atención primaria, un programa de urgencias y otros de atención domiciliaria sociosanitaria, de nutrición e higiene. El otro eje se refería al **espacio de vida que siempre que fuera posible debía ser digno y en su entorno**, estableciendo para ello un programa de rehabilitación de viviendas, la potenciación del modelo de viviendas compartidas y de la red de viviendas tuteladas, el programa de atención domiciliaria integral y la realización de un estudio sobre posibilidades de vitalicios y otros seguros. Otra de las líneas de actuación se dirigía a la **mejora de la accesibilidad y la comunicación**, a través de un conjunto integrado y coordinado de programas referentes al transporte (ambulancias, taxis, colectivo público), la comunicación (teléfono, telealarma y otros), el acceso a las nuevas tecnologías y las actuaciones municipales de accesibilidad. Todas estas actuaciones requieren la **plena participación cívica**, mediante la creación de consejos municipales y la adecuación de los centros cívicos municipales, y la **solidaridad intergeneracional**, que incluye la potenciación de la buena vecindad tradicional y de la acción voluntaria. Finalmente, este plan debería contribuir también al resurgimiento de unos

pueblos vivos que permitieran la incorporación de los jóvenes a la continuidad de las explotaciones agrarias y la implantación de nuevos cultivos, a la optimización de los recursos naturales y patrimoniales.

4. Ejecución del plan piloto

4.1. Las bases organizativas iniciales

Una de las primeras decisiones adoptadas, una vez aprobado el Plan Piloto, fue la creación de una fundación que construía la plataforma para gestionar los distintos programas. Esta nueva entidad que tenía como entidades fundadoras a los tres ayuntamientos implicados, el consejo comarcal y el citado consejo pastoral interparroquial se denominó Fundació Mare de Déu del Camp, en recuerdo de una ermita que simboliza el encuentro de las tres poblaciones y donde se constituyó su sede social.

A partir de la creación de la fundación se adoptaron otros tres compromisos organizativos básicos: el establecimiento del **punto de información para las personas mayores**, la constitución del **grupo técnico asesor del plan** y la creación del **Consejo de las personas mayores**. El primer compromiso, el de la creación del Punto de información y gestión, que se constituyó después diseñar el perfil de la plaza de dinamizador social y de seleccionar y contratar al profesional. El Plan y el citado Punto de información fueron presentados públicamente el mes de abril de 2002.

El punto de información tenía como función de facilitar a las personas mayores y sus familias información y orientación básicas y, cuando fuera necesario, la derivación y acompañamiento a los profesionales competentes o a los servicios y las prestaciones de las diferentes administraciones, además de gestionar los programas del plan. Por ello, los objetivos iniciales marcados fueron: a) conocer a las personas mayores de 65 años del territorio, entablando relaciones y conversando con ellas para conocer sus necesidades más sentidas con el fin de profundizar e inventariar la tipología de problemas existentes; b) identificar todos los recur-

sos existentes (establecimientos, servicios, ayudas, etc.) para las personas mayores y sus familias, mediante el contacto con las administraciones y otras entidades para elaborar un inventario de los mismos, que sirva para informar, orientar y, en su caso, derivar las demandas, actualmente se dispone de una base de datos informatizada de los recursos; c) establecer lazos de coordinación con los diversos agentes y servicios que intervienen, especialmente con los profesionales de la sanidad y de los servicios sociales.

El grupo técnico asesor estaba formado por diferentes profesionales del campo sanitario y del campo social de los municipios implicados, un político y un técnico del Consejo Comarcal del ámbito de los servicios sociales y dos profesores de la UdG que habían participado desde el principio en el diseño del estudio piloto. La función básica de este grupo era el seguimiento del programa y asesorar la ejecución de los programas aprobados.

Posteriormente, como veremos, se creó el consejo consultivo de personas mayores, constituido por representantes de los tres municipios elegidos democráticamente. Este órgano es una pieza clave del plan que tiene como finalidades principales estructurar la participación en la elaboración de propuestas de mejora y en toma de decisiones en las diferentes fases del plan, canalizando para ello, las demandas, opiniones, preocupaciones e iniciativas del colectivo, sus familiares y la ciudadanía en general.

4.2. Desarrollo del Plan

Los datos que aparecen en las memorias de los tres años analizados (2002, 2003 y 2004), ver tabla 11, muestran un balance favorable de los objetivos iniciales, como se desprende de la relación entre el número de acciones y de actividades realizadas y la población de los municipios participantes. El contacto de la dinamizadora social con las personas mayores y sus familias ha sido intenso –casi exhaustivo–, utilizando para ello todos los medios posibles: llamadas telefónicas, visitas a la sede del punto de información o desplazamiento a domicilio. Se observa, ade-

más, que durante el periodo analizado persiste la alta intensidad de los contactos. Por otra parte, además de estas acciones, se realizaron actuaciones especialmente significativas, como las que se refieren al acompañamiento y las relativas a las gestiones de diversa índole (tramitación de documentos, ayudas, etc.). También la dimensión colectiva adquirió con el plan un gran dinamismo que se tradujo, por una parte, en la asistencia e intervención en múltiples encuentros, jornadas y actividades, y por otra permitió establecer relaciones con otras entidades. Todas estas actividades tenían como soporte la acción voluntaria, que durante este periodo procuró organizarse y extenderse.

En el capítulo de estudios y formación, el plan colaboró en un estudio sobre la situación y las necesidades de las personas mayores que realizó el Consejo comarcal y organizó el 1er. Curso de formación para las personas cuidadoras de personas mayores enfermas, en el que participaron 23 personas y que fue impartido por los profesionales de la zona (del área básica de salud, farmacia, del consejo comarcal y de otras entidades). Por otra parte, uno de los riesgos de la puesta en marcha de las actividades del plan era la posibilidad de generar algún conflicto con la organización establecida por las administraciones públicas y otras entidades privadas que ya actuaban en el territorio, especialmente de servicios sociales y salud. Como medidas preventivas se crearon, por una parte, un sistema periódico de coordinación, con actuaciones de carácter general dirigidas a delimitar funciones, evitar duplicidades y optimizar los recursos y otras que operaban a partir de casos concretos cuyas problemáticas podían exigir la intervención técnica de servicios sociales. Por otra parte, el equipo técnico asesor citado, que contaba con la participación de profesionales del ámbito sanitario y social, así como de la universidad, tenía, entre sus funciones, articular en el territorio la intervención ordenada de los distintos agentes, mediante el seguimiento de las acciones, el asesoramiento de las actuaciones y la mejora de la coordinación.

Entre los nuevos servicios creados debemos reiterar, en primer lugar, la constitución del Consejo de personas mayores, ya que si bien este colectivo había participado desde el primer momento debía instituirse formalmente el órgano de participación y atribuirle funciones importan-

tes en el diagnóstico de las necesidades, en la toma de decisiones, en el seguimiento y la evaluación de resultados e incluso en la gestión de algunos programas. La reunión constitutiva fue abierta, previa convocatoria en todos los hogares de la zona. Asistieron 64 personas que se inscribieron y eligieron a los representantes de cada uno de los tres municipios. Otro servicio creado fue el «Punto de encuentro», lugar donde las personas mayores pueden realizar exposiciones, conferencias, actividades formativas y lúdicas; se trata de un espacio abierto, gestionado por ellos mismos y equipado con la colaboración de una entidad bancaria.

Finalmente, cabe también destacar, la buena capacidad del plan para recabar complicidades y colaboraciones por parte de entidades públicas (ayuntamientos implicados, consejo comarcal, diputación provincial, Generalitat de Catalunya, Universidad de Girona) y privadas (fundaciones privadas, obispado, cajas y entidades bancarias, etc.).

Sin embargo, la comparación de estas actividades realizadas con las programadas en el plan presenta un sesgo a favor de las actividades propuestas inicialmente, que se referían fundamentalmente las tradicionales de proximidad, en detrimento de las más innovadoras, que debían ofrecer el material más valioso de la experiencia. En el apartado siguiente veremos con más detalle todos estos aspectos a la luz de la evaluación realizada al final del plan piloto.

Tabla 11 RESUMEN DE LAS PRINCIPALES ACTIVIDADES

Conceptos		2002	2003	2004
1. Actividades individuales				
Atención telefónica	N. llamadas recibidas	118	153	148
	N. llamadas efectuadas	142	161	152
Visitas recibidas	N. Visitas	156	331	357
	N. Personas atendidas	70	73	91
Visitas a domicilio	N. Visitas	279	537	489
	N. familias visitadas	72	107	132
Tramitación de documentos (n. personas)			52	15
Gestiones diversas (n. personas)			25	30
Atención domiciliaria (n. familias)			10	3
Servicio pedicura		44	NC	NC
2. Actividades colectivas				
Asistencia e intervención en actividades y encuentros			17	22
Relaciones con otras entidades			13	13
Voluntariado (n. personas)			-	24
3. Estudios y formación				
Estudios			1	-
Formativas (n. participantes)			-	23
4. Organización				
Coordinación con servicios sociales (n. reuniones)		11	9	13
5. Creación de órganos y servicios				
Consejo de las personas mayores			X	
Punto de encuentro				X
6. Soporte institucional				
Número entidades públicas y privadas			10	10






















Fuente: elaboración propia con los datos de las memorias del Servicio de atención a personas mayores de la Fundación Mare de Déu del Camp.

4.3. Evaluación

A continuación presentamos una síntesis de los resultados obtenidos en la evaluación realizada (GUIA Y TUBERT 2004) en cada uno de los ámbitos propuestos. Se trata de un plan piloto que exige, pues, su evaluación y su extinción como tal.

La siguiente tabla recoge los programas básicos del plan piloto indicando el grado de ejecución de cada uno de los programas:

Tabla 12

PROGRAMA	CONCEPTO	ESTADO
1	Lugar de vida	  
2	Accesibilidad	  
3	Envejecimiento saludable/ activo	  
4	Transporte y comunicación	  
5	Nuevas tecnologías	  
6	Actividades para la gente mayor	  
7	Otros programas	  

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004.

Significado:

		
---	---	--

El resultado de la evaluación es pues muy desigual, ya que como puede observarse en la tabla 12, cada una de las líneas de actuación presenta diversos estados de ejecución de los programas previstos. A continuación se presenta el análisis detallado de los resultados de cada uno de los programas.

a) Lugar de vida

Esta línea programática inicialmente propuesta no se ha podido desarrollar en su totalidad como puede observarse en la tabla siguiente.

Tabla 13 LUGAR DE VIDA

I		ESTADO
1.1	Rehabilitación de la vivienda	
1.2	Ayudas técnicas	
1.3	Atención domiciliaria integral socio – sanitaria	
1.4	Incentivar la buena vecindad, voluntariado, etc.	
1.5	Creación de viviendas compartidas	
1.6	Red territorial de lugares de vida	
1.7	Residencias de proximidad	

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004

Únicamente se ha cumplido el programa de buena vecindad y voluntariado. El programa «Viure en Família» del Departamento de Bienestar y Familia de la Generalitat de Catalunya ayuda en la ejecución de lo referente a los programas de rehabilitación de la vivienda y ayudas técnicas. Si bien estos se están ejecutando satisfactoriamente en función de las necesidades diarias de las personas de los municipios, se trata de servicios estandarizados que servicios sociales oferta a toda la población necesitada y, por tanto, no se trata por tanto los elementos innovadores del plan previstos.

El programa de atención domiciliaria integral sociosanitaria se encuentra también en ejecución. Como en los casos anteriores, ya existe un programa de atención domiciliaria de los servicios sociales del Consejo Comarcal. Se observa una creciente interacción entre los técnicos sanitarios del territorio y el técnico del plan piloto. Sin embargo la falta de concreción de los objetivos del programa y la inexistencia de un modelo de integración definitivo impiden darle la categoría de ejecutado.

Los últimos tres aspectos de este programa seguramente los más innovadores que pretendían la creación de una «residencia virtual» en el territorio, que permitiera a las personas mayores continuar en su entorno con seguridad y compañía no se han ejecutado. Entre los posibles motivos parece que se encuentran la falta de cultura de compartir que produce un rechazo por parte de los usuarios y que los proyectos innovadores

suelen chocar también con las rigideces e inercias administrativas. En los dos casos se ha intentado y se ha puesto de manifiesto la dificultad en la implementación.

b) Accesibilidad

Se ha realizado una consulta técnica para elaborar los planes municipales de accesibilidad de acuerdo con la normativa catalana, pero no ha llegado a materializarse en una propuesta concreta. En este caso quizá no fue suficiente el grado de implicación de los ayuntamientos responsables de su ejecución y por otra parte no se coordinaron suficientemente las acciones para elaborar los planes y encontrar las fuentes de financiación necesarias. Debido a las dificultades de la orografía de estos territorios, estas acciones son de gran importancia para la calidad de vida de las personas mayores, ya que la situación actual acentúa sus dificultades para relacionarse y realizar una vida activa.

Tabla 14 . ACCESIBILIDAD

2		ESTADO
2.1	Programa municipal de accesibilidad	

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004

c) Envejecimiento saludable y activo

Este programa es el único que se encuentra en plena ejecución e implantado.

Tabla 15 ENVEJECIMIENTO SALUDABLE Y ACTIVO

3		ESTADO
3.1	Programa de educación para la salud	
3.2	Protocolo de coordinación con el CAP de Peralada	
3.3	Programa de urgencias	
3.4	Velar por la nutrición y higiene adecuada	

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004

Mediante el programa de educación para la salud se ha fijado un protocolo de colaboración con el CAP (centro de atención primaria del área básica) que ha permitido empezar a hacer conferencias y debates con la gente mayor en temas de salud. También se encuentra implantado el programa de urgencias, gracias al compromiso e implicación de los responsables del plan de asistencia vía telefónica a las personas necesitadas, las 24 horas del día.

Finalmente, impulsado desde el campo sanitario local (técnicos farmacéuticos y de la salud) se ha logrado implantar el programa de asesoramiento a la gente mayor en aspectos de nutrición e higiene, aspectos que eran una fuente de preocupación de los profesionales que detectaban graves insuficiencias. Este programa es precisamente, uno de los que presenta aspectos innovadores dentro del plan piloto.

d) Programa integral y coordinado de transporte

Este programa que en las zonas rurales ocupa un lugar clave para la efectividad de los programas de mayores, pese a los esfuerzos realizados no se ha logrado poner en marcha en los términos que estaba previsto. Los motivos han sido varios, entre los principales los de carácter económico y los derivados de la responsabilidad civil que ha impedido optimizar los recursos existentes, como por ejemplo el transporte escolar.

En el ámbito de la comunicación el programa ha estado plenamente operativo y ejecutado en buenas condiciones. Por un lado, se ha instalado la tele-alarma en colaboración con Cruz Roja y además la Fundación ofrece a las personas mayores un «teléfono de asistencia» 24 horas al día.

Tabla 16 TRANSPORTE Y COMUNICACIÓN

4		ESTADO
4.1.	Programa integral y coordinado de transporte	
4.2.	Programa de comunicación, teléfono y telealarma	

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004

e) Nuevas tecnologías

El acceso previsto de las personas mayores a las nuevas tecnologías que ha sido reiteradamente solicitado por el colectivo, no se ha logrado implementar. A corto plazo está previsto ofertar un curso de iniciación a la informática, el cual puede empezar a abrir este campo a la gente mayor del territorio y está previsto instalar en el punto de encuentro algunos ordenadores, que podrían compartir con los niños de los pueblos.

Tabla 17 NUEVAS TECNOLOGÍAS

5		ESTADO
5.1	Programa de acceso a nuevas tecnologías	

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004

f) Actividades, participación y coordinación

La colaboración de las personas mayores en la elaboración de propuestas de actividades y su participación es elevada y se ajusta a las expectativas fijadas por el plan piloto. En general han tenido muy buena aceptación y la valoración es satisfactoria.

Por otro lado, la creación de los consejos municipales de participación se ha visto consumado con la constitución del consejo de las personas mayores. En cambio no se han realizado las adaptaciones previstas en los centros cívicos municipales, en los que desde el punto de vista material persisten importantes barreras arquitectónicas y funcionalmente todavía es insuficiente la coordinación de las actividades.

Tabla 18 ACTIVIDADES, PARTICIPACIÓN Y COORDINACIÓN

6		ESTADO
6.1	Desarrollo de actividades para la gente mayor	
6.2	Creación de consejos municipales de participación	
6.3	Adecuación de los centros cívicos municipales	

Fuente: Elaboración propia a partir del estudio de evaluación, 2004

5. Conclusiones

A la vista de lo expuesto, observamos como el plan piloto tiene claros oscuros, zonas de gran nitidez que muestran que el camino participativo centrado en la dignidad de las personas mayores y la diferencia rural adoptada es idónea y otras en que los resultados no pueden calificarse de satisfactorios. Es difícil cambiar los hábitos sociales y las inercias de las diferentes administraciones y enfrentarse a los rígidos modelos de atención a las personas mayores en sus versiones mayoritariamente urbanas, pero también comprobamos cómo las prácticas participativas no son asumidas fácilmente y también cómo las ventajas de la proximidad pueden devenir dificultades prácticas y cómo las propuestas innovadoras pueden colisionar también con las costumbres y los estatus profesionales instituidos. Todos ellos, son motivos de reflexión de gran interés que deben nutrir futuras iniciativas en este ámbito, por ello a continuación señalamos algunos aspectos que nos parece necesario remarcar.

Por un lado, podemos observar un problema habitual en el ámbito organizativo: se planifica una categorización particular y técnica de los programas a realizar pero la posterior dinámica de implementación, la hace cambiar. En el caso analizado, consideramos que la definición operativa del plan era insuficiente y la poca definición de competencias y necesidades de recursos que se requerían en el periodo establecido, han dificultado en gran manera el trabajo del día a día de los gestores de los distintos programas. Estas carencias incluye la falta de indicadores operativos de evaluación en el documento final que se aprobó, cuestión que ha dificultado el seguimiento y la evaluación precisa del proceso y de los resultados.

La ejecución de la programación operativa recayó en la dinamizadora social contratada como responsable del desarrollo del plan, con un perfil de profesional activo y con posibilidades de realizar eficazmente los trabajos de proximidad, no era el idóneo para desarrollar los objetivos concretos, de diseñar la programación específica de los diferentes programas y realizar la gestión técnica y administrativa. Posiblemente, se hubiera debido separar los dos tipos de tareas señalados.

Sin embargo, se ha podido constatar que el envejecimiento de la población de nuestras zonas rurales exige estudios particulares de sus características y que exige la implantación de planes pilotos específicos de actuación para asegurar a nuestros mayores de estas zonas una vida digna, ya que muchos de los programas y servicios actuales diseñados desde ópticas urbanas, no sirven en estos casos. Deben evaluarse los planes y poner de manifiesto los aciertos y los fracasos, con el fin de encontrar unos modelos de atención liderados por nuestros mayores, en los que participen en su ejecución, seguimiento y evaluación con el fin de encontrar los caminos más adecuados para un envejecimiento saludable y autónomo.

A tales efectos parece conveniente proponer la creación de redes de experiencias que permitan el intercambio de investigaciones y de realizaciones con el fin de avanzar en el diseño de planes de actuación sólidos adecuados a las necesidades de las personas que viven en zonas rurales.

BIBLIOGRAFÍA

- Alustiza, A. y Pérez Díaz, J. (2005). *Los mayores en la Encuesta sobre Discapacidades, Deficiencias y Estado de Salud, 1999*, Boletín sobre envejecimiento, n. 14, Observatorio de personas Mayores 2005, p. 7
- Angelats, J., Franco, C., Monreal, P. y Vilà, A. (2002). Una experiència d'atenció a la gent gran en una zona rural. Revista de Girona, n. 213, julio-agosto, pp76-83
- Borja, J. i Castells, M. (1997) Local y Global. La gestión de las ciudades en la era de la información, Edit. Taurus, pags. 235-247
- Bradshaw, J. (1983) define en su trabajo *Una tipologia de la necesidad social* (Instrumentos de prospección, n 1, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1983), la necesidad experimentada como la carencia subjetiva y la expresada como la necesidad experimentada puesta en acción.
- Consell Comarcal de l'Alt Empordà (2005). Catálogo de servicios comarcales publicado en *El consell comarcal al servei de les persones i del territori*, Figueres.
- Decreto 284/1996, de 23 de julio, de regulación del Sistema Catalán de Servicios Sociales.
- Decreto 92/2002, de 5 de marzo, por el cual se establecen la tipología y las condiciones funcionales de los centros y servicios sociosanitarios y se fijan las normas de autorización.
- Decreto Legislativo 4/2003, de 4 de noviembre, por el cual se aprueba el Texto refundido de la Ley de la organización comarcal de Cataluña.
- Guia, J. y Tubert, C. (2004) . «Estudi d'avaluació del pla pilot d'atenció a la gent gran als municipis de Garriguella, Rabós i Vilamaniscla. Fundació Mare de Déu del Camp, document no publicat, Mayo 2004.
- GENERALITAT DE CATALUNYA, Departament de Benestar Social. (1986). PROGRAMA VIURE EN FAMILIA. El Programa tiene como objetivo facilitar, mediante una ayuda económica, el mantenimiento de la persona con dependencia en su propio entorno social y familiar habitual respetando la voluntad de permanencia en su domicilio. Para ampliar la información ver: <http://www.gencat.net/benestar/icass/vf/>

- IDESCAT, los datos referentes a Cataluña y España corresponden a 2003 y los de la Unión Europea a 2001.
- IMSERSO. (2000). Las personas mayores en España, Informe 2000, Observatorio de personas mayores, Vol. I, pp. 59 y 60.
- IMSERSO. (2002). Las personas mayores en España. Informe 2002, Madrid, p. 65.
- IMSERSO, 2005. Atención a las personas en situación de dependencia en España. Libro blanco, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales,
Ley catalana 22/2000, de 29 de diciembre, regula la acogida de personas mayores.
- Marquez, V. y Pomar, F.J. (2002) «La planificación en Servicios Sociales», en T. Fdez. García y A. Ares (2002) Servicios Sociales: Dirección y Gestión. Alianza Universidad, Madrid, pp.57-71.
- Sánchez Alonso, M. (2004). *La participación. Metodología y practica*, Madrid: Editorial Popular., p. 28.
- Vilà, A: Normativa autonómica para personas mayores, en Martínez Maroto, A (coord.) (2001). *Gerontología y derecho*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, S.A. pp. 25 y ss.
- Vilà, A (1997). *La organización comarcal de Cataluña: aplicación a los servicios sociales*, *Revista Area Social*, n. 0, Cuenca: Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo Social de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 51 -77.

EL GRUPO OPERATIVO GESTOR MULTIDISCIPLINARIO. UNA ESTRATEGIA PARA EL ESTUDIO DE LA VEJEZ EN EL MEDIO RURAL

*Catalina Cervantes Ortega¹
Idalia Illescas Nájera²*

Introducción

Actualmente por la manifiesta transición demográfica que vive México, presente en los ámbitos urbanos y rurales, los comportamientos sociales ante el envejecimiento poblacional, así como el de los individuos que protagonizan este proceso, requieren que los estudios sobre la vejez se revitalicen y adquieran nuevos vínculos en un contexto caracterizado por la imposición de modelos de desarrollo económico, que no toman en cuenta las particularidades y singularidades de los grupos sociales que tejen y construyen sus identidades.

El modelo económico neoliberal que el gobierno mexicano comenzó a adoptar en los ochenta ha tenido un impacto negativo en la calidad de vida de los campesinos, ejidatarios y en la comercialización de los principales productos agrícolas que originaron la reducción de sus ingresos, lo que a la vez se expresa en una disminución del nivel de vida. Más del 75% de las familias campesinas carece de cualquier clase de prestaciones sociales. Las inversiones en infraestructura rural disminuyeron en más del 80% entre los años 1982 a 1999, lo cual ha implicado mayor pobreza y menor producción agropecuaria y, obviamente, mayor dependencia alimenticia. Como consecuencia, en los ejidos y comunidades

¹ Facultad de Nutrición, Zona Xalapa. Médicos y Odontólogos s/n. 91100, Xalapa, Ver., tel y fax (228) 8153421. Correo electrónico: cervantes_caty@yahoo.com.mx.

² Facultad de Medicina, Zona Xalapa., Médicos y Odontólogos s/n. 91100, Xalapa, Ver., tel y fax (228) 8153443. Correo electrónico: idaliaillescas@hotmail.com. Integrantes del Cuerpo Académico «Nutrición, Salud y Educación». Facultad de Nutrición zona Xalapa. Universidad Veracruzana.

agrarias se observan bajos niveles de bienestar, de los 2.5 millones de viviendas particulares habitadas, apenas el 46% cuenta con agua entubada, 16.5% con drenaje, 65.9% con energía eléctrica, 17.6% con techos de lámina de cartón, de estas, más del 50% cuenta con piso de tierra y un 59% de las familias vive en dos cuartos o menos (INEGI, 2005).

En México, la dispersión de la población rural continúa siendo una característica de su distribución territorial. En el año 2000 1.4 millones de personas, que corresponde al 19.8% de la población, habitaban en 20,197 localidades con menos de 500 habitantes. La mayoría de los casos se trata de asentamientos de difícil acceso que representan un desafío para la dotación de infraestructura, servicios y equipamiento básico. Según datos del INEGI, la población rural supera el millón de habitantes en sólo nueve entidades federativas, que en conjunto concentran el 63.0% de la población rural del país. Al estado de Veracruz le corresponden 2.8 millones de habitantes o sea el 15.0% de la región del Golfo. Esto quiere decir que el 60 por ciento de la población rural podría concentrarse en el año 2030 en tan sólo ocho entidades federativas, como son, Chiapas, Veracruz, Oaxaca, Puebla, Guanajuato, Estado de México, Guerrero y Michoacán.

El estado de Veracruz ocupa el tercer lugar en población envejecida en México, después del Distrito Federal y el Estado de México, ya que cuenta aproximadamente con 600 mil personas mayores de 60 años y como se señala anteriormente, el segundo lugar en población rural, con 4 de cada 10 veracruzanos que habitan en estas zonas en localidades con menos de 2,500 habitantes. Según las proyecciones del INEGI, para el año 2050, Veracruz verá incrementar su población anciana con más de dos millones, por lo tanto, se calcula que el porcentaje de ancianos será de 31%, es decir, uno de cada tres veracruzanos será anciano.

Los problemas asociados al proceso de envejecimiento en el medio rural y la percepción de apoyo y de bienestar por parte de los ancianos y ancianas, están relacionados con las condiciones de la pobreza, soledad y abandono que agudizan su estado de salud. Así tenemos que al panorama demográfico y económico se le agregan las condiciones de salud y de la calidad de vida de esta población. El concepto de calidad de vida alude a un sentimiento de bienestar psicofísico y socioeconómico, y para su

evaluación, deben tenerse en cuenta los factores personales como: satisfacción con la vida e independencia, factores socioambientales, redes de apoyo, participación social, servicios sociales y de salud. En relación a la salud, 40 de cada 100 veracruzanos son derechohabientes de servicios médicos otorgados por instituciones públicas o privadas. Así mismo, se reconoce que el 75% de los ancianos carece de pensión, 30% son analfabetos y una cuarta parte trabaja en la economía informal.

En el ámbito laboral los ancianos que todavía trabajan obtienen ingresos menores a un salario mínimo. Sólo el 1.4% realiza trabajos o empleos de muy baja productividad, generalmente en la agricultura y dentro del sector terciario, se afirma que más de la mitad de los ejidatarios, el 59% supera los 50 años y un 28% tiene más de 65 años, entre los cuales hay una proporción mayor de mujeres. 61% de ellas rebasa los 50 años de edad y 27.7% tiene más de 65. Por otro lado, alrededor de un 45% de ejidatarios se ven en la necesidad de emigrar hacia las ciudades cercanas, al norte del país, a Estados Unidos y Canadá, conformando el sector de servicios y del ejército de jornaleros agrícolas, respectivamente (Vázquez, F. 2003).

México, como otros países en desarrollo que presentan cambios demográficos hacia el envejecimiento poblacional, se enfrenta a la problemática de la insolvencia e incapacidad dentro de sus sistemas sociales, económicos, de salud y seguridad social, para atender la creciente población de adultos mayores. Lo anterior significa que estos sistemas tendrán un tiempo menor para la planeación de la construcción de los procesos, espacios e infraestructuras para hacer frente a una nueva realidad en las demandas sociales, que junto con los problemas no resueltos relacionados principalmente con el subdesarrollo pueden llevar a nuestro país a una crisis sociodemográfica.

Después de analizar el contexto que envuelve a la vejez y el envejecimiento, podemos vislumbrar que en México y particularmente en el estado de Veracruz se requiere de la participación de instituciones y organizaciones en los diferentes ámbitos sociales dedicados a la atención de este sector poblacional, ya que la complejidad de las contradicciones y problemas sociales exige la búsqueda de otras alternativas donde las ciencias y disciplinas del conocimiento, de igual forma aporten sus enfoques para encontrar las soluciones.

Por lo anterior y para los fines de la investigación «Calidad de vida de los adultos mayores en una zona rural del estado de Veracruz», se propone la formación de un Grupo Multidisciplinario como una estrategia para el estudio de la vejez y el envejecimiento en el medio rural que podrá resolver las problemáticas que resulten del diagnóstico participativo, así como conjuntar acciones, métodos y recursos en un tiempo y espacio determinados.

Metodología

La presente investigación se propone de carácter cualitativo, apoyada en la Investigación Acción Participativa (IAP) y el Método Etnográfico. De hecho, esta concepción metodológica no se trata de una opción epistemológica, una teoría, una metodología o una técnica particular. Empíricamente observamos que profesionales de ciencias y técnicas variadas participan de forma habitual en el abordaje de problemáticas con un enfoque multidisciplinario, pero sus resultados son parciales, principalmente en la práctica profesional, esto hace que en la mayoría de las investigaciones no se logre el éxito propuesto.

La estrategia metodológica será el Grupo Operativo Gestor Multidisciplinario (GOGM en lo sucesivo), dado las características de sus integrantes, el cual se origina a partir de las particularidades del Grupo Operativo Gestor de Pichón Rivieré y de la Multidisciplinariedad. La característica de este es el concepto «multidisciplinariedad», que plantea una relación que puede estar dada por aportes o préstamos de métodos y conocimientos de una disciplina a otra, por la subordinación o por la suma de conocimientos enunciados a partir de una y otra disciplina (lo que algunos llaman relación de disciplinas). Cada especialista por separado precisa sus áreas de estudio e intervención así como sus métodos de trabajo, atendiendo a criterios disciplinarios, posteriormente se comunican unos a otros sus avances y resultados. En el mejor de los casos se definen en común metodologías generales para tratar un tema o problema y luego cada disciplina por separado, procede a precisar el momento de su intervención (Castro, M. 1999), así como la sistematización de

cada una de las experiencias disciplinarias, que darán como resultado la formación de nuevas teorías y metodologías con el fin de beneficiar al grupo poblacional.

Precisamente y como han puesto de manifiesto los historiadores de la ciencia, una de las características de cada disciplina científica es su actitud imperialista, hegemónica y tradicional hacia otras disciplinas que surgen por necesidades o por carencias formativas y epistemológicas, lo cual conduce en último término a situaciones de conflicto interdisciplinar, antes que a la supuesta colaboración multidisciplinar. Es decir, no ha existido una interacción creativa entre las disciplinas, sino un intento desde cada una de ellas por separado, por abarcar todos aquellos aspectos ajenos que pudieran parecer de interés, para ofrecer un *corpus* más acabado de la propia disciplina denominado especialización.

Los integrantes de un GOGM deben estar asociados a un ejercicio profesional que resulta de un acercamiento comprometido a la realidad particular de nuestro país, lo cual ha hecho posible encontrar en la historia y la singularidad de cada contexto, la ubicación y obligación profesional. Su práctica no se concreta simplemente al diagnóstico del fenómeno ni tampoco a sus causas. Cada uno de ellos está obligado a no detenerse en la fase diagnóstica; antes bien, a partir de esta, se debe avanzar hacia el diseño e instrumentación de un cuerpo de medidas tendientes a reducir las consecuencias negativas, que para el individuo, el grupo, las instituciones, la comunidad o la sociedad en su conjunto tengan el hecho constatado y eliminar su presencia futura. Los vínculos con otras ciencias hacen que se perfeccione el trabajo. Illescas, I. (2003).

El planteamiento de esta investigación parte de las siguientes preguntas: ¿las diferentes disciplinas aceptan el enfoque de la multidisciplinariedad?, ¿debemos ocuparnos o no de la multidisciplinariedad como estrategia en los grupos de trabajo?, ¿la multidisciplinariedad daría mejores resultados en la atención de problemáticas relacionadas con la vejez?, ¿la vejez en el medio rural requiere del trabajo multidisciplinario?, ¿el medio rural es campo para los estudios multidisciplinarios?, ¿la multidisciplinariedad como estrategia permitirá conocer la calidad de vida de los adultos mayores? Creemos conveniente comprobar si un grupo multidisciplinario es pertinente para abor-

dar el estudio de la vejez y el envejecimiento, así como su calidad de vida y específicamente en el medio rural. Consecuentemente, si a partir de este enfoque se obtienen mejores resultados se podrá demostrar que los estudios multidisciplinarios son una estrategia para adquirir conocimientos más profundos no sólo sobre la vejez y el envejecimiento en el medio rural, sino de cualquier otra problemática social detectada.

El estudio de la vejez hasta estos momentos se ha abordado desde diferentes disciplinas sin que se haya propuesto estudiarla y atenderla tal como se requiere, ya que es un problema multidimensional que avanza y rebasa las posibilidades para la atención social, porque las necesidades de nuestra población envejecida demandan de la atención y la concientización de profesionales congruentes con nuestra realidad social.

El trabajo de investigación se inició a partir de una serie de tareas previas y específicas, ya que éste se desarrolló tomando en cuenta intereses comunes y problemáticas sociales emergentes observadas, como lo es el envejecimiento. Una de las tareas más importantes dentro de la IAP es la formación de los grupos de los investigadores y de los investigados. Un concepto de grupo puede ser cualquier clase de asociación en la que los miembros se reúnen con el fin de llevar a cabo una acción para el mejoramiento de las condiciones de vida en el medio, o se constituyen porque deciden reunirse en torno a una acción y a su correspondiente investigación, este concepto junto con la participación comunitaria son el punto medular de la investigación-acción-participativa.

En este escenario, un grupo multidisciplinario facilita y posibilita reordenar, sistematizar y aportar un conjunto de criterios, presupuestos y enfoques que contribuyen al estudio de la vejez y su contexto, análisis e interpretación de las nuevas realidades, para transformarlas mediante sus propuestas de alternativas conceptuales y metodológicas. Uno de sus objetivos es la construcción de la teoría a través de la praxis o desde la construcción de la praxis, la teoría.

El estudio trata de conocer las características que definen la calidad de vida de los adultos mayores en el medio rural veracruzano. La estructura propuesta para el desarrollo del proyecto es la siguiente: 1) La formación del Grupo Operativo Gestor Multidisciplinario, 2) Etnografía de

la comunidad a estudiar, 3) Reconocimiento de redes sociales y familiares, 4) Diagnóstico participativo, 5) Programas, 6) Implementación de acciones, 7) Gestiones, 8) Sistematización como proceso y fin, 9) Resultados y 10) Sustentabilidad.

En este artículo reporta la formación del Grupo Operativo Gestor Multidisciplinario como estrategia para el trabajo de campo, el cual se define como grupo de aprendizaje o como personas que se reúnen alrededor de un objetivo común. Está conformado por profesionales de diferentes disciplinas: a) antropólogo social, b) psicólogo comunitario, c) nutrióloga, d) médico cirujano, e) cirujano dentista, f) ingeniero bioquímico en alimentos, g) enfermera, h) ingeniero agrónomo y i) químico clínico. Se tomaron en cuenta los siguientes aspectos:

- Disciplina de origen y experiencia profesional.
- Interés profesional y personal para desarrollar trabajos relacionados con la vejez y el envejecimiento.
- Afinidad para realizar trabajos comunitarios, con los miembros del equipo y/o con otros profesionales que simpaticen con el tema a tratar.
- Disposición para realizar trabajo social.

El GOGM propone la posibilidad de colaboración y cooperación en un sentido estrictamente metodológico y teórico, para luego concentrarse en un aspecto más pragmático, con el fin de obtener una institucionalización de los esfuerzos de cada uno de los integrantes. También concensuar que ningún conocimiento es superior en valor a otro, permitir una interpretación más clara de la acción social, apoyada por la participación comunitaria, considerada como un medio no como un fin. La participación comunitaria tenderá a ser mayor en la medida en que el proyecto de desarrollo resuelva necesidades directas básicas de la comunidad y será menor o nula, si el proyecto apunta hacia menores prioridades o hacia fines exógenos a la misma comunidad (Illescas, I. 2004).

Para el desarrollo del trabajo de campo se consideró crear espacios de reflexión individual y grupal semanalmente, con el fin de analizar la información obtenida, de mantener la cohesión y evitar el conflicto en el

trabajo grupal, ya que este representa un alto grado de complejidad en su alcance teórico, en sus características organizativas, sus dinámicas y técnicas que impactan en la formación y capacidad de servicio de quienes quieren o desean participar en tareas de carácter comunitario.

Al final de cada etapa planteada en la investigación cada integrante presentará un informe de actividades y de resultados, se autoevaluará de acuerdo a los criterios previamente acordados y presentará propuestas para mejorar su participación, de esta manera se retroalimentará el grupo, lo que elevará la calidad en el desempeño multidisciplinario.

La idea es, entonces, trabajar con y para la comunidad de adultos mayores, lo que significa redefinir el objeto y el método, revisar la teoría, y de acuerdo a las necesidades de desarrollo del proyecto, el rol de los profesionales dentro del grupo multidisciplinario irá variando según sean las habilidades y creatividad de los investigadores.

En todo grupo hay miembros de diverso status, unos de rango superior y otros de rango inferior y a cada status corresponde un rol, es decir, un determinado comportamiento en presencia de otros. El rol de cada uno de los profesionales de un grupo investigativo debe ir variando, ya que depende del proceso de aprendizaje continuo y recíproco, mismo que beneficia a la comunidad e implica responsabilidad de investigar, analizar y reflexionar para transformarse a sí mismos y a la realidad a través de la construcción del conocimiento, que es originado por la identificación de problemáticas.

En el GOGM, el estatus y el rol está determinado de acuerdo a la disciplina y tarea a desarrollar, es decir, varía según las etapas de avance de la investigación, cada integrante al cambiar su rol se convierte en un colaborador efectivo que también puede desarrollar habilidades que hasta ese momento le eran desconocidas al descubrir que su rol, se puede concebir como el de un practicante reflexivo-generativo, lo cual es una combinación del practicante reflexivo y del teórico generativo. El primero es un interventor que intenta contribuir al bienestar humano a través del intercambio entre el uso y la generación del conocimiento, visto en una relación transaccional; el segundo se propone, a través del desarrollo teórico, contribuir al bienestar humano guiado por un conjunto de valores. Si el investigador no desempeña su rol de la forma esperada, se corre

el riesgo de afectar el desarrollo y resultado de la investigación. Este rol es acorde a la estrategia de la investigación-acción, la cual es un ciclo generador de conocimiento que comienza y culmina con la práctica, y que a lo largo del proceso emplea de manera sistemática la investigación y la reflexión.

Este tipo de grupos puede ser tan diferente, como diferentes sean las disciplinas que lo conformen. De acuerdo a los resultados de la etapa de diagnóstico participativo es probable que se incorporen investigadores de otras disciplinas necesarias para atender nuevas problemáticas. Como la investigación propone la acción, esta se puede reforzar con investigadores externos según sean las necesidades del proyecto. Lo anterior es una de las ventajas de emplear la Investigación Acción Participativa.

Esto nos permitirá conocer y analizar la problemática de la calidad de vida en los adultos mayores del medio rural veracruzano desde diferentes perspectivas profesionales que nos aportarán los diversos aspectos tanto objetivos como subjetivos a partir de sus historias de vida, sus hábitos y costumbres alimenticias, sus procesos de salud y enfermedad, la percepción de su medio ambiente, la participación social y el manejo de sus recursos para alimentar su vida y reproducir su cultura.

Lo anterior apunta asumir que para el estudio de la vejez debe contemplarse a la comunidad como una totalidad, sin lo cual sería difícil no sólo el análisis de esta problemática sino también conocer los antecedentes históricos de los individuos y grupos sociales, al focalizar el tema objeto de indagación. En esta concepción metodológica, se revela también la dinámica que se establece entre lo general (comunidad) y lo particular (adultos mayores).

A la par de elaborar una concepción acerca de cuáles han de ser las dimensiones y variables para el conocimiento de la realidad como totalidad, esta investigación ha de contemplar los paradigmas, enfoques, perspectivas metodológicas y métodos que sostendrán el estudio de su objeto de investigación desde la multidisciplinariedad y emplear aquellas herramientas, que le faciliten una mejor comprensión de los fenómenos sociales.

Contexto o población

El trabajo científico se desarrolla en el Municipio de Naolinco de Victoria, Veracruz, ubicado en la zona centro montañosa del estado, en las estribaciones de la Sierra de Chiconquiaco. Está regado por el río Naolinco, tributario del río Actopan. Su clima es templado-húmedo con una temperatura promedio de 16° C. De acuerdo a los resultados que presenta el II Censo de Población y Vivienda del 2005, el municipio cuenta con un total de 18,885 habitantes. El Espinal, es una de las 42 comunidades rurales que pertenecen a este municipio, en ésta viven aproximadamente 1,866 habitantes, dedicados en su mayoría a las actividades relacionadas con el campo. La producción agrícola está basada históricamente en la siembra y cosecha del café y el maíz; últimamente a consecuencia de su bajo valor en el mercado y a la cercanía al Ingenio de la Concepción ha hecho que sean sustituidos por la caña de azúcar. Muy pocos pobladores se dedican a la ganadería en pequeño, ya que los productos son consumidos en el mismo poblado.

Como en muchas de las localidades rurales del estado, en esta población existe la migración, varios jóvenes (hombres y mujeres) han salido de sus hogares dejando a sus padres o cónyuges al cuidado de los hijos, algunos han regresado, pero en su conjunto dejan sus familias.

En El Espinal se observa un incremento en las personas mayores de sesenta años que alcanza un 22.66% de la población total, en su mayoría son campesinos dedicados al cuidado de sus tierras, pocos son pensionados de instituciones gubernamentales, las mujeres se dedican principalmente a las labores del hogar y al cuidado de sus descendientes, su contribución al gasto diario es por medio de la venta de animales de granja y comida regional. El 100% de la población de El Espinal profesa la religión católica. Tanto hombres como mujeres colaboran y participan en actos religiosos y en la práctica del culto.

Últimamente se formó el grupo de Adultos Mayores de El Espinal con el fin de recibir beneficios, información y capacitación para esta etapa de la vida. Está integrado por 73 ancianos, de los cuales 65 son mujeres y 8 hombres, entre los 60 y 83 años de edad. Este grupo poblacional presenta carencias palpables de atención, ejemplo de la problemática que

está viviendo actualmente nuestro país. Por lo tanto, las investigaciones dedicadas al estudio de la vejez y el envejecimiento requieren de un grupo multidisciplinario de académicos e investigadores interesados en estudiar sus necesidades y problemáticas, ya que esta etapa de la vida necesita de la participación y conocimiento de las diferentes especialidades dedicadas a este tema.

Resultados

De acuerdo a la definición de Castro sobre la multidisciplinariedad, en nuestra experiencia podemos puntualizar que el GOGM utilizado como estrategia favorece metodológicamente a la investigación, ya que las diferentes disciplinas que participan en este grupo establecen vínculos epistemológicos, heurísticos y axiológicos, desde los cuales se originan nuevas propuestas que pueden ayudar a conocer la complejidad de la vejez y el envejecimiento. En este ejercicio pudimos comprobar que con la participación de profesionales de diferentes disciplinas aplicadas para el estudio del envejecimiento se visualiza y se amplía la posibilidad de encontrar mejores resultados desde diferentes enfoques.

Al GOGM lo caracterizan las trayectorias académicas, las experiencias profesionales, así como las historias de vida a nivel personal, el interés de cada uno de ellos esta marcado por la experiencia personal, en la convivencia y cuidado con los adultos mayores, lo que le otorga su identidad. Este equipo de trabajo se origina dentro de una entidad educativa de nivel superior, ya que quienes participan son investigadores y académicos de la Universidad Veracruzana de diferentes áreas del conocimiento, con apoyo de alumnos en formación, de los niveles de licenciatura y maestría, que acordaron trabajar conjuntamente en la temática del envejecimiento en el medio rural. Las reglas y las normas definidas para el equipo se establecieron de acuerdo a los aspectos axiológicos de las diversas disciplinas que participan y a la legislación universitaria vigente, con el fin de obtener mejores resultados.

Los integrantes del GOGM, acordaron realizar una dinámica de integración en donde se identificaron y aportaron las características que se deben tener:

- Interés.
- Ética.
- Participación.
- Cohesión.
- Pertenencia.
- Identidad.
- Liderazgo.
- Habilidad.
- Responsabilidad.
- Iniciativa.
- Creatividad.
- Conciencia del trabajo y alcances.
- Compromiso con el proyecto.
- Compromiso social.
- Capacidad transformadora.

Otra aportación útil del trabajo como GOGM es que:

- Se obtienen puntos de vista más completos.
- Se pueden confrontar realmente los análisis y las estrategias de acción.
- Se diversifican las acciones y se amplía la cobertura de la población.
- Se protege y refuerza de cierta manera la investigación.
- Hay mayor coordinación entre las disciplinas.
- Se motiva la participación interna y externa.
- Se propician la enseñanza y el aprendizaje.
- Se actúa como miembro de una comunidad científica, pues la investigación forma parte de un proyecto de investigación académica.
- Los investigadores son gestores ante la comunidad estudiada en la búsqueda de recursos para desarrollar la investigación, pero también son iniciadores de estudios probables en otros campos.

- Permite la integración de estudiantes en formación de diversas disciplinas.
- Busca la validez ante la comunidad científica ya que por lo general, los trabajos comunitarios no son legitimados por la academia y mucho menos financiados.
- Se obtiene una actitud consciente ante lo que se aprende.
- Se desarrolla una posición reflexiva.
- Se construyen destrezas y habilidades.
- Se favorece la vinculación con diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

Mientras más grande y complejo sean la problemática a estudiar y el contexto donde se desarrolle la investigación, más importante será contar con un grupo multidisciplinario que trabaje la investigación-acción, esto favorece la colaboración en conjunto, también depende de los medios tanto económicos como técnicos y del tiempo disponible para el desarrollo de la misma, pues cabe la posibilidad de que surjan situaciones de riesgo que influyan en la obtención de resultados.

Los riesgos del GOGM pueden ser:

- El autoritarismo.
- La manipulación.
- El poder.
- La dominación.
- La intolerancia.
- La indiferencia.
- La deserción.
- La rivalidad.
- La competencia negativa.

Por medio de espacios de reflexión y de dinámicas grupales los integrantes del equipo analizaron el desarrollo del GOGM para evitar los riesgos arriba mencionados y tomaron decisiones que fueron favorables tanto en lo individual como en lo grupal.

En estas reuniones los investigadores, docentes, técnicos y/o promotores que participaron en esta etapa del proyecto, aportaron su capacidad teórica y metodológica, sus habilidades y creatividad para la realización del trabajo, en estas se llevó a cabo la sistematización de las experiencias y se analizaron desde un enfoque multidisciplinario de tal forma, que los resultados en cada etapa son consensuados y revisados.

La comunicación para el GOGM y el desarrollo de la investigación se convirtió en un proceso dinámico de interrelación a diferentes niveles: grupal e interpersonal, siendo algo importante e indispensable, independientemente de las diversas disciplinas de origen de los integrantes del grupo, pues se unificaron criterios epistemológicos y metodológicos, así como fue necesario utilizar diferentes canales y medios para la misma, ya que como cada uno de los integrantes labora en espacios físicos diferentes, fue necesario establecer estrategias de tiempo y forma para establecer contactos más frecuentes. Se realizaron sesiones de trabajo presenciales y electrónicas; intercomunicación vía telefónica y de mensajería.

Comentarios

La formación de un Grupo Operativo Gestor Multidisciplinario (GOGM) facilita el trabajo y desarrollo de una investigación, ya que su característica principal es que los integrantes representan una disciplina diferente que puede contemplar en su quehacer profesional el estudio de las problemáticas poblacionales, además que personalmente su interés se inclina a conocer, analizar y crear teorías que respondan a las necesidades de una sociedad por compleja que esta sea. El trabajo multidisciplinario, además de ser un ejercicio poco frecuente en una investigación, permite que los perfiles así como el rol que cada uno de los profesionistas tiene en las etapas de la misma, se destaquen y jueguen un papel muy importante. Evidentemente sus habilidades, destrezas y especialidades son significativas para el desarrollo de las diferentes tareas. En la planeación y organización de las diversas actividades el grupo debe conocer específicamente en que fase de la investigación se necesita la colaboración de cada una de las especialidades, esto con el fin de que los

resultados vayan lográndose en los tiempos programados. De esta manera en los espacios de reflexión, el grupo investigador se fortalece al observar que se van alcanzando los objetivos en tiempo y forma, lo que permite mantener la pertenencia, la cohesión y la identidad del grupo para alcanzar las metas y los objetivos establecidos.

Para la investigación «Calidad de vida de los adultos mayores en una zona rural del Estado de Veracruz», el Grupo Operativo Gestor Multidisciplinario ha sido una práctica enriquecedora, en lo profesional y en lo personal como lo han manifestado sus integrantes, ya que se comprueba que la suma de conocimientos, experiencias e intercambios metodológicos de una y de otra disciplina, benefician el trabajo grupal y el científico.

Web-grafía.

1. [http:// www.paho.org](http://www.paho.org). Organización Panamericana de la Salud. Perfiles de país. México. Situación general de la salud y sus tendencias. 1995.
2. <http://www.136.142.158.105/Lasa> Mcs. Lourdes Pérez Montalvo. Proyectos comunitarios, cultura y participación. 2001.
3. <http://www.ifad.org>, 2002. Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola. Programa FIDA México. Revisado, Octubre 2006.
4. <http://www.fundominkachorlavi.org>. Luís González. Sistematización de las experiencias acciones creativas.
5. <http://www.conapo.gob.mx/micros/anciano/adultmay.xls>.-Consejo Nacional de Población. CONAPO. En: Índices demográficos para adultos mayores. Revisado, Octubre, 2006.
6. <http://www.inegi.gob.mx>.- Estadísticas a propósito del día internacional de las personas de edad. México, D.F. 1° de Octubre de 2003. Revisado Octubre 2006.

PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA VIUDEDAD EN LA VEJEZ. EL CASO DE LOS ADULTOS MAYORES VIUDOS EN ESPAÑA

*Pedro Sánchez Vera*¹

I. Introducción

La viudez es un acontecimiento trágico, complejo y generalmente inesperado, máxime cuando sobreviene en adultos mayores. Es uno de los grandes *seísmos vitales* a los que se ve sometido el sujeto teniendo efectos en muchos casos traumáticos, pues se trata de afrontar la muerte de un ser querido fuertemente entreverado en la personalidad individual. Cuando este acontecimiento deviene en la vejez la situación se torna especialmente disruptiva.

A pesar de la proliferación de estudios sobre vejez, el interés directo que se ha dispensado a la viudedad es relativamente escaso, máxime si tenemos en consideración las importantes transformaciones que este acontecimiento genera en la persona mayor, la cual suele ver alterada su vida cotidiana, viéndose frecuentemente obligada a reajustar sus procesos y mecanismos de inserción social.

La proliferación y efervescencia de los estudios sobre vejez y el envejecimiento de los últimos años, han favorecido distintas aproximaciones a la problemática de la viudedad, a través de estudios e informes (v.gr: IMSERSO 2000 y 2002, SECOT 1995 y 2.001) o al abordar problemáticas diversas asociadas a la vejez. Los estudios sobre vejez en España, han incidido en el asunto desde la perspectiva de la situación que acompaña a las personas mayores viudas, en general para dar entrada a la situación de soledad, de precariedad económica y de vulnerabilidad social a la que frecuentemente se ve sometidas estas poblaciones tras la

¹ Catedrático de Sociología de la Universidad de Murcia. España

pérdida del cónyuge. En los estudios sobre vejez en España han sido frecuentes las referencias a la viudedad. Entre estos estudios merecen ser destacados los ya referidos informes del IMSERSO así como los del Centro de Investigaciones Sociológicas de España (v.gr: CIS: Estudios números 2.117, 2.072, 2.224, 2.291 y 2.279).

Dentro de los procesos de transformación de las formas de convivencia, la reducción en el tamaño medio de los hogares y la heterogeneidad de estos son algunas de las características más sobresalientes. Referido a la población viuda en España cabría destacar básicamente: La elevada presencia de la viudedad como estado civil y como característica personal hegemónica, es patente sobre todo en dos tipologías de hogares: Los hogares unipersonales son la forma de convivencia preeminente entre la población viuda en España, seguida de los hogares monoparentales. Faltan estudios que profundicen en la relación entre viudedad y la constitución del hogar monoparental, así como el tiempo de vida en soledad en la que llevan las personas mayores viudas tras la muerte del cónyuge así como las dificultades de adaptación. No se trata de un hecho baladí, pues estamos caracterizando a una población viuda y mayor, que vive en soledad, y que se muestra económicamente en situación de riesgo (económico principalmente), sobre todo en el caso de los hogares monoparentales. Así soledad y fragilidad económica, van a ser determinantes en la vejez viuda.

Un asunto que ha sido abordado últimamente es el de la continua necesidad de reconceptualizar el estatus de la pareja en las sociedades pos-modernas, a efectos de comprender las diferentes implicaciones de la viudedad en función del género. Esto es, los diferentes efectos de la viudedad entre hombres y mujeres, al igual que también tiene efectos diferenciales en el divorcio, en las nuevas formas de relación (v.gr: vivir juntos pero separados o «Living Apart Together»), e incluso en las relaciones entre personas del mismo sexo (Arber, Ginn y Davidson 2.003).

Por otro lado, a la hora de estudiar las distintas clases de soledad residencial en los mayores se pueden establecer varios grupos:

El grupo más numeroso de mayores que forman parte de la vejez solitaria está compuesto por las personas viudas. En este grupo están de un lado los mayores que ingresaron en la soledad residencial tras perder

a su cónyuge teniendo ya emancipados a todos sus hijos. De otro lado están los que tuvieron una vejez más prematura y que se vieron al frente de un hogar monoparental en el caso de tener hijos. En este último caso, el acceso a la soledad residencial es producto de la emancipación del último de sus hijos (en el caso que tuvieran varios). Esta circunstancia es cada vez más frecuente que se produzca después de los 65 años de edad. En lo concerniente a los sujetos que enviudaron en edades superiores cercanas a los 65 años o habiendo rebasado dicha edad, un rasgo característico es el brusco tránsito que sufrieron desde la etapa de nido vacío a la soledad residencial, dándose la circunstancia que en la mayor parte de los casos, estas personas en el momento de enviudar ya no cuentan con ascendientes vivos y tienen emancipados a todos los hijos.

Un segundo grupo lo forman las personas mayores que permanecen solteras. Dentro de este grupo estarían a su vez: Los que acceden a la soledad al morir sus progenitores, y los que ya tienen una experiencia dilatada de vida en solitario. Un segundo grupo lo forman los sujetos que habiendo tenido cónyuge, han enviudado, siendo este segundo grupo el más numeroso dentro de la vejez solitaria. Dentro de este grupo están los que llegaron a la soledad por la muerte del cónyuge teniendo emancipados a todos los hijos, los que quedaron viudos antes de la vejez y acceden a la soledad por causa de la emancipación del último hijo, o los que no tenían hijos y acceden a la soledad tras la muerte del cónyuge.

Un tercer y último grupo, de menor, pero creciente alcance entre los mayores de España que en otros países europeos, lo constituyen los separados y divorciados que llegan a los 65 años residiendo solos.

De otra parte, en los estudios sobre la población mayor son frecuentes las perspectivas de género (v.gr. Alber y Gynn 1.996), incidiéndose en general en la problemática de la mujer mayor viuda (v.gr: Alberdi y Escario 1988), en la medida que nos referimos a una población fundamentalmente femenina y con elevadas dosis de vulnerabilidad social en la medida que la situación económica ha venido marcada por la precariedad y la dependencia del marido respecto a la pensión de jubilación. Sin embargo, falta un estudio global y actualizado sobre la situación de las personas mayores viudas en España en la que se integren tanto varones como mujeres. Si bien es cierto que en general, la situación de los viudos

mayores se presenta como menos vulnerable desde el punto de vista económico, pero sin embargo, las diferencias de género en la adscripción de roles dejan al varón mayor en situación de indefensión para afrontar la soledad residencial al tener una mayor dependencia conyugal. Incluso la diferente esperanza de vida que muestran varones y mujeres de la misma edad tras el enviudamiento, es un asunto cargado de contenido sociológico, tal ha sido puesto de relieve por distintos especialistas (v. gr.: Kaprio y Koskenvuo 1987: 283-287). Escaseando, sin embargo, los estudios generales sobre la viudedad y aún más sobre la problemática de la persona mayor viuda.

Otro ámbito frecuente de reflexión sobre la viudez ha sido el de la perspectiva del bienestar social, fundamentalmente en todo lo concerniente a la precariedad económica de las pensiones de viudedad (v.gr: Paniagua 1993, Pérez Díaz 1996, Pérez Ortiz, 1996 y 1998, Salvador 1997, Sánchez Vera y Bódalo 2000, SECOT 1995). De ahí, la importancia de vincular las perspectivas sociológicas sobre la vejez y la viudedad con la sociodemográfica.

Un fenómeno a considerar es el de la nueva viudedad, en la medida que esta se asocia a las nuevas formas de familia. Cada vez es más frecuente entre los expertos hablar de la soledad a la que se de manera creciente se van a ver sometidos los mayores. Así, desde la perspectiva familiar son frecuentes las reflexiones sobre el debilitamiento de la red familiar como ámbito de ejercicio de la solidaridad entre las generaciones (Fukuyama F 2.000). Un asunto que merece un interés creciente entre los expertos en sociología de la vejez es todo lo concerniente a los distintos ámbitos de transición a los que se ven sometidos los mayores. Así, y a modo de ejemplo, son importantes la entrada en la viudez, la transición de la tercera a la cuarta edad, o la pérdida de autonomía residencial (v.gr: Bazo, 1991, 1992, 1996).

De otra parte, como consecuencia de las dificultades para encontrar trabajo por parte de los hijos, está la tendencia a postergar el abandono de estos del hogar familiar, esta circunstancia está incidiendo en muchos casos en el empobrecimiento de muchos hogares cuyo cabeza de familia es un jubilado y en no menos ocasiones una persona viuda. En no pocas ocasiones, este último tipo de hogares –monoparentales generalmente–,

se ven sometido a una manifiesta precariedad económica, cuando no empobrecimiento (Iglesias de Ussel 1998). Así, para algunos expertos, como consecuencia de las dificultades de los jóvenes para independizarse, se está produciendo un adelanto de la herencia que frecuentemente se produce tras el fallecimiento de uno de los cónyuges. Incluso se ha constatado la presencia de «herencias negativas», al apoyar los padres a los hijos, y ante «el descenso del valor de las pensiones (...), la descapitalización que hubieron de soportar para adelantar la transmisión del patrimonio, puede restar independencia económica a sujeto mayor o quedar incluso a merced de la solidaridad filial (Iglesias de Ussel, 1998).

Otro aspecto a todas luces interesante, si lo vemos desde la óptica económica, es el del crecimiento del número de ancianos con cargas familiares. Aunque no tenemos muchas investigaciones al respecto, todo hace indicar que sobre algunos mayores viudos, está recayendo una responsabilidad familiar importante que incluye la crianza de los nietos, y, de forma creciente, el cuidado de sus propios progenitores de muy avanzada edad.

Unos de los grandes problemas que suele ir asociado a la viudedad en los adultos mayores es el de la soledad. La soledad tanto real como el sentimiento de la misma (soledad subjetiva), que tal como hemos señalado en otros lugares están entreveradas (Sánchez Vera 1.993). No es de extrañar pues, éste gran sentimiento de soledad subjetiva que afecta a muchos adultos mayores recién llegados a la viudedad y que lleva distintas estrategias de adaptación a la misma –las vemos más adelante– o a sufrir ciertas patologías de salud física y mental, que tienen su base en el insufrible sentimiento de soledad que soportan muchas personas mayores viudas.

A la hora de conocer los efectos no deseados de la viudedad, es un hecho constatado la falta de ilusión y de ganas de vivir que atenaza a muchas mayores al llegar a este estado. Es por esto que un indicador de interés para conocer el estado anímico de los mayores al llegar a la viudedad es el estudiar las tasas de suicidios de personas mayores viudas. Así, por ejemplo, el estado de viudedad aporta, por ejemplo en el año 2003, el 10 % de los suicidas, porcentaje que es sensiblemente inferior al de los casados o solteros. En relación con su propia población las probabilidad-

des de suicidio de las personas viudas ocupa el segundo lugar después de los separados/divorciados con un 0.083 por mil. El comportamiento de las personas viudas, en relación con el fenómeno del suicidio, rebela que los varones se suicidan más que las mujeres, tres suicidas varones por cada mujer suicida. La evolución de los datos del suicidio en los últimos veinticinco años indica un descenso importante de los suicidas viudos, cuya explicación se encuentra en los cambios mentales habidos en la sociedad española respecto de la «dependencia emocional y económica» de su cónyuges de las viudas especialmente. En cuanto a las edades, no se aprecian cambios importantes en los comportamientos fundamentales del suicidio, incluyendo, la mayor incidencia del suicidio en las personas de 60 y más años de edad.

Entre los problemas de adaptación a la soledad, resulta que entre los mayores viudos, en general, en los últimos años de vida como pareja han disfrutado de una alta satisfacción matrimonial. Son abundantes los estudios que defienden la teoría de que desde una perspectiva cronológica en la ida de la pareja la satisfacción matrimonial sigue una curva en forma de U, comenzando el matrimonio con satisfacción elevada que decrece a medida que aparecen nuevas obligaciones y responsabilidades, y que en los últimos años, al desaparecer las obligaciones laborales y paterno-filiales, el matrimonio vuela a presentar una elevada satisfacción a ambos cónyuges. Aunque también hay autores que hablan de las dificultades de ajuste que se producen en el matrimonio tras la jubilación, en parte relacionadas con la feminización en el uso del tiempo por parte de los varones jubilados. La pérdida del cónyuge no tiene solo un significado personal y afectivo, si no que supone un cambio en las redes sociales que el individuo mantiene como parte de la unidad familiar cambia cuando esta unidad se rompe, o se altera, por la pérdida de uno de los miembros. Con el paso del tiempo, y sobre todo en la vejez, se viven algunas experiencias especialmente duras que suponen una ruptura con su vida anterior. Son vivencias que pueden tener graves consecuencias emocionales para quien pasa por ellas (v.gr: depresión, soledad, pérdida de la autoestima, etc.). La muerte del cónyuge es el acontecimiento más traumático por el que pasan las personas mayores. Cuanto más unida está la pareja, mayor será el impacto emocional de la muerte de uno de

ellos, sin que la presencia de otras personas alivie los sentimientos de soledad y tristeza.

Un asunto muy referido entre los especialistas es el del incremento de las relaciones familiares tras la viudedad. En el caso de la mujer viuda, es frecuente el repliegue hacia la vida familiar, volcándose con los hijos y nietos (v.gr: Bazo 1991 y 1993, Treas 1977). Las relaciones entre hermanos adultos no es un hecho que goce del interés de los sociólogos, sin embargo en el caso de los mayores solos, merecería ser abordado con más atención, pues todo hace indicar que durante la niñez y la adolescencia los contactos entre hermanos son frecuentes por la obligada convivencia en el hogar pero a partir del matrimonio y la entrada en el trabajo, los contactos entre hermanos se ven sometidos a un cierto distanciamiento, que en la madurez y en la ancianidad deviene en un recuento por razones diversas, bien sea porque disponen de más tiempo, porque se apoyan más o simplemente porque deben resolver problemas comunes tales como el patrimonio, o el cuidado de algún progenitor. La jubilación y sobre todo la viudedad acercan de nuevo a los hermanos (Rosenmary y Koekeis 1963). En este caso las diferencias de género son importantes, pues suelen ser las hermanas las que se suelen ocupar más de los padres y de los hermanos viudos. Con todo, mientras en el pasado era frecuente la existencia de una hermana soltera que se dedicaba casi en exclusiva al cuidado de sus padres mayores, en la sociedad moderna con la alta ocupación de la mujer, se buscan sistemas externos o nuevas formulas para potenciar la participación de la familia y de los hermanos en el cuidado de los ancianos.

Referido al repliegue de la persona mayor viuda respecto a la familia, es posible que la mayor disponibilidad de tiempo y la necesidad de llenarlo afectivamente tras la viudedad, haya tenido unos efectos muy valiosos e incomensurables en las familias españolas, ya que entre otras cosas se produce un reforzamiento del rol de abuelo/a que a todas luces favorece las relaciones familiares y satisface la vida del mayor viudo. Este hecho es en opinión de un experto en sociología de la familia un hecho relativamente desconocido en España pero de indudable trascendencia (Iglesias de Ussel J, 1.996:35).

La cuestión del equilibrio emocional que proporciona al mayor permanecer en el de la familia ante situaciones adversas no puede ser pasada por alta. La atención personalizante al mayor que se produce en el seno de la familia (frente a la que dispensan las instituciones), al igual que el papel identitario que constituye la familia para el sujeto mayor, son factores que no pueden pasar desapercibidos. Como señala Pastor Ramos (2.002: 323-324):

Hay sucesos dramáticos en la vida que pueden romper la continuidad existencial y desintegrar la unidad del yo. Uno de esos sucesos es el encontrarse de pronto solo, después de que hayan muerto alrededor la propia esposa/o y los demás parientes. Cuando una persona ya no puede relacionarse en esta vida con ningún familiar y sólo con amigos, compañeros, asistentes sociales o profesionales, es como si accediera a una existencia distinta, en la que el propio pasado histórico resulta ininteligible para todos los interlocutores. Pues bien, es el contexto familiar el que proporciona al anciano sobre todo al viudo, un soportable sentido de la continuidad vital entre su feliz pasado, su amargo presente y su incierto futuro.

La viudedad, por ejemplo, es un acontecimiento de gran incidencia en la vida del mayor, no tanto ya por la merma de las condiciones funcionales que supone, sino, sobre todo, por la carencia de un apoyo afectivo, por esto, los hijos suelen convertirse en un sistema supletorio de apoyo afectivo para el mayor que accede a esta situación (Pastor Ramos, o.c.: 322). Los estudios de Sociología de la Vejez, desde los más clásicos (v.gr: Morgan 1976: 687-695 y Bazo 2002) revelan, como hemos dicho más arriba, que la familia era el más importante componente de bienestar psíquico y de satisfacción en los mayores.

De igual manera, un asunto abordado entre los expertos es el de las diferentes estrategias con que las personas mayores viudas abordan su nueva situación de soledad, en función de su realidad social objetiva (género, situación familiar y económica, edad y estado de salud principalmente) y de sus actitudes sociales (vejez activa). Encontrándose entre las estrategias más referidas las siguientes: 1º La aceptación de la viudedad ante la necesidad de continuar con la vida propia (Iglesias de Ussel 2001). 2º El establecimiento de relaciones a través de visitas, viajes y

contactos sociales, principalmente con la familia (Rosenmayr y Koekeis 1963). 3º El consumo de medios de comunicación (Sánchez Vera 2001) y 4º El recurso a la religión (IMSERSO 2002).

De otra parte, una manera de adaptarse y de superar muchos de los problemas devenidos de la viudedad en las personas mayores, es el reestablecimiento de relaciones sociales autónomas, que en muchos casos pueden devenir en la cristalización de relaciones afectivas y amorosas con personas de otro género. De este asunto nos hemos ocupado en otros lugares (v.gr: Sánchez Vera y Bote 2006 y 2007) de un nuevo matrimonio. Tradicionalmente ha habido en nuestras sociedades una visión edadista sobre la vejez que ha llevado a no considerar adecuado, a partir de ciertas edades y estados civiles, el mantener relaciones de amor y sexo con personas de otro género.

El nuevo matrimonio o el mantenimiento de relaciones de noviazgo, es un fenómeno que debe ser tomado en consideración como una estrategia para la viudedad. Hecho que sin duda irá cobrando más cuerpo en el futuro. En el caso de los varones, algunos especialistas (Arber y Ginn 1.996), han puesto de relieve la desigual estrategia de género para conllevar la viudedad cuando esta va asociada a la soledad residencial. Siendo particularmente el varón viudo, el que peor es capaz de desenvolverse en esta situación (López Doblás 2.005).

Sin embargo, el alcance objetivo de esta nupcialidad es muy bajo, por lo que aún no se puede hablar de una estrategia ante la viudedad. En un trabajo referido a España (Sánchez Vera y Bote 2.007) se pone de relieve como las relaciones sentimentales y/o matrimoniales están escasamente arraigadas entre las personas mayores, tal como lo atestigua el hecho de que tan sólo un 3,3% haya iniciado una relación después de los sesenta y cinco años, a pesar de lo cual, más de la mitad afirman conocer a alguien que una vez cumplido los 65 años ha entablado una relación afectiva. En cualquier caso el número de matrimonios en las que intervienen personas de 65 años o más es residual (en torno al 1 %). Cabe decir, con todo, que en general el tema de las relaciones afectivas y amorosas entre personas mayores ha sido escasamente abordado por la sociología o, a lo más, ha sido tratado con cierta distancia como si de un asunto menor se tratara. Askham (1996) señala la escasez de estas inves-

tigaciones, tanto en el ámbito anglosajón como norteamericano, donde lo más que se encuentra es alguna breve referencia a estudios sobre satisfacción conyugal o reparto de tareas domésticas en matrimonios ancianos.

En el caso de España, y a pesar del desarrollo alcanzado por la sociología de la vejez en la última década, el asunto de los amores entre mayores se muestra, ya no sólo poco analizado, sino apenas nombrado. Las relaciones amorosas, el noviazgo y el matrimonio entre mayores como alternativa a la soledad, a pesar de ser mencionado en estudios que han tocado el objeto de nuestra investigación de modo tangencial, se encuentra escasamente abordado incluso desde otros campos de la sociología (familia, género, etc.). Con todo, existe una serie de investigaciones y trabajos que abordan campos muy próximos al de esta investigación, entre los cuales está la soledad de las personas mayores, el noviazgo (Verdú y Ferrándiz, 2004, Iglesias de Ussel 1988) y la nupcialidad en general, los divorciados de distinto género ante el nuevo matrimonio (Sarrible 1996, Ruiz Becerril 1999), las viudas (Alberdi y Escario, 1988) o una amplia y diversificada profusión de estudios dentro de la denominada sociología del género sobre las relaciones de la mujer. Pero han venido quedando fuera temas tales como la situación de los viudos adultos, la de los divorciados de la tercera edad o el asunto que nos ocupa, el amor entre mayores y las segundas nupcias de éstos, como ya han apuntado algunos autores. Así, Askham (1996: 127-140) señala estos asuntos como de gran interés y calado sociológico por dos motivos: a) Porque en ellos puede captarse las actitudes y los discursos sociales que contienen las construcciones sociales hacia la vejez. b) Por la especial concurrencia de circunstancias que acaecen en el sujeto mayor (viudez, soledad, jubilación, dependencia de la familia, necesidad de ayuda, pérdida de referentes...). Estos temas, si bien propios de las personas mayores (65 y más años según la norma convencional), se podrían ampliar a otros grupos de población adulta tales como los sujetos mayores de 50 años, pues estos individuos pueden llevar un lustro, o incluso una década, experimentando algunas de estas sensaciones (Moncada 1984).

En España, los estudios sociológicos sobre los aspectos íntimos de la vida matrimonial o los relacionados con el noviazgo en general son

relativamente escasos. Tradicionalmente, el noviazgo, como forma relacional previa al matrimonio ha sido más bien tratado, al igual que éste, desde la perspectiva antropológica, atendiendo a los rituales que conlleva, antes, durante y en el paso al matrimonio, no siendo escasos los estudios, tanto extranjeros como españoles, relativos a esta cuestión (v.gr: Vicente y Rodríguez 1985). No pueden olvidarse, aun así, las aproximaciones que se han hecho desde la sociología, destacando aportaciones que vienen realizándose desde los años 60, ligadas, entre otras cosas, a la aparición de las primeras encuestas de juventud (Verdú y Ferrandiz, 2003, Iglesias de Ussel 1987).

En concreto, respecto al noviazgo de los sujetos mayores, tal como plantean algunos autores (Kohli, 1988: 367-394), ha llegado el momento de que la sociología preste mayor atención al fenómeno, máxime cuando es creciente el número de personas mayores que acceden a la soledad residencial, las debilidades de la estructura familiar son crecientes para atender a los progenitores solos y el Estado de Bienestar viene demostrando serias limitaciones y debilidades en su capacidad protectora a los mayores.

Diez años después del diagnóstico y la recomendación de Kohli, apareció en la investigación sociológica internacional un artículo pionero, al centrarse exclusivamente en esta cuestión. La socióloga estadounidense María Talbott llevó a cabo durante la década de los noventa un estudio de alcance medio (algo más de sesenta entrevistas) sobre actitudes de viudas de edad avanzada hacia los hombres y el segundo matrimonio (Talbot, 1998).

Para ello, Talbott tomó en consideración diversos aspectos de gran relevancia para conocer qué factores influían en la conformación de dichas actitudes, tales como las características de su primer matrimonio, la salud o el estado económico. De esta forma, se estaba conociendo la dimensión social de un aspecto que hasta entonces sólo había interesado desde la perspectiva clínica de la posibilidad sexual, que aún sigue siendo mayoritaria en el ámbito de la investigación (Bulcroft y Bulcroft 1985, Bulcroft y O'Connor 1986, Bulcroft y Bulcroft 1991, McElhany 1992, Steitz y Walker 1990).

El estudio de Talbott hace hincapié en la escasez de investigaciones sobre el tema en el ámbito de la gerontología social, destacando sobre

todo la existencia de una gran heterogeneidad en la sexualidad de los mayores cuyos factores son desconocidos. Hasta el momento desconocemos qué clase de personas y en qué circunstancias tienen diferentes niveles de interés y actividad relacional con personas del otro género. La autora desglosa en varias categorías las posibles influencias o circunstancias que determinan las conductas afectivo-relacionales de los mayores: generacionales (cohorte), personales y biológicas. De esta manera, Talbott obtiene una serie de conclusiones interesantes sobre las mujeres mayores y sus actitudes hacia las relaciones amorosas, que podemos llamar los postulados de Talbott:

- a) Las viudas que se han casado más de una vez están más interesadas en el segundo matrimonio que las que sólo lo han estado una vez, si bien esta actitud no se materializa en una conducta que conduzca a dichas mujeres a un mayor número de citas con hombres (Bulcroft y Bulcroft, 1991).
- b) Las mujeres cuyos matrimonios han sido más largos están menos interesadas que aquéllas cuyos matrimonios han tenido una duración menor.
- c) Aquellas personas cuyos matrimonios han sido satisfactorios se encuentran más interesadas en volver a casarse que aquéllas que han pasado por experiencias desagradables o insatisfactorias. No obstante, aquí se ha descubierto una relación curvilínea en forma de u invertida, de manera que en ambos extremos (matrimonios muy satisfactorios, matrimonios nada satisfactorios) encontramos los grados más bajos de interés por los hombres, mientras que aquellas personas que han pasado por matrimonios de satisfacción media se encuentran en mayor medida atraídas por la posibilidad de iniciar nuevas relaciones.
- d) Las mujeres con mayor grado de actividad presentan mayores niveles de atracción por los hombres: aquellas personas que conducen o trabajan muestran más deseo de iniciar relaciones con hombres que quienes no lo hacen.
- e) Las viudas que experimentan épocas de duelo y fuertes depresiones con frecuencia se muestran menos interesadas que aquéllas que

superan con mayor estabilidad emocional la pérdida de su marido (Sosa, 1994).

- f) Quienes prestaron cuidados a su marido en sus últimos días se encuentran menos interesadas por los hombres que quienes no lo hicieron. A pesar de todo, mientras que en España el prestar cuidado a una persona mayor es una razón para no volver a casarse (Alberdi 1988), en Estados Unidos es una de las razones dadas para volver a hacerlo, lo que muestra la fuerte interiorización del rol de cuidadoras dado por la sociedad a las mujeres.
- g) Quienes gozan de buen estado financiero muestran menor necesidad de iniciar relaciones que aquéllas con apuros económicos.
- h) Las mujeres de más edad y con peor estado de salud muestran menos interés que las más jóvenes y con mejor salud.

Talbott señala, como conclusiones generales, el escaso porcentaje de mujeres que volverían a casarse, mostrándose el 79% de su muestra opuesta al segundo matrimonio, encontrándose a favor tan sólo el 15% de la misma, cifra que coincide con el 14% de mujeres de la muestra que mantenían una relación seria con un hombre en el momento en que fueron realizadas las entrevistas. Como causas de la falta de interés la autora señala dos fundamentales:

- a) La escasez de hombres interesantes (debido a la incidencia de la mortandad de forma diferencial según género).
- b) La idealización del marido («husband sanctification»), lo que constituye un obstáculo a la hora de encontrar una persona capaz de acoplarse al modo de vida establecido años atrás.

Otro asunto particularmente relevante, es la desigual estrategia que se establece ante la viudedad entre los medios rurales y urbanos. Tal como señala distintos especialistas en la materia (v.gr: García Sanz 1.998), la viudedad en el medio rural tiene unas características diferenciales. Entre estas se encuentra el sobre-envejecimiento de las zonas rurales, el cual conlleva un mayor porcentaje de personas mayores viudas que a la vez se encuentran más envejecidas y con mayores dependencias físicas que

en los medios urbanos (pues a partir de los 80 años se nota un más elevado efectivo de las cohortes de personas mayores viudas en las zonas rurales), así como unos menores recursos de apoyo social. La incidencia de la discapacidad añadida que conlleva la sobre-edad, afecta por tanto en una mayor proporción a los medios rurales que a los urbanos.

De otra parte, desde el punto de visto económico y tal como se ha puesto de manifiesto en distinto informes de la Unión Europea y de España (v.gr: García Sanz, 2003), la renta de las personas mayores viudas en los medios rurales, es sensiblemente inferior a la de sus homólogos en los medios urbanos. Distintos trabajos han puesto también de manifiesto que a pesar de la menor renta, sin embargo los mayores de medios rurales gastan menos y ahorran más (v.gr: García Sanz 1998, Sánchez Vera 2001).

Otro factor importante de la viudedad en el medio rural es una elevada –aunque relativa– masculinización de la viudez. Es importante matizar que si bien la viudez está generalmente feminizada, sin embargo esta feminización es sensiblemente menor en los medios rurales.

Desde el punto de vista ideológico y a la hora de analizar la vejez activa, la relación entre tamaño de hábitat y edad tiende a presentar un perfil ideológico del mayor algo más conservador que el de su homólogo urbano, tal como hemos señalado en otros lugares (Sánchez Vera, Bódalo 2.000), si bien sea difícil deslindar este hecho de otras variables tales como el género o el nivel de instrucción (o.c.).

Desde la perspectiva económica, pues la viudedad suele repercutir en la movilidad social descendente del mayor, sin embargo, no necesariamente tiene que ser así. De los dos millones aproximadamente de personas mayores viudas en España, la mayoría son mujeres. La situación de la mujer viuda es especial, pues un proceso contrastado de adaptación a la viudedad en ella es el volcarse en la esfera familiar. No es de extrañar que abunden las reflexiones sobre como esta predisposición de la mujer viuda a volcarse con los hijos y los nietos, es utilizada frecuentemente por estos para tener una «cuidadora siempre disponible y gratis».

No cabe duda que un aspecto de importancia en la vida de la persona mayor viuda, es todo lo relacionado con el proceso de adaptación a su situación económica, pues como es sabido, con la viudedad, al igual que ocurre con la jubilación suele haber una contracción en la situación

económica, a la que necesariamente deben adaptarse. De los muy abundantes trabajos sobre la pobreza de los mayores en España (v.gr: Alfageme 2.000, Paniagua 1.993), sobre sus necesidades (v.gr: Pérez Ortiz 1.998), sobre su calidad de vida (v.gr: Sáez 1.997), sobre el bienestar (Moragas 1.981 y 1.991) y/o sobre su situación económica en general (Cano Lozano 1.990, Sánchez Vera 2.000), o sobre la situación económica de colectivos concretos como es el caso de las viudas (v. gr: Salvador 1.997, Bleda, Centelles y Uña 1.998) o de los mayores en el medio rural (v.gr: Paniagua 1.997, García Sanz 1.997), son frecuentes las referencias entre ellos a la viudedad como causa de empobrecimiento.

La merma de poder adquisitivo tras el enviudamiento es muy diferente según el género del sujeto superviviente. Así diferentes estudios referidos a España, han puesto de relieve como la pérdida del cónyuge lleva un descenso del 22 % para los hombres y de un 44 % para las mujeres. Esta diferencia es debido fundamentalmente a que la generación de mujeres mayores raramente ha trabajado fuera del hogar y son subsidiarias de pensiones no contributivas. Así, no es de extrañar que de cada nueve viudos que reciben ingresos de la pensión de jubilación, solo 2.9 son mujeres. Según la legislación española, la pensión de viudedad es calculada aplicando el 52 % a la base reguladora del sueldo o de la pensión del cónyuge, cuando la necesidad suele reclamar que ese cálculo se realice al menos sobre el 80 %. Al mes de febrero de 2.007 la pensión media de viudedad en España ascendía a 496.59 €.

También, se da la circunstancia, en algunos casos, de que la mujer mayor viuda, se deje asesorar por parte de los hijos, que con frecuencia «intervienen» en la gestión del patrimonio y de las libretas. Si algo falta a los mayores españoles a diferencia de sus homólogos europeos es autonomía y libertad en la gestión de su patrimonio. Sería deseable una mayor autonomía de nuestros mayores y una cierta «desvinculación» simbólica de sus hijos, que les permitiera vivir con un mayor grado de autonomía en todos los ámbitos de su vida, incluidos, claro está (y siempre que esto fuera posible) en el terreno del uso de su dinero, esto es, en las decisiones económicas. En cualquier caso, y aún no interviniendo directamente, sí que hay una preocupación –que suele ser recíproca (madre e hijos)- de aparecer en todas las libretas y cuentas de la madre. Sin embar-

go, referido a la autonomía de la mujer mayor viuda -también en opinión de los testigos-, poco a poco se va observando una mayor autonomía en el poder decisional de su patrimonio y de su dinero. Deben concurrir en esta circunstancia variables generacionales, pero también otras referidas al cambio social y a los efectos que la cultura económica ejerce en la sociedad toda. Incluso se da la circunstancia de que a algunos testigos, sorprende la audacia con que algunas mujeres mayores se dirigen en el terreno de la toma de decisiones económicas una vez que se han visto desligadas de ciertas ataduras conyugales (Sánchez Vera 1.992).

Un factor escasamente estudiado y de gran importancia es la herencia y el proceso seguido por esta tras el enviudamiento. Las dificultades que puede generar con la familia política en algunos casos y en la distribución de la misma a los hijos (de haberlos) son algunos fenómenos que deberían ser tomados más en consideración.

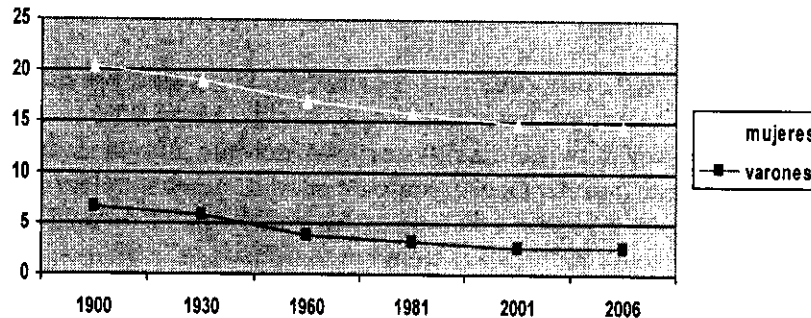
Según esto, muchos mayores preferirían no decidir el reparto de la herencia hasta los últimos días de su vida, y siempre en función de cual sea el trato dispensado por sus hijos, familiares o personas más allegadas, estando este asunto íntimamente relacionado con el reparto de la carga en el cuidado y con el lugar de residencia del mayor. Para algunos expertos (Iglesias de Ussel 1.998:158-160, Rodríguez 1.994), como consecuencia de las dificultades de los jóvenes para independizarse, se está produciendo un adelanto de la herencia que en circunstancias normales ese trasvase de patrimonio a los hijos sólo se produciría tras el fallecimiento de uno de los conyuges. Incluso se ha constatado la presencia de «herencias negativas», al apoyar los padres a los hijos, y ante «el descenso del valor de las pensiones (...), la descapitalización que hubieron de soportar para adelantar la transmisión del patrimonio, pueden dejar a los padres a merced de la solidaridad filial (Iglesias de Ussel, op: 451).

II. Sociología de la viudedad de los adultos mayores en España

II.1. Aspectos sociodemográficos de los adultos mayores en España

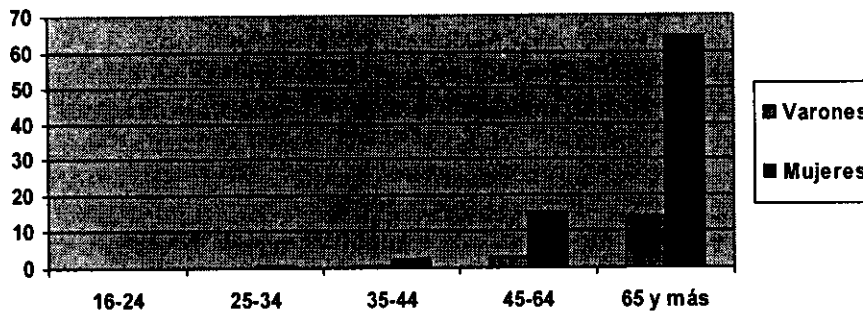
Las personas mayores viudas en España representan el 7 % de la población de 16 años y más. Tal como podemos apreciar en la Gráfico N° 1, durante todo el siglo, si bien, ha crecido paulatinamente la población, excepto –en el caso de los varones–, en las décadas posteriores a la Guerra Civil de 1936-39 por sus efectos en la mortalidad masculina, ha disminuido su participación porcentual en 3 puntos –del 10 al 7 % de la población española–, debido a las mejores condiciones de vida. Así, el porcentaje de personas viudas, tanto varones como mujeres, viene desde 1900 descendiendo paulatinamente, representando en 1900 y 2006 algo más del 10 y del 7 por ciento respectivamente de la población española. Es decir, ha descendido 3 puntos porcentuales, aunque el descenso ha sido más acusado en los varones que en las mujeres, pues mientras los varones han descendido 4 puntos porcentuales (de 6.58 a 2.51 por ciento), las mujeres sólo han descendido 2 puntos porcentuales (de 13.85 a 11.72).

Gráfico N° 1
Evolución de la viudedad según sexos (1900-2006)



Por tramos de edad, el número de personas que están en esta situación se incrementa a medida que envejecen, empezando a invertirse esta tendencia a partir de los grupos de edad de entre los 80-84 años, en ambos sexos, a causa de los límites de supervivencia. En lo concerniente a la edad y el sexo de los viudos, tal como se puede apreciar en el Gráfico N° 2, la población cuanto más vieja, más feminizada, lo que se traduce en mayor número de viudas que de viudos, como lo demuestra que de 2.744.000 personas viudas, el 83 % sean mujeres. A partir de los 65 y más años de edad predominan las mujeres según se avanza en edad, pasando de representar, en el tramo de edad 65-84 años el 56 % al 70 % en el tramo de edad de 85 y más años.

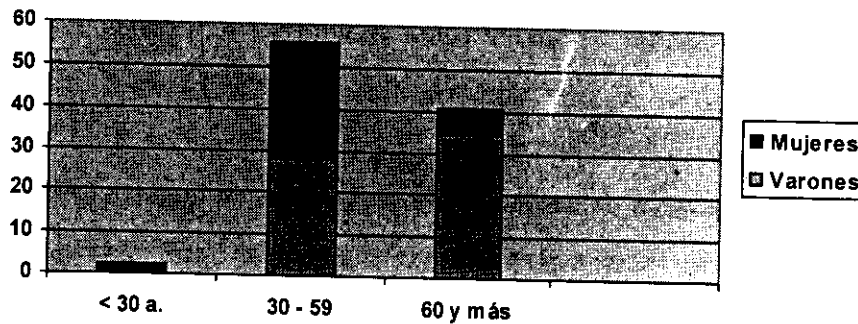
Gráfico N° 2
Distribución de la viudedad según sexo y edades



Según sexos, la proporción de mujeres viudas es siempre mayor que la de hombres. Aunque, hasta la cohorte de edad entre 50-54 años, esta desigual proporción se incrementa progresivamente a favor de las mujeres; mientras que a partir de ese grupo de edad tiende a igualarse, llegando a pasar de una diferencia de 5.3 puntos porcentuales de más proporción de viudas que viudos, en el tramo mencionado, a la diferencia mínima de 1.4 puntos porcentuales en el máximo tramo de edad considerado de entre los 95-99 años de edad.

Un hecho que introduce diferencias sustanciales es el tiempo de estancia en el estado civil de viudo/a –tal como veremos más adelante de manera más detallada–, pero es un hecho conocido, que los varones permanecen menor tiempo en su condición de viudos que las mujeres, bien sea por razones demográficas (mayor longevidad femenina), o porque vuelven a contraer matrimonio. Así, y tal como se puede apreciar en el Gráfico N° 3, considerando todos los tramos de edad susceptibles de contraer matrimonio, los varones doblan en número al de mujeres viudas que tienen el mismo comportamiento; aunque en el grupo de personas mayores de 60 años esta diferencia se incrementa hasta casi quintuplicar los varones viudos al número de mujeres viudas.

Gráfico N° 3.
Segundas nupcias de los viudos según sexo y edad (2004)



La tendencia general respecto a contraer segundas nupcias, en los últimos 25 años, es descendente. Sólo el 0.12 % de las personas viudas en el año 2004, por ejemplo, volvieron a casarse, lo que representó el 1.5 % del total de matrimonios habidos ese año. Volveremos a este asunto más adelante.

En cuanto a los hogares que constituyen los viudos según modalidades, tal como podemos apreciar en la Tabla N° 1, los hogares monoparentales, en algo más de la mitad están formados por viudos (el

resto están causados por rupturas matrimoniales y otros factores). Respecto de los hogares unipersonales, además de crecer, prácticamente, en la misma proporción que disminuyen los hogares fundamentados en la pareja, están constituidos en el 50 % de los casos por viudos y personas de 65 y más años de edad. Existe, en esta forma de hogares –unipersonales– significativas características diferenciales según sexo, esto es, en los constituidos por varones –más de la mitad (55%)– éstos son solteros, y en el 70 % de los casos tienen una edad inferior a los 65 años, mientras que los constituidos por mujeres, alrededor del 60 % de las mujeres tienen el estado civil de viudas y el 70 % de ellas son mayores de 64 años.

Como hogares de presencia minoritaria, entre los viudos se encuentran los de «parejas de hecho» –aproximadamente el 2 % de la población viuda– y aquellos que «conviven con personas de edades avanzadas» (> 75 años), normalmente alguno de sus progenitores (1.3 % de los viudos). Queda un 20 % aproximadamente de viudos que están integrados en familias extensas (viven con sus hermanos, en cada de sus progenitores, etc...) y otras formas de familia como viviendas compartidas, con parientes, etc.

Tabla N° 1
Distribución de la población viuda según tipos de hogares (miles)

Monoparentales	500,0
Unipersonales	1.575,0
> 25 y < 65 años	555,0
> 64 y < 85 años	850,0
> 84 años	170,0
Parejas de hecho	57,2
Conviven con progenitores > 75 años	37,0
Otros	600,0

Fuentes: INE: EPA-Censo Población y Viviendas, Padrones Municipales, ECPF, Parship.es. Elaboración propia.

Así, vemos que las formas de convivencia de los adultos mayores viudos están muy mediatizadas por el género, tal como puede apreciarse en la Tabla Nº 2, hay diferencias sustanciales según género, así el 60 % de los hogares unipersonales están constituidos por mujeres viudas y se eleva al 70 % de esta modalidad de hogares en los que, además de viuda, la edad de las mujeres es de 65 y más años. Como tipo de hogar minoritario entre los viudos, nos encontramos con el formado por «parejas de hecho», en el 2 % de estos hogares hay alguno de los miembros de la pareja viudo, y en los que «conviven con personas avanzadas de edad (> 75 años)» que nos encontramos con el 1.3 % de constituidos por viudos.

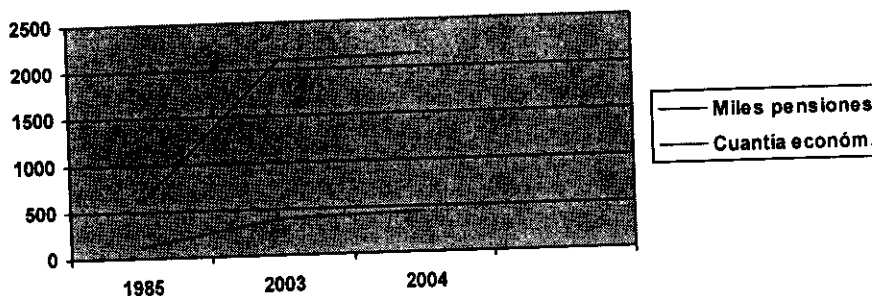
Tabla Nº 2
Formas de convivencia de los viudos

Situación	Total viudos	Varones	Mujeres
Conviven con padres o madres de 75 o más años	36.664	4.575	32.089
En hogares Monoparentales (persona de referencia)	47.400	9.010	38.390
En pareja no casados (> 16 años)	59.051	17.43	41.614
En pareja heterosexual no casados (% de total)	17.072	(3.71%)	(1.83)
En parejas homosexuales	57.136	17.187	39.949
En viviendas familiares	2.600.800	424.500	2.176.300

Fuente: INE. Elaboración propia

Con respecto a la situación económica, la percepción de una pensión de viudedad, es la situación hegemónica entre los adultos mayores en España. Esto está ligado a la elevada tasa de feminización del colectivo y una manifiesta precariedad económica. Así, aproximadamente el 80 % de las personas mayores viudas cobran pensión de viudedad, especialmente las mujeres. En los últimos veinte años, tanto el número de pensiones con cargo al erario público, como la cuantía económica de las mismas, se ha incrementado más del triple (3.5 veces). Tal como se puede apreciar en el Gráfico N° 4, desde el año 1.985 y hasta el 2.003 el crecimiento en el número de pensiones de viudedad ha sido muy acelerado. No obstante, la cuantía de la pensión de viudedad está un 25 % por debajo de los ingresos medios por persona y años. Además, si la persona viuda, como es el caso en el que constituyen familias monoparentales, tiene a su cargo a otros miembros, su situación empeora.

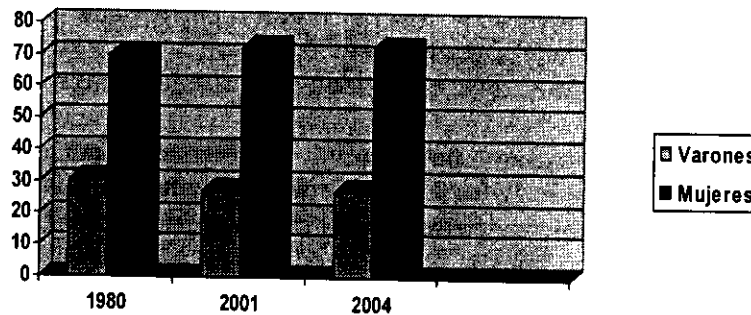
Gráfico N° 4.
Evolución del número y cuantía de las pensiones de viudedad



Con respecto a la esperanza de vida, según el estado civil, el 39 % de los muertos por año en España, son viudos, repartidos según sexo en el 20 y 60 por ciento de viudos y viudas respectivamente, es decir, algo más de 40.300 y 111.200 varones y mujeres. Los porcentajes de viudedad, a partir de la fecha de legalización del divorcio, son del 20 y 59 por ciento para viudos y viudas respectivamente. Así como se mantiene la

diferencia de más mortalidad de viudas que de viudos. Por cada muerte de una mujer viuda hay 2.6 muertes de varones viudos. La explicación de esta diferencia se debe al mayor número de viudas que de viudos, especialmente en las edades más avanzadas. En general, la evolución de los porcentajes de mortalidad según sexos, se mantiene, al menos en los últimos veinticinco años, tal como se puede apreciar en el Gráfico N° 5, pues los porcentajes de los años 1980 y 2004 son del 52.6 y 52.4 por ciento para varones y del 47.4 y 46.6 por ciento para mujeres respectivamente. Sólo hay un incremento significativo en el estado civil «separados» que, como consecuencia de la legalización del divorcio –estado que está incluido en nuestra tabla en el estado de separados–, el porcentaje se ha incrementado significativamente.

Gráfico N° 5
Evolución % de mortalidad de adultos mayores viudos según sexo



De otra parte, y referido a la actual generación de mujeres mayores viudas, estas tienen una esperanza de vida más alta que los varones, y tienen más posibilidades de verse necesitadas de atención que los varones viudos, ya que cuando se requiere asistencia de un miembro de la familia suele recurrirse a otra mujer.

II.2. Principales problemas y estrategias de adaptación a la viudedad de los adultos mayores en España

Presentamos por último, en este apartado, un breve resumen de los resultados de la encuesta muestral llevada a efecto en España entre las personas mayores adultas viudas. De los datos obtenidos en la investigación, y como marco general del análisis de resultados, ofrecemos en primer lugar la descripción del perfil sociodemográfico de los adultos mayores viudos considerados en el estudio²

- Hay que destacar como un rasgo importante de este colectivo su edad avanzada, encontrándonos con una media de 76 años, aunque sin olvidar que un tercio de los encuestados podrían enmarcarse en lo llamado «cuarta edad» (a partir de los 80 años).
- La incidencia de la viudedad es mucho más acusada en las mujeres que en los hombres. Aún tratándose de un dato conocido, valga tenerse en cuenta especialmente en este estudio que aborda viudedad y de los problemas asociados a ella.
- Respecto a la distribución de este colectivo por hábitat, casi la mitad de la población mayor viuda se encuentra en zonas urbanas, aunque sin olvidar que otro 29% reside de zonas rurales; el resto en zonas semi-urbanas.
- Uno de los aspectos que puede influir de diversas maneras en la vida del mayor viudo es la familia, más concretamente el número de hijos que tenga. Pues bien, algo más de tres cuartas partes de los encuestados tiene más de dos hijos.

² Se trata del Proyecto I+D+i: Estrategias de adaptación a la viudedad de las personas mayores en España (ESADAVI) Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. IMSERSO. (Proyecto: 68/05), del que es el director e investigador principal el autor del artículo, y en el que han participado también –con distintos grados de responsabilidad– los siguientes investigadores: María Teresa Algado Ferrer (Universidad de Alicante), Felipe Centelles Bolos (Universidad de Castilla-La Mancha), Juan López Doblas (Universidad de Granada) y Beatriz Jiménez Roger (CIS). El trabajo de campo fue llevado a efecto en junio de 2.006.

- En cuanto al nivel de estudios que poseen, más de la mitad de las personas mayores viudas sabe leer y escribir, pero carecen de estudios. Es interesante destacar los extremos, de tal manera que existe un 8,5% que ni siquiera saben leer ni escribir (es decir, son analfabetos), frente a los cuales un 10,5% poseen estudios secundarios o superiores. Estos porcentajes pueden estudiarse según distintos aspectos en los que encontramos diferencias significativas: según el hábitat, es en el mundo rural donde nos encontramos un alto porcentaje de analfabetos y tan sólo un 22% posee estudios de cualquier tipo. En lo que se refiere al sexo, existe una clara diferencia entre hombres y mujeres, ya que ellos tienen mayor peso porcentual en cuanto a la posesión de estudios.
- En cuanto al nivel de ingresos, la media nos señala unos 591 euros disponibles al mes. En el ámbito rural, esta cifra es algo menor, mientras que en zonas urbanas podemos hablar de un incremento en esta cifra de unos 60 euros en su media. Igualmente, existe una diferencia entre hombres y mujeres en lo que a ingresos se refiere: casi una diferencia de 150 euros sitúa a las mujeres económicamente más desfavorecidas que los hombres.
- Este aspecto está estrechamente relacionado con la vida laboral del viudo/a en la mayor parte de su vida. Hemos de tener en cuenta que tan sólo el 60% de los encuestados dice haber trabajado en el mercado laboral. De ellos, más de la mitad han sido trabajadores fijos. Dentro de los trabajos eventuales, las mujeres tienen un peso casi cinco veces mayor que los hombres.
- Otro de los aspectos relacionado con el nivel de ingresos y la vida laboral es el tipo de pensión que reciben los mayores en situación de viudedad. Casi la totalidad reciben algún tipo de pensión, aunque la contributiva de jubilación cae en mayor medida en las manos de los hombres que de las mujeres. Además, a medida que aumenta la edad, se eleva el porcentaje de los que reciben pensiones de viudedad y no contributivas.
- La forma de convivencia se vuelve fundamental en este estudio como dato clave de la situación de los mayores viudos. Así, la mitad de la población vive sola y la otra mitad lo hace en su casa o en casa de otras personas, pero en compañía.

Una vez esbozado el perfil de «persona mayor viuda en España», procedemos a referir los principales resultados encontrados en nuestro estudio. Preguntados por el problema más importante que han tenido o están tendiendo que afrontar tras enviudar, la mayoría de los entrevistados responden que el sentimiento de soledad. En efecto, así lo reconocen el 66% de ellos, frente al 24% que señalan el empeoramiento de su situación económica y al 10% que apuntan otros problemas. ¿Pero, qué tipo de personas mayores viudas citan la soledad en una magnitud incluso superior a la indicada?:

- Los hombres (72%), más que las mujeres (64%).
- Las personas mayores que residen en áreas rurales (79%), más que las que están en hábitats semi-urbanos (69%) o urbanos (58%).
- Los mayores de 80 años (69%), más que los menores de dicha edad (65%).
- Quienes no tienen hijos (84%), mucho más que quienes tiene un hijo (67%), dos (71%), tres (61%) o cuatro o más (56%).
- Las personas mayores que, antes de jubilarse, fueron empresarios (81%), mucho más que quienes fueron trabajadores fijos (69%), por cuenta ajena (70%) o eventuales (50%).
- Los mayores que más ingresos perciben mensualmente (84%).

Sin ser como hemos visto la pérdida de bienestar económico el problema más citado por los entrevistados a raíz de enviudar, sí que afecta sobremanera a:

- Las mujeres (33%), frente a los varones (apenas 6%).
- Los ciudadanos de hábitats urbanos (26%), o semi-urbanos (27%), mucho más que rurales (18%).
- Los mayores con tres hijos (25%) o cuatro hijos (35%), mucho más que los que carecen de descendencia (8%).
- Las personas mayores que son analfabetas (34%), mucho más que las que poseen estudios medios o superiores (11%).

- Las que durante su vida laboral sólo llegaron a ser trabajadores eventuales (32%), muchísimo más que los que fueron empresarios (3%).
- Por último, quienes tienen pensiones de viudedad (34%), más que quienes poseen pensiones de jubilación (12%).

De la soledad resulta interesante asimismo conocer el grado u hondura en que se padece. Hay que advertir que un 38% de los encuestados afirma no sufrirla nunca, frente a los cuales existe un 43% que dice «sentirla por momentos» y un 19% incluso «a diario». ¿Quiénes son las personas mayores viudas que en una medida más elevada afirman escapar por completo a este problema? Sobre todo, hablamos de:

- Habitantes del medio rural (46%), más que del urbano (35%) o semi-urbano (36%).
- Mujeres (43%), significativamente más que hombres (29%).
- Personas mayores de 80 años (41%), algo más que personas de 65-79 años (37%).
- Mayores que viven acompañados (46%), más que quienes lo hacen en solitario (30%).
- Quienes durante su etapa laboral fueron empresarios (53%), más que quienes fueron trabajadores ya sea por cuenta ajena (36%), fijos (35%) o eventuales (33%).
- Las personas que reciben una pensión de viudedad (43%), más que quienes cuentan con una de jubilación (32%).
- Las que tienen hijos (39%), más que quienes no los tienen (30%).

En el extremo contrario, entre aquellas personas mayores viudas que en una magnitud superior al resto afirman padecer la soledad con una frecuencia diaria sobresalen las que poseen entre 65 y 79 años, así como las que viven solas en casa.

Preguntadas las personas mayores que confiesan sentirse solas (ya sea a veces o a diario) por las acciones que suelen llevar a cabo para paliar este problema, las dos terceras partes recurren sobre todo a cualquier entretenimiento que puedan encontrar en el ámbito doméstico (por

ejemplo, hacer tareas de casa, cuidar de plantas o animales, ver televisión, etc.), mientras que el tercio restante tiende más a realizar actividades fuera de su vivienda (visitas a familiares o amigos, salidas en busca de encuentros casuales, compras, etc.).

¿Qué personas se muestran más propensas a salir fuera de casa y desarrollar actividades que les sirva para combatir el sentimiento de soledad? Hablamos de:

- Los hombres (42%), más que las mujeres (28%).
- Los habitantes de núcleos urbanos (41%), más que los de medios rurales (27%) o semi-urbanos (22%).
- Las personas de menos de 80 años (36%), más que las que sobrepasan esa edad (26%).
- Las que tienen hijos (34%), más que las que carecen de ellos (22%).
- Quienes han estado insertos en el mercado laboral (35%), más que quienes se han dedicado a las labores del hogar (30%).
- En correspondencia con esto último, quienes poseen una pensión contributiva de jubilación (38%), más que quienes la perciben de viudedad (29%).

En cuanto al perfil de las personas mayores viudas que tienden a mitigar su soledad ocupándose o entreteniéndose en su domicilio, se conformaría con los siguientes rasgos: mujeres (72%), habitantes de áreas semi-urbanas (78%) o rurales (73%), ancianos (74%), personas sin descendencia (78%), amas de casa (70%) y personas receptoras de pensiones de viudedad (71%).

Añadamos ahora información sobre otras cuestiones que también ha sido planteadas en el cuestionario. Refirámonos a las consecuencias de la viudez sobre aspectos centrales de la vida de las personas mayores, como la salud, la economía o las relaciones con los hijos. Merecen ser resaltados los siguientes resultados:

- La mitad de las personas mayores afirman que el hecho de haber enviudado no ha influido ni positiva ni negativamente sobre su estado

de salud. Sin embargo, existe también un 44% que declaran haberlo visto empeorar a consecuencia de la viudez, así como otro 4% que admiten, muy al contrario, que su salud incluso ha llegado a mejorar.

De entre quienes perciben un empeoramiento de su salud, sobresalen los menores de 70 años, los que disfrutaban de mejores pensiones e ingresos en general, así como los que tienen hijos.

- También son mayoría quienes indican que el enviudar no ha supuesto un cambio sustancial en su posición económica (57% de los entrevistados). Hay no obstante otro 40% que se quejan de haberla visto empeorar, y muy poca gente afirma por el contrario haberla mejorado (4%).

El empeoramiento económico es especialmente sentido por los habitantes del medio urbano, las mujeres, las personas de menos edad y los que subsisten con pensiones de viudedad.

- Más todavía si cabe coinciden las personas mayores al señalar que la viudez no ha modificado apenas las relaciones que mantienen con sus hijos: el 69% opinan, en efecto, que siguen siendo iguales que mientras que existía la pareja. Por su parte, el 17% reconoce que han mejorado, frente al 5% que señalan que han empeorado. El 10% restante de entrevistados carece de descendencia.

Afirman haber mejorado las relaciones con sus hijos, más que nadie, las personas mayores que residen en el medio rural, las mujeres, los más jóvenes, los mayores con menor nivel educativo y quienes perciben pensiones de viudedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi I, Escario P., Estudio sociológico de las viudas en España. CIS. Siglo XXI. Madrid, 1988.
- Alberdi I, Flaquer L, Iglesias de Ussel J., Parejas y matrimonios: actitudes, comportamientos y experiencias. Ministerio de Asuntos sociales. Madrid, 1994.
- Alfageme A., «Algunas desigualdades en el envejecer de los ancianos españoles de los años noventa». REIS Nº 92. CIS. Madrid, 2000.
- Arber S, Ginn J., Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico. Narcea. Madrid, 1996.
- Arber S, Ginn J, Davidson K., Gender and ageing. Changing roles and relationships. Open University Press, McGraw-Hill Education, Maidenhead (U.K.), 2003.
- Askham J Vida matrimonial de las personas mayores. En Sara Aber y Jay Ginn Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico. Narcea. Madrid, 1996.
- Bazo MT., «La familia como elemento fundamental en la salud y bienestar de las personas ancianas», en Revista Española de Geriatria y Gerontología Nº 1. 47-52, 1991.
- Bazo MT., La ancianidad del futuro. Fundación Caja Madrid. SG editores. Madrid, 1992.
- Bazo MT., Aportaciones de las personas mayores a la sociedad. REIS Nº 73. CIS. Madrid, 1996.
- Bazo MT., Jubilación y vejez. Nau Livres. Valencia, 2002.
- Bleda JM, Centelles F, Uña O., Indicadores poblacionales, laborales y económicos de las mujeres viudas en Castilla-La Mancha. VI Congreso Español de sociología. G.25. A Coruña, 1998.
- Bulcroft, R. A. y Bulcroft, K. A., «The Nature and Functions of Dating in Later Life». Research on Aging, 13, 244-260, 1991.
- Bulcroft, K. y O'Connor, M. «The importance of Dating Relationships on Quality on Life for Older Persons». Family Relations, 35, 397-401, 1986.

- Cano Lozano S., La vejez: integración y exilio. Estudio sociológico en el municipio de Gijón. Aytto de Gijón. Gijón, 1990.
- Ferrándiz A, Verdú V, Noviazgo y matrimonio en la vida española 1.974-2004. Taurus. Madrid, 2004.
- Fukuyama F., La gran ruptura: naturaleza humana y reconstrucción del orden social. Ediciones B. Barcelona, 2000.
- García Sanz B., Envejecimiento en el mundo rural: problemas y soluciones. IMSERSO. Madrid, 1997.
- García Sanz B., «Los mayores en el mundo rural». Documentación, 112, 1998.
- Iglesias de Ussel J. (ed), Las familias monoparentales. Instituto de la mujer. Madrid, 1988.
- Iglesias de Ussel J. «Cambios recientes en la familia española». Sociedad y Utopía N° 7. Madrid, 1996.
- Iglesias de Ussel, J. La familia y el cambio político en España. Tecnos. Madrid, 1998.
- IMSERSO, Las personas mayores en España. Informe 3.000. Observatorio de personas mayores. Madrid, 2000.
- Kaprio J, Koskenvuo M, Rita H., «Mortality after bereavement: A prosspective study of 95.647 widowed persons». American Journal of Public Health N° 77, 1987.
- Kohli, M., «Ageing as a challenge for sociological theory». Ageing and Society, 8 (4), 1988.
- López Doblás J., La soledad residencial según las personas mayores. IMSERSO. MTAS. Madrid, 2005.
- McElhany, L. L., «Dating and Courtship in the Later Years: A Negeclted Topic of Research». Generations, 17 (3), 21-23, 1992.
- Moncada A., Años dorados. Ediciones Libertarias. Madrid, 1998.
- Moragas R., «Bienestar social del anciano», en INSERSO. Análisis de la situación del anciano. Madrid, 1981.

- Moragas R., *Gerontología Social (Envejecimiento y Calidad de Vida)*. Herder. Barcelona, 1991.
- Morgan L.A., «A reexamination on widowhood and moral». *Journal of Gerontology* N° 6, 1976
- Paniagua A., «Consideraciones sobre el concepto de pobreza aplicado a los ancianos» en *Revista Española de Geriatria y gerontología* N° 28, 1, 12-17. Madrid, 1993.
- Paniagua A., «Agricultores jóvenes y comunidades rurales de ancianos: Un análisis municipal en Castilla-León», en *Estudios Regionales* N° 49, 87-112. Madrid, 1997.
- Pastor Ramos G., *La familia en España. Sociología de un cambio*. Sigüeme. Salamanca, 2002.
- Pérez Díaz J., *La situación social de la vejez en España a partir de una perspectiva demográfica*. Fundación Caja de Madrid. SG Editores. Barcelona, 1996.
- Pérez Ortiz L., *Las necesidades de las personas mayores (vejez, economía y sociedad)*. IMSERSO. Madrid, 1996.
- Rosenmayr L, Koekeis E., «Marriage, family and friendships», en J. B. Williamson, *Aging and Society: An Introduction to Social Gerontology*. Holt: Rinehart y Winston. Nueva York, 1.963, págs 89 y ss, 1963.
- Rodríguez JA., *Envejecimiento y familia*. CIS. Madrid, 1994.
- Ruíz Becerril D., *Después del divorcio: los efectos de la ruptura matrimonial en España*. CIS. Madrid, 1999.
- Sáez Méndez H., *Calidad de vida de las personas mayores en Andalucía*. Instituto Andaluz de Servicios Sociales. Junta de Andalucía. Sevilla, 1997.
- Salvador C., «La protección de la mujer en la vejez: La pensión de viudedad», en *Información comercial Española* N° 760. Madrid, 1997.
- Sánchez Vera P., «Bases y fundamentos para una aproximación sociológica a la vejez». *PAPERS (Revista de Sociología)* N° 40, pág 99-120. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1992.
- Sánchez Vera P., «Tercera y Cuarta Edad en España desde la perspectiva de los hogares», en *REIS* N° 73. CIS. Madrid, 1993.

- Sánchez Vera P, Bódalo E., «Actitudes políticas de los mayores en España». Rev Esp de Geriátría y Gerontología Nº 35(3), 2000.
- Sánchez Vera P., Sociología de la Vejez versus Economía de la Vejez. PAPERS (Revista de sociología) Nº 61. pp: 39-88. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2000.
- Sánchez Vera P., «Consumo y efecto de los medios de comunicación en los mayores». BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales. Nº 4, pp: 159-194. Asociación Castellano-Manchega de Sociología. Diputación de Toledo. Toledo, 2001.
- Sánchez Vera P, Bódalo E., «Actitudes políticas de los mayores en España». REVISTA ESPAÑOLA DE GERIATRÍA Y GERONTOLOGÍA Vol. Nº35, Nº 4, pp:217-226. Sociedad Española de Geriátría y Gerontología. Madrid, 2000.
- Sánchez Vera P, Bote M., Attitudes of the old people in Spain towards new marriage. RBCEH - REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS DO ENVELHECIMENTO HUMANO V. 3 N. 2 - JUL.-DEZ, Passo Fundo (Brazil), pp: 22-34, 2006.
<http://www.upf.br/seer/index.php/rbceh/article/view/85/81>
- Sánchez Vera P, Bote M., Los mayores y el amor (una perspectiva sociológica). Nau Llibres. Valencia, 2007.
- Sarribe, G., «Segunda pareja y diferencias por género». REIS Nº 76. CIS. Madrid, 1996.
- Steitz, JA y Walker KG., «Remarriage in Late Life: A Critique and Review of the Literature». Journal of Women an Aging, 2, 4, 81-90, 1990.
- SECOT, Las actividades económicas de las personas mayores. Seniors Españoles para la Cooperación Técnica. Madrid, 1995.
- SECOT, Los mayores activos. Seniors Españoles para la Cooperación Técnica. Madrid, 2001.
- Talbott MM., «Older windows attitudes towards men and remarriage». Journal of aging studies, vol. 2, nº 4, 1998.
- Treas J., «Family Support Systems for the Aged: Some Social and Demographic Considerations». The Gerontologist 17, Nº 6: 486-491, 1977.
- Vicente F, Rodríguez JL., «La arada de novios: Simbolismo de un ritual antropológico nupcial». Cuadernos de Realidades Sociales Nº 25/26. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid. Madrid, 1985.



HISTORIOGRAFÍA DE LA VEJEZ MAYA PREHISPÁNICA EN UN CONTEXTO MESOAMERICANO Y GENERAL

Rocío García Valgañón¹

Con esta historiografía se pretende hacer un repaso diacrónico de los avances acaecidos en relación a la vejez mesoamericana, y especialmente maya prehispánica, en un contexto general y desde inicios del siglo XX hasta la actualidad.

La motivación de la misma es doble. Por una parte, el rápido envejecimiento de la población y la visibilización de los ancianos es un hecho especialmente patente en España, desde donde se realiza esta investigación, y en México, de donde proviene la mayor parte de la información, lo que ha motivado que los estudios sobre vejez alcancen un gran auge y desarrollo.

El otro motivo es que, pese a dicho auge y al destacado papel que ocuparon los ancianos mesoamericanos prehispánicos, tanto en el plano real como en el sobrenatural, estos no han recibido aún toda la atención que merecen.

Esta situación coincide con el clima general pues, a lo largo de la Historia, las alusiones a los ancianos han estado siempre presentes en textos e imágenes, reflejando la variable percepción que de estos tenía su entorno. Pero, hasta hace relativamente poco tiempo, no han sido estudiados con la atención y profundidad necesarias.

El siglo XX comenzó con un cambio de mentalidad con respecto al anterior, que supuso la exaltación de la juventud y todo lo que ésta representaba por encima de valores tradicionales como el ahorro y la austeridad, que ahora resultaban obsoletos y desagradables. Ésto hizo que la sociedad tuviera una percepción cada vez más desfavorable de lo viejo y los ancianos.

¹ Investigadora en prácticas UCM. Depto. Historia de América II (Antropología de América). Universidad Complutense de Madrid.

Pero la creciente industrialización, el crecimiento urbano y demográfico, y la generalización de los cuidados médicos, hicieron de estos ancianos un sector social cada vez más visible y numeroso que demandaba atenciones específicas. Atenciones que provinieron de una nueva ciencia multidisciplinar que combinaba perspectivas humanísticas y sanitarias: La gerontología.

Fue en este contexto, al inicio de un nuevo siglo lleno de cambios, cuando aparecieron las primeras referencias a ancianos mayas: trabajos iconográficos sobre deidades prehispánicas, entre las que parecían distinguirse algunos ancianos.

En 1904, Schellhas (1967), siguiendo la línea marcada por Seller (1887-1990), que identificaba iconográficamente a varios dioses en un códice, hizo una clasificación alfabética de los que aparecían en los libros mayas conocidos, entre los que ambos reconocieron a varios ancianos. Por su parte, Thompson se centró en la figura de los Bacabes mayas (1934) y en la diosa lunar en Mesoamérica (1939), deidades que originaron continuos debates por su duplicidad de aspectos jóvenes y ancianos.

Volviendo al contexto general, en los momentos previos a la 2ª Guerra Mundial aparecieron las primeras publicaciones periódicas, congresos, clubes internacionales y asociaciones para la investigación sobre la vejez, que se reanudaron una vez que ésta acabó, multiplicándose en número y difusión.

Pero, para el caso de los ancianos indígenas americanos, los únicos trabajos que les mencionaban eran etnografías que les consideraban alegorías o símbolos de identidad y permanencia étnica (Marriott 1945 y Alba 1946); como respuesta a una época dominada por los nacionalismos.

A mediados de siglo XX el descenso de nacimientos, la menor mortalidad adulta y el aumento de la esperanza de vida por las mejoras médicas condujeron al envejecimiento de la población y a que los ancianos fuesen cada vez más visibles.

Empezó a considerarse que el trato que se les había dado anteriormente era degradante, por lo que hubo cambios, comenzando por el nombre. El término *vejez* tenía connotaciones negativas, por lo que fue sustituido por el de *tercera edad*. Fue entonces también cuando se produjo el

auge de los sistemas de jubilación y el Estado empezó a intervenir en mayor grado para revalorizar a los ancianos y mejorar sus condiciones, a la vez que afrontar el envejecimiento de la población.

Florecieron entonces las obras gerontológicas que combinaban varias perspectivas; categoría en la que se encuentra el artículo antropológico, médico e histórico de Benjamin y Lois Paul² (1952) sobre mayas actuales de Guatemala.

Otro texto que trató la vejez indígena fue un breve editorial firmado como Qq (1953) en *América Indígena* sobre el prematuro envejecimiento que las duras condiciones de vida actuales ocasionaban sobre las mujeres indígenas americanas, y que parece ser el primero que reparaba en la situación de éstas.

En la década de los sesenta se produjeron nuevos cambios. Por una parte, en 1960 el Comité para la Historia de la Gerontología expuso que las obras publicadas con anterioridad a 1950 eran inadecuadas para las necesidades actuales. Por otra, la literatura especializada comenzó a debatir sobre las diferencias y similitudes en la percepción de la vejez en distintas épocas y culturas, y cómo influía la modernización en tal percepción.

Como respuesta al interés de la década, tenemos el ejemplo de las comparaciones antropométricas que Gutmann (1966) y Press (1967) llevaron a cabo entre muestras de ancianos mayas con otras foráneas.

Los trabajos sobre Mesoamérica eran cada vez más numerosos y variados. Continuaron haciéndose estudios iconográficos de los dioses mesoamericanos con rasgos ancianos, como el de Beyer (1965) sobre Xiuhtecuitli y el de Thompson (1966) sobre los dioses mercaderes. Para el primero, el dios era claramente un anciano relacionado con el sol, el día, el fuego y la creación. Y el segundo, pese a no hablar expresamente de deidades ancianas, mencionaba algunos de los rasgos que los caracterizan, como la barba y los escasos dientes que asoman prominentes.

² De hecho, Benjamin Paul es considerado el padre de la antropología médica por introducir las ciencias del comportamiento en la investigación y la enseñanza de la medicina.

Pero, además, se empezaron a abordar nuevos temas, como el del tiempo, en la obra de León Portilla (1968), y en el anexo a ésta de Villa Rojas (1968) sobre los mayas actuales. Ambos coincidían con Beyer en que el tiempo, al igual que el día y el sol, máximos símbolos de poder, tenían rostros ancianos, de donde se deducía la potencial relevancia de estos.

Otros dos trabajos etnográficos fueron los de Alcázar (1967) y García de León (1967), que volvían a considerar a los ancianos como portadores de la tradición y la lengua de la comunidad. Pero, en este caso, ponían también de manifiesto como su prestigio, a la par que la lengua, se iban perdiendo con la apertura al exterior y a la modernización.

Al final de los sesenta y principios de los setenta se dieron una serie de cambios y avances académicos y un interés por las mentalidades, la vida privada y lo doméstico.

El nuevo auge de la Escuela de los Annales y la segunda oleada feminista dieron lugar a la Nueva Historia, la Antropología Histórica y la Antropología de la mujer. Y, junto con el surgimiento de la Arqueología Procesual, la Etnoarqueología y la Arqueología Postprocesual, llamaron la atención sobre aspectos y sujetos sociales anteriormente omitidos, como la familia, la sexualidad, las mujeres y los ancianos. Pero el interés académico principal seguía siendo la influencia de la industrialización y la modernización y las diferencias culturales sobre la situación de los ancianos.

Por otra parte, las revoluciones sociales de los sesentas, y en especial las de jóvenes estudiantes, impulsaron la organización social en función de grupos de edad. Y la evolución de las familias hacia unidades nucleares contribuyó a marginar cada vez más a los ancianos de la sociedad, que fueron los últimos en organizarse como grupo etario.

Con respecto a Mesoamérica, siguieron haciéndose descripciones de deidades ancianas y, ahora también, trabajos sobre el papel de ellas como parteras.

Entre las deidades masculinas estaban los dioses fumadores (Robicsek 1978), los Bacabes (Thompson 1970), Xiuhtecuhtli (Heyden 1972) y el dios del fuego teotihuacano (Von Winning 1977), seres con un papel trascendental en la creación del mundo y el discurrir del tiempo. Ahondando

en estas advocaciones, y siguiendo en la línea de León Portilla (1968), de la Garza (1975) profundizó en el tema de la conciencia histórica de los antiguos mayas y la comparó con la percepción náhuatl destacando el papel de los ancianos como transmisores de la tradición y profetas del futuro.

Otro papel destacado era el que tenían los ancestros, que empezaron en este momento a recibir la atención académica, y que Kubler (1974) identificó en el arte monumental como sancionadores del poder político de los gobernantes.

Con respecto a las deidades femeninas, Dütting (1976) y Furst (1974) se centraron en la imagen de la diosa madre maya³ y teotihuacana, respectivamente; figuras femeninas que compartían rasgos, aspectos y advocaciones con sus homólogas mesoamericanas, como la ocasional apariencia anciana y la relación con el embarazo y el parto como parteras. Esta misma asociación fue constatada etnográficamente por el matrimonio Paul (Lois 1975, 1978; Lois y Benjamin 1975) en comunidades guatemaltecas actuales, y Cosminsky (1976a, 1976b, 1977), quien se centró en los tipos de parteras y en los rasgos que las diferencian del resto de mujeres. Y, respondiendo al interés del momento, analizaron también el efecto de la modernización sobre el oficio y la consideración médica y social de las parteras.

El conocimiento de estas profesionales era comparable al *Huehuetlatolli*, la sabiduría náhuatl, que era puesta frecuentemente en boca de los ancianos, y fue recogida por García Quintana (1976) como fuente historiográfica.

Un último texto de estos años es el de Ruz Lhuillier (1977) sobre la probable gerontocracia palencana, a raíz del debate sobre la discutida edad de Pakal. Pese a que el autor se opusiese a admitir una longevidad hoy demostrada, la suya es quizá la primera obra que se ocupaba de los ancianos mayas prehispánicos mortales.

³ Las que Dütting (1976) interpretaba como diosas madre mayas eran en realidad mujeres mortales.

Los años ochenta también fueron prolijos en avances académicos. Por una parte, el conflicto ocasionado entre el feminismo y la antropología se resolvió con la adopción de la perspectiva de género. Mientras tanto, la Historia se veía influida por las corrientes feminista, marxista y psicoanalítica, y se desarrollaba la segunda etapa de la Nueva Arqueología o Procesual-Cognitiva, que tomaba elementos de las anteriores. Tales avances motivaron el estudio de los hogares (*household*) y del parentesco, elementos claves para el análisis de las condiciones de vida de los ancianos.

Por otra parte, las teorías sobre envejecimiento de la década anterior siguieron en boga, aunque reformuladas, y tuvieron que convivir con las nuevas teorías explicativas.

Estos avances y teorías se plasmaron en un número creciente de obras y eventos, que tenían la finalidad de afrontar la proliferación de la población anciana y su difícil asimilación social; pero también contribuyeron a concebirla de manera heterogénea, en función de factores como clase, edad, sexo y, ahora también, género.

En Mesoamérica, cada vez eran más los escritos que hacían mención al tiempo, los ancianos, su aspecto y sus roles, pero solían ser aún meras referencias.

Los artículos de Flores Villatoro (1989) y León Portilla (1984) se centraban por vez primera en la vejez pero, pese a su enunciado mesoamericano, se limitaban a la cultura náhua. Este último ofrecía un panorama idílico de respeto hacia los ancianos basado en los *Huehuetlatolli*, discursos recogidos igualmente por Sullivan (1986) como palabras de los ancianos aztecas. Y otros textos basados en la palabra antigua, a modo de sanción y signo de continuidad cultural, fueron las recopilaciones de cuentos mayas actuales, como la de López Méndez (1983).

También temas recurrentes fueron la percepción corporal y la iconografía de los dioses. La corporalidad nos da una idea de cómo se percibía el cuerpo en función de factores como sexo y edad, y fue tratada por Vargas (1983) de manera general, Villa Rojas (1980) para los mayas, y López Austin (1980, 1980a) para los nahuas. También relativo a la corporalidad es el embarazo y el parto en manos de las parteras, tema

muy tratado, principalmente desde la antropología médica, por Cosminsky (1982a, 1982b, 1983a, 1983b), Beyene (1985, 1989), Newman (1981) y Fuller y Jordan (1981).

El otro tema mayoritario fue el de la iconografía de dioses ancianos como Huehueteotl (Morelos y Monzón 1982), el dios del fuego (López Austin 1985) y los sostenedores del cosmos (Montoliu 1980, Baudez y Riese 1986). Un asunto que aún no ha sido resuelto es el porqué, en ocasiones, estos dioses ancianos aparecen jóvenes.

Otros autores que se centraron en dioses ancianos fueron Coe, Pickands, Kurbjuhn y Schele. Coe (1982) hablaba de la representación de dioses ancianos y héroes jóvenes en los vasos mayas; Pickands (1981), del primer antepasado masculino maya como gran padre o abuelo del resto; Kurbjuhn (1985a y 1985b), sobre las figuras de seres que emergían de caracolas y flores, entre las que destacan las de ancianos; y, Schele (1987), quien interpretó epigráficamente la cabeza del anciano como el verbo de dedicación. Y una de las principales advocaciones de estos dioses era el tiempo, como bien señalaron López Baralt (1983) y, de nuevo, León Portilla (1988).

Las diosas ancianas prehispánicas también recibieron atención, en parte por los emergentes estudios de género de los años ochenta. Así, Joralemon (1981) trató las figuras olmecas que sostenían a niños y su paralelismo en otras culturas, y Montoliu (1984) analizó los aspectos de la diosa Ixchel, uno de los cuales era el de la anciana.

A finales de los ochenta y durante los noventa, los estudios sobre la vejez tuvieron la influencia de las corrientes postmodernas (Postfeminismo, Postcolonialismo, Postestructuralismo, etc.). Criticaban los modelos homogéneos anteriores y exigían que se tuviesen más en cuenta otros factores, como opción sexual, etnia y procedencia, y se combinaran varias perspectivas para ofrecer modelos más plurales.

Debido a este ambiente, un interés propio de la década fueron los prejuicios hacia la vejez, que Salvarezza (1996) denominó *viejismo*.

Durante esta década, se hicieron varios trabajos generales sobre Mesoamérica desde la antropología, y otros centrados en casos concretos de la vejez. En el primer caso, tenemos el de Ortiz Pedraza (1995) sobre la vejez nahua prehispánica, la visión transcultural de Monarrez

(1999) sobre México, y el de Guzmán Velásquez (1999), sobre el cuidado dispensado a los ancianos en una comunidad indígena veracruzana.

Fue en ese momento también cuando el factor edad fue adoptado en un sentido más amplio y empezaron a hacerse estudios sobre otros grupos etarios, como la infancia mesoamericana, de la que habló Joyce (1994 y 1995)⁴.

En cuanto a temas más concretos de la vejez, se trataron los que ya vienen siendo comunes, como el ciclo vital y la participación de las parteras en los rituales asociados, la iconografía de deidades ancianas, su relación con los ancestros, la percepción del tiempo, y la pervivencia de estas creencias hasta el día de hoy.

Ibarra y Barba de Piña Chan aportaron dos enfoques diferentes sobre la vejez en Mesoamérica. Ibarra (1998) señalaba la mala situación que vivían los ancianos entre los chichimecas, quienes, al igual que las mujeres, los niños y los enfermos, eran minusvalorados frente a los varones adultos. Sin embargo, Barba (1990 y 1996) defendía la importancia de la abuela paterna como educadora y participe en eventos rituales por sus roles específicos.

Uno de estos roles era el de partera y, siguiendo el camino marcado por los Paul y Cosminsky, continuaron otros que hablaron sobre el oficio (Dzib Can 1994, Gantús 1994), su papel mediador (Manca 1998), su iniciación (Nájera 1999), sus categorías (Nájera 1994), y el choque con la medicina occidental (Good 1997, Carrillo 1999).

Por otra parte, Schele (1997) y Taube (1994) se ocuparon del aspecto iconográfico. La primera describía las funciones que desempeñaban las mujeres de cada edad a partir de las figuras tipo Jaina, señalando los roles de cuidadora, partera y tejedora de las ancianas. El segundo describía las imágenes de un vaso que mostraba las funciones rituales de las ancianas como parteras y agentes sobrenaturales. Éste último es el autor de una enciclopédica recopilación sobre dioses mayas yucatecos (1992), fundamental para conocer la historiografía e iconografía de las deidades de aspecto anciano.

⁴ Un antecedente sobre infancia prehispánica es Shein (1986 en castellano; Shein y Flores 1992 en inglés)

Siguiendo con la iconografía, se abordó la imagen de las diosas madre mesoamericanas y de los ancianos dioses L, N, Xiuhtecuhtli y Huehuateotl.

Al respecto de las primeras se habló de la dicotomía existente entre jóvenes y ancianas y de sus aspectos positivos y negativos. Así, mientras Boskovic (1992) se centraba en la figura de Toci como abuela, patrona del trabajo textil y diosa lunar, Graulich (1992) y Delhalle y Luykx (1992) lo hicieron sobre el aspecto negativo de las diosas que participaron en la peregrinación azteca, identificadas como brujas por encarnar los valores opuestos al ideal masculino.

Para el caso maya, la atención principal fue para la dualidad joven- vieja, y principalmente para Ixchel y/o la diosa lunar, sobre las cuales había diversidad de opiniones. Brisko (1994) y Cruz Cortés (1995) opinaban que Ixchel tenía un doble aspecto joven y anciano, pero les atribuían diferentes advocaciones. Mientras la primera la conocía como la anciana Diosa O y la relacionaba con el arco iris, la segunda lo hacía con la luna, lo terrestre y la fertilidad, y la denominaba Ixchebel Yax. Y Ciaramella (1994) destacaba el atuendo de tocado de serpiente de las ancianas, que las asociaba con tareas de tejido y vertido de aguas y, consecuentemente, con la luna y el parto.

Por su parte, Manning (1999) relacionaba la superioridad de la diosa anciana sobre la joven en el Popol Vuh y en el código Dresde con la práctica de las parteras actuales yucatecas y con el activo rol ritual de estas ancianas a diferencia del resto de mujeres. Y Lesure (1997) mostraba la misma preferencia social por el rol ritual de los ancianos de ambos sexos frente al trabajo de las mujeres jóvenes mediante figurillas cerámicas preclásicas, una preferencia que fue posteriormente acaparada por los varones adultos.

Cobián (1999) describió la misma transición de poder a través de la devaluación de la figura femenina en el Popol Vuh, pero destacando el hecho de que la única mujer que mantuvo poder, aunque éste fuese en descenso, fue la anciana diosa Ixmucané.

Es especialmente en estos estudios donde se perciben los intereses académicos de los noventa, pues cada vez se presta mayor atención a factores como el sexo, el género, la clase y la edad, y el análisis de las

deidades femeninas ancianas se emprende desde disciplinas y posturas muy diversas.

En cuanto a los númenes masculinos, destacaron claramente los dioses L y N. Del Dios L hablaron Gillespie y Joyce (1998) y Dütting y Johnson (1993), quienes le identificaron simultáneamente como el señor del Inframundo y uno de los cargadores del cosmos, así como con el Dios N. Con respecto a éste último, se trató su aspecto iconográfico y epigráfico. Mientras que Mayer (1994), Foster y Wren (1996) se ocupaban de su imagen en Uxmal y Chichén Itzá, los epigrafistas Jones (1992) y MacLeod (1990) debatieron sobre la lectura del glifo de la cabeza del dios, lo cual supuso la reconsideración de la identidad del mismo.

Otras deidades ancianas no mayas son el dios del fuego y del tiempo Xiuhtecuhtli y el dios coyote de los otomíes, Huehucoyotl, con el que estaba asociado, y de los que hablaron Hernández Pons (1996) y Olivier (1999), respectivamente.

Por su parte, Florescano (1992) retomó el tema del tiempo al mostrar a los gobernantes como representantes de los dioses de la creación, mediando entre la comunidad y sus ancestros, y convirtiéndose a sí mismos en uno de ellos a su muerte.

El tema de los ancestros y su veneración cobró especial importancia en estos años y un gran desarrollo en la obra de McAnany (1995), quien más tarde (1998) mostró como este culto se plasmaba en la planificación monumental, como justificación del poder de los gobernantes. Lo mismo hicieron Fash (1991) para el caso de Copán, y Alexander (1991) para Tikal. Igualmente, algunos dioses, como Kawak (Spero 1991) y el Dios N (Dütting y Johnson 1993) fueron considerados los primeros antepasados de los mayas. Así, los ancestros adquirieron tal importancia que fueron el tema del Texas Meeting (Cash 1999) que se celebró como conmemoración al año de la muerte de Linda Schele.

Para completar la información con que contamos sobre los ancianos prehispánicos mesoamericanos es de gran utilidad revisar las fuentes etnográficas actuales, entre las que hay varias alusiones a los ancianos (Hernández Castillo 1991, Hendrickson 1995) y su palabra (León Portilla 1993), e incluso alguna obra desde una perspectiva de género (Alberti Manzanares 1994). Pero la fuente más abundante fue la de los cuentos,

que transmitían el conocimiento popular y utilizaban la figura y la palabra de los ancianos como señal de identidad y tradición, como en el caso de los textos de la cooperativa Sna Jtz'ibajom (1990), Fernández Esteban (1994), López Meza (1997) y Ochoa y Petrich (1999). Cuentos que reflejaban una imagen positiva de las ancianas como abuelas, curanderas y adivinas, pero también otra negativa como brujas temibles.

Actualmente, los primeros años del siglo XXI se están caracterizando por la Postmodernidad, el individualismo, la subjetividad y los cambios. Desde las Ciencias Sociales se intenta entender estos cambios, ver cómo afectan a la constitución de la persona y la sociedad y, a la vez, atender a la multiplicidad de factores que influyen en su conformación. De esto se ocuparán en adelante los estudios sobre identidad, una alternativa estructuralista a las perspectivas Procesual y Postprocesual.

Dado que nos hallamos a mediados de la primera década del siglo XXI, estamos tan inmersos en ella que no podemos analizarla con la distancia adecuada; pero sí podemos exponer la avalancha de obras que han visto la luz durante estos primeros años, y que finalmente están considerando a los ancianos como un colectivo heterogéneo.

En Mesoamérica empiezan a surgir obras más centradas en los propios ancianos. Dos ejemplos claros son el artículo de De la Fuente (2003) sobre la representación de los ancianos en el arte mesoamericano en un número de *Arqueología mexicana* (nº 60) dedicado al ciclo vital; y el de López Luján (2001) sobre deidades ancianas mesoamericanas, principalmente nahuas. También les prestó atención García Ramírez (2003), según el cual mayas y aztecas otorgaban un gran valor a sus ancianos, como manifestaciones del tiempo, pero lo hacía catalogando a estas culturas de neolíticas.

Por otra parte, han continuado las investigaciones sobre otros grupos de edad, como demuestra la reciente obra de Ardren y Hutson (2006) sobre la infancia prehispánica mesoamericana.

Centrándonos en el tema de los ancianos y como en las décadas anteriores, priman dos perspectivas, que son la iconografía de ancianos y ancestros y sus elementos asociados, y la etnografía actual para comparar y comprender los datos prehispánicos.

Comenzaremos por las obras que tratan la iconografía femenina. Parte de estas se centran en la figura de diosas madres mesoamericanas, especialmente nahuas, identificadas como madres y abuelas de dioses y humanos, y con advocaciones panmesoamericanas como la tierra, la luna y la noche; diosas que fueron analizadas por Rivas Castro (2000), Baquedano (2001) y Durand-Forest (2001).

Entre los mayas, sigue cobrando especial importancia el tema de la identidad de la diosa anciana. Mientras que Cruz Cortés (2002a y 2002b) identificó a Ixchel como la joven Diosa I y uno de los aspectos de la luna, junto a la anciana Ix Chebel Yax; para Miller (2001) Ixchel es la anciana Diosa O, pero no la luna, sino la protectora del parto y del embarazo. Y una tercera postura es la de Milbrath (2001), que asocia la luna con tres diosas diferentes: Ixbalanqué y las mentadas diosas I e O como fases lunares.

Otra diosa anciana maya es Ixmucané, del Popol Vuh, de la que se ocupó Barba de Piña Chan (2002b y 2003), que describe como el papel de las mujeres del relato se fue devaluando según la sociedad quiché se hacía cada vez más patriarcal y militar. De entre estas mujeres y nuevamente, la única que conservó alguna importancia fue Ixmucané, por su vínculo con la creación y el mundo sobrenatural. Es por eso también que algunas mujeres de edad avanzada de la elite de Copán (Bell 2002) y Toniná (Ayala Falcón 2002) se identificaron con diosas ancianas creadoras.

De los textos citados también se desprende la vinculación de estas diosas con tareas como el tejido y el hilado y con el oficio de partera, adiviña y curandera, por lo que Wagner (2001) identificó una figura cerámica con algunos de esos rasgos como la vieja Diosa O.

En cuanto a las obras sobre dioses varones, vuelven a tratar sobre el anciano dios del fuego en el centro de México (Limón 2001, Matos 2002), los Bacabes (Taube 2001b) y el Dios L (Kerr y Kerr 2005). Mientras que Taube recoge las interpretaciones historiográficas sobre los Bacabes y los identifica con el Dios N, los Kerr se centran en la figura del Dios L en el vaso Princeton, e interpretan la escena como un pasaje del Popol Vuh en el que el dios está siendo engañado por los héroes gemelos.

Estas deidades ancianas pueden representar a la pareja que dio lugar a la creación, un tema recurrente en estos años, tratado por Graulich (2001b), Bernal García (2002), León Portilla (2002) y Bassie Sweet (2001).

Estas mismas parejas primigenias, al crear el cosmos, dieron lugar al tiempo. A éste respecto, Iwaniszewski (2001) defiende que la percepción que de éste tenía la elite le permitió manipularlo a su favor y plasmarlo en una ordenación espacial que dotaba de importancia a sus ancestros y sancionaba su poder, como demostró para Tikal; y López Bravo (2000) hizo lo propio para Palenque. Y, en un ámbito más general, la plasmación monumental de esta veneración fue mostrada por Barnhart (2002), Weeks (2001), Barba de Piña Chan (2002a), Lorenzen (2003) y Gustafson (2003) para los mayas, y Arellano Hernández (2001) y Sellen (2003) para los zapotecos.

Por otra parte, McAnany (2001) y Graulich (2001a) se centraron en la importancia del ritual mismo de veneración y en el respeto que generaba hacia los ancestros, un respeto que Graulich considera casi desaparecido hoy en día. Sin embargo, algunos trabajos etnográficos actuales, como los de Boccara (2003) y Christenson (2005), muestran que dicha veneración sigue de algún modo viva.

La etnografía sirve también para comparar otros aspectos actuales y prehispánicos, como la identidad, tan en boga en estos últimos años, y la percepción del cuerpo, sus transformaciones y deterioro; aspecto este tratado por López Austin (2004) para los nahuas y por Chávez Guzmán (2004) para los mayas. También es de utilidad conocer cómo se percibe la transmisión de costumbres y conocimientos, y en especial de la medicina tradicional pues, en muchos casos, está en manos de los ancianos (Gaspar 2001). Un ejemplo de pervivencia de la medicina tradicional, de las creencias mayas y de su contacto con el mundo occidental es el oficio de partera, y muestra del auge que siguen teniendo estos estudios es el número y variedad de los mismos (Alcántara 2000, Bayles 2002, Cosminsky 2001, Christenson 2002, Davis Floyd 2001, Matos 2003, Nájera 2002 y 2003, Taube 2001a). Pero ahora también salieron a la luz otros sobre menopausia en mujeres mayas actuales (Beyene y Martín 2001, Stewart 2003), que seguían la corriente general y se sumaban a los que empezaban a hacerse desde la antropología física para conocer el

estado de salud (McLorg 2005) y longevidad (Hernández y Márquez 2004) y poder comparar con los años y fechas arrojadas por la epigrafía.

Finalmente, y también desde la etnografía, se logró ampliar el conocimiento sobre los ancianos recogiendo sus experiencias mediante trabajo de campo, como hicieron Reyes Gómez (2002) en Chiapas y Vázquez Palacios (2003) en Veracruz, y los relatos narrados y/o protagonizados por ancianos, de los cuales hay también múltiples ejemplos (Vicente García 2000, Cocom Pech 2001, Méndez 2001 y Petrich 2001).⁵

Conclusión

Con este repaso hemos pretendido ofrecer un panorama de las tendencias que han determinado los estudios sobre vejez en Mesoamérica, y más específicamente entre los mayas prehispánicos, desde el inicio oficial de estos a principios del siglo XX hasta el día de hoy, década a década, tema por tema, y desde lo general hasta lo concreto. Así, hemos visto como han evolucionado desde la descripción positivista del aspecto de los dioses hasta la valoración del prestigio y la identidad de ancianos reales.

Pero, además de la perspectiva de edad, hemos querido añadir el enfoque del género a nuestro análisis, poniendo en comparación la atención recibida por los ancianos de uno y otro sexo y sus respectivos roles. Así, hemos podido ver como se repite el patrón general, de predominio de los estudios acerca de varones y temas masculinos, sobre aquellos enfocados a las mujeres, las tareas propias de estas y a la intervención de la cultura en dicha diferenciación. Y esto se debe, por una parte, a que los investigadores son mayoritariamente varones, especialmente en los inicios, y a que los estudios de mujeres y con perspectiva de género son relativamente recientes⁶; y, por otra, a que los mayas prehispánicos fue-

⁵ Al finalizar este artículo, la autora tuvo conocimiento de la reciente publicación del libro de Robles Silva, Vázquez Palacios, Reyes Gómez y Orozco Mares (2006); un análisis antropológico sobre la vejez en cuatro estados mexicanos.

⁶ Hay que señalar que la mayor parte de dichos estudios de mujer y género son obra de investigadoras.

ron una sociedad patriarcal que daba preferencia a los varones. Por ello, el panorama es predominantemente masculino.

En cuanto a las obras analizadas para esta historiografía, hemos pretendido reunir todas aquellas que aportaban información valiosa sobre los ancianos, para lo que hemos acudido a diversas disciplinas, como la iconografía, epigrafía, historia, arte, etnohistoria, antropología y etnología. Pero, pese a esta variedad, y en especial en las obras que hacen referencia al periodo prehispánico, hemos percibido una serie de limitaciones.

La primera es la del espacio abarcado, puesto que, cuando se habla de ancianos mesoamericanos prehispánicos, generalmente son del centro de México, mientras que los mayas suelen aparecer solamente como ejemplo comparativo.

Otra limitación es la de los temas tratados. Las obras expuestas ayudan a conocer la situación de los ancianos prehispánicos, pero de un modo tangencial, abordando reiteradamente temas muy limitados en número y variedad, como la percepción del tiempo, la iconografía y las funciones de las deidades, y la veneración de los ancestros, generalmente masculinos. Pocas veces son los ancianos el tema principal de análisis, y menos aun para el periodo prehispánico. Por lo que, los textos sobre los ancianos mayas prehispánicos son minoría. Y si lo que buscamos son referencias a las ancianas, el número es, aun si cabe, menor. Lo que se sabe de ellas se reduce al ámbito de las diosas, poco numerosas, y ni si quiera están claros su identidad, aspectos, ni funciones.

Al margen de las deidades, poco se conoce de los ancianos mortales prehispánicos. Sólo lo que se desprende de los atributos y roles mostrados por los dioses y por lo que dicen de ellos las fuentes indígenas y españolas posclásicas y coloniales.

A partir de esta información, vemos a los ancianos como cabezas de familias y comunidades; con papeles destacados tanto en el ámbito político y religioso, como en la educación, cuidado y salud del grupo. Y vemos también un prestigio derivado de estas funciones que se manifiesta tanto en vida como después de muertos, cuando se convertían en un ancestro de la comunidad. O quizá dicho prestigio respondía también a su potencial como futuro ancestro, alguien que mediaría por el grupo desde el otro lado.

Pero estas fuentes también tienen sus limitaciones, pues son generalmente náhuas y están enfocadas desde una perspectiva andro y etnocéntrica, de quienes las observaron, plasmaron e interpretaron, por lo que hay que estudiarlas con la debida precaución.

Con respecto a los documentos etnográficos actuales, estos han empezado a prestar atención a la salud de las personas maduras y ancianas de las comunidades, y a su participación en el sistema sanitario comunal y modernizado; a la utilización de su imagen como símbolo de continuidad cultural, y la de los ancestros como sanción de los derechos de sus sucesores y comunidades. Pero, también, hemos podido apreciar como su prestigio va decreciendo según aumenta el contacto con el exterior.

Para finalizar, cabe preguntarnos, qué es lo que sabemos realmente de la vejez y los ancianos mayas y mesoamericanos prehispánicos. Y parece que es bastante poco.

Hace falta pues una recopilación de la información existente, de las funciones que desempeñaron y de la importancia que tuvieron dentro de estas sociedades y en todos los ámbitos para llenar las lagunas existentes. Y hace falta también aplicar otros factores al análisis para percibir variaciones entre los ancianos prehispánicos y mostrar su heterogeneidad. Y esta es la tarea asumida por la autora en su Tesis Doctoral.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras que conforman esta historiografía son todas las halladas por la autora, a partir de búsquedas bibliográficas exhaustivas en centros de investigación de España y México (Chiapas, Yucatán y México D.F.), páginas web especializadas en cultura maya y en general mesoamericana (Famsi, Mesoweb, Wayeb, etc.) e intercambio bibliotecario con instituciones europeas y americanas.

El objetivo de trabajar sobre todo el material hallado es el de ofrecer una visión multidisciplinar y lo más fidedigna posible del panorama general a partir de las obras disponibles. La única excepción son algunos cuentos que han quedado fuera del listado por tratar los mismos temas reiteradamente.

Alba, Pedro de, «Cuauhtemoc, el joven abuelo» en *América indígena*, 6, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1946, pp. 133-137.

Alberti Manzanares, Pilar, *La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas*, el autor, México, 1994.

Alcántara Rojas, Berenice, «Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico» en *Estudios mesoamericanos*, Julio-Diciembre 2000, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, pp. 37-48.

Alcázar, José Antonio, *Cuentos de la abuela*, Daga Editores, México, 1967.

Alexander, Helen, «Celestial links to the ancestors: A pattern analysis of celestial events on twelve dates recorded on Tikal Stela 31» en *U Mut Maya*, IV, California, 1991, pp. 48-60.

Ardren, Traci y Scott R. Hutson, *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, University Press of Colorado, Boulder, Colorado, 2006.

Arellano Hernández, Alfonso, «Imágenes funerarias: los abuelos zapotecas» en *Boletín informativo. La pintura mural prehispánica en México*, 15, VII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001, pp. 37-41.

- Ayala Falcón, Maricela, «Lady K´awil, Goddess O, and Maya Warfare» en *Ancient Maya Women*, Traci Ardren, ed., Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 105-113.
- Baquedano, Elizabeth, «Earth Deities» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 350-351.
- Barba de Piña Chan, Beatriz, «Sobre los cuatro nombres de los mayas» en *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, Amalia Cardós de Méndez, ed., México, INAH, SEP, 1990, pp. 279-292.
- _____, «La importancia de la abuela en la sociedad quiché. En un mito de transformación y en otro de eterno retorno» en *Estudios del México antiguo*, Beatriz Barba de Piña Chan, ed., México, INAH, 1996, pp. 13-23.
- _____, «...y a sus reyes muertos vieron como dioses» en *Iconografía mexicana IV Iconografía del poder*, Beatriz Barba de Piña Chan, ed., México, INAH, Plaza y Valdés, 2002a, pp. 35-47.
- _____, «The Popol Vuh and the Decline of Maya Women´s Status» en *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Lowell S. Gustafson y Amelia M. Trevelyan, ed., Connecticut, Bergin & Garvey, 2002b, pp. 191-226.
- _____, «Las deidades femeninas de la creación quiché» en *La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispánica*, María J. Rodríguez Shadow, comp., México, DEAS, INAH, 2003, 11 pp.
- Barnhart, Edwin L., «Residencial burials and ancestro worship: a reexamination of Classic maya settlement patterns» en *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos, II*, Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle G. Robertson, eds., México, INAH, 2002, pp. 141-158.
- Bassie Sweet, Karen, «Maya Creator Gods» manuscrito en www.wayeb.com, Internet, 2001.
- Baudez, Claude F. y Berthold Riese, «Los bacabs y los monstruos bicéfalos en la arquitectura de Copán» en *Yaxkin*, 2, IX, Tegucigalpa, Honduras, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1986, pp. 77-88.
- Bayles, Bryan P., «The Belly Wants its Heat» en *Cultural Models of Health and Fertility Among Tojolab´al Maya Midwives*, Ph. D. diss., University of Missouri, Missouri, 2002.
- Bell, Ellen E., «Engendering a dynasty: a royal woman in the Margarita Tomb, Copán» en *Ancient Maya Women*, Traci Ardren, ed., Walnut Creek, Altamira Press, 2002, pp. 89-104.

- Bernal García, María Elena, «A Divine Couple's Gender Roles in the Setting of the Earth at Palenque» en *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Lowell Gustafson y Amelia Trevelyan, eds., Connecticut, Bergin & Garvey, 2002, pp. 227-280.
- Beyene, Yewoubdar, *An Ethnography of Menopause: Menopausal Experiences of Mayan Women in a Yucatan Village*, Tesis Doctoral, Case Western Reserve University, Department of Anthropology, Cleveland, 1985.
- _____, *From menarche to menopause. Reproductive lives of peasant women in two cultures*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1989.
- Beyene, Yewoubdar y C. Martin, «Menopausal Experiences and Bone Density of Mayan Women in Yucatan, Mexico» en *American Journal of Human Biology*, 4, XIII, Nueva York, 2001, pp. 505-511.
- Beyer, Herman, «El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli. Un ensayo mitológico» en *El México antiguo*, 10, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, pp. 309-312.
- Boccaro, Michel, «Vivir es placer. Volverse «viantepasado» o el dominio del espacio transicional» en *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias*, Alain Breton y Aurore Monod Becquelin, eds., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003, pp. 533-576.
- Boskovic, Aleksandar, «Great goddesses of the Aztecs: Their meaning and functions» en *Indiana*, 12, Berlin, 1992, pp. 9-13.
- Brisko, Jo Ann, «Maya Goddesses: By What Name do we Call them?» en *U Mut Maya*, V, California, 1994, pp. 197-206.
- Carrillo Álvarez, Ana María, «Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas de México» en *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 19, Granada, Universidad de Granada, Departamento de Historia de la Ciencia, 1999, pp. 167-190.
- Cash, Cristin L., «Across the Abyss: ancestros and the otherworlds in Mesoamérica: a review of the Texas meetings» en *Pre-Columbian Research Institute Newsletter*, 28, San Francisco, Pre-Columbian Research Institute, 1999, p. 9.
- Chávez Guzmán, Mónica, «El cuerpo humano y la enfermedad entre los mayas yucatecos» en *Arqueología mexicana*, 65, XI, México, 2004, pp. 28-29.

- Christenson, Allen J., «Midwife divinities, Maize and Childbirth Rituals among the Tzu'tujil-Maya» en *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos, Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, II, Vera Tiesler Blos y Rafael Cobos, eds., México, INAH, CONACULTA, 2002, pp. 127-140.
- _____, «Bailando en las huellas de los antepasados» en *Los mayas. Señores de la Creación: los orígenes de la realeza sagrada*, Virginia M. Fields y Dorie Reents-Budet, eds., San Sebastián, Editorial Nerea, 2005, pp. 90-96.
- Ciaramella, Mary A., «The Lady with the Snake Headdress» en *Seventh Palenque Round Table*, Merle G. Robertson y Virginia M. Fields, eds., San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1994, pp. 201-209.
- Cobián, Dora Luz, *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, Plaza y Valdés, México, 1999.
- Cocom Pech, Jorge Miguel, *Muk'ul t'an in nool. Secretos del abuelo*, UNAM, México, 2001.
- Coe, Michael D., *Old gods and young heroes. The Pearlman Collection of Maya Ceramics*, The Israel Museum, Jerusalem, 1982.
- Cosminsky, Sheila, «The role of the midwife in Middle America» en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas (1974)*, III, México, 1976a, pp. 280-291.
- _____, «Birth rituals and symbolism: A Quiche Maya-Black carib comparison» en *Ritual and symbolism in Native Central American*, P. Young y J. Howe, eds., Eugene, University of Oregon, 1976b, pp. 107-123.
- _____, «El papel de la comadrona en Mesoamérica» en *América indígena*, 2, XXXVII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 305-351.
- _____, «Knowledge and the body concepts of Guatemalan Study» en *Anthropology of Human Birth*, M. Kay, ed., Philadelphia, Davis Company, 1982a, pp. 233-252.
- _____, «Childbirth and Change: A Guatemalan Case Study» en *Ethnography and Fertility and Birth*, C. MacCormack, ed., Londres, Academic Press, 1982b, pp. 205-230.
- _____, «Traditional Midwifery and Contraception» en *Traditional Medicine and Health Care Coverage: A Reader for Health Administration and Practitioners*, R. Bannerman et. al., eds., Ginebra, World Health Organization, 1983a, pp. 143-162.
- _____, «Medical Pluralism in Mesoamerica» en *Heritage of Conquest: Thirty Years Later*, C. Kendall, J. Hawkins y L. Bossen, eds., Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983b, pp. 159-173.

- _____, «Maya midwives of southern Mexico and Guatemala» en *Mesoamerican Healers*, Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom, eds., Austin, University of Austin Press, 2001, pp. 179-210.
- Cruz Cortés, Noemí, *Ixchel, Diosa madre entre los mayas yucatecos*, UNAM, México, 1995.
- _____, «La diosa Ixchel y sus vínculos serpentinos» en *Iconografía Mexicana II: el cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, Beatriz Barba de Piña Chan, ed., México, INAH, 2002a, pp. 185-196.
- _____, «Vida y muerte en la diosa lunar» en *Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002b, pp. 243-251.
- Davis-Floyd, Robbie, «La partera profesional: articulating identity and cultural space for a new kind of midwife in Mexico [in special issue 'Midwifery']» en *Medical anthropology*, 2-3, XX, California, Behavioral Sciences Department, 2001, pp. 185-243.
- De la Fuente, Beatriz, «La vejez en el arte de Mesoamérica» en *Arqueología mexicana*, 60, X, México, 2003, pp. 38-45.
- De la Garza Camino, Mercedes, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, UNAM, México, 1975.
- Delhalle, Jean-Claude y Albert Luykx, «Coatlicue o la degollación de la madre» en *Indiana*, 12, Berlin, 1992, pp. 15-19.
- Durand-Forest, Jacqueline de, «Mother Goddesses» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, II, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 345-347.
- Dütting, Dieter, «The Great Goddess in Classic Maya Religious Belief» en *Zeitschrift für Ethnologie*, 101, Braunschweig, 1976, pp. 41-146.
- Dütting, Dieter y Richard E. Johnson, *The Regal Rabbit, the Night-Sun and God L: An Analysis of Iconography and Texts on a Classic Maya Vase*. Baessler-Archiv, 1, XLI, Museums für Völkerkunde, Berlin, 1993, pp. 167-205.
- Dzib Can, Ubaldo, «La partera indígena» en *Cuadernos culturales*, 6, I, México, 1994, 25-28.

- Fash, William L., «Lineage Patrons and Ancestor Worship Among the Classic Maya Nobility: The Case of Copan Structure 9N-82» en *Six Palenque Round Table Series*, VIII, Virginia M. Fields, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 68-80.
- Fernández Esteban, Maelwits, «La vieja K´olene» en *Relatos huastecos*, México, DGCP-SEP, 1994, pp. 32-35.
- Flores Villatoro, M^a Dolores, «La vejez en el México prehispánico» en *El Museo*, 5, II, México, 1989, pp.10-12.
- Florescano Mayer, Enrique, *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992.
- Foster, Lynn y Linnea Wren, «World Creator and World sustainer: God N at Chichen Itzá» en *Eighth Palenque Round Table*, Martha J. Macri y Jan McHargue, eds., San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1996, pp. 259-269.
- Fuller, Nancy y Brigitte Jordan, «Maya women and the end of the birthing period: postpartum massage and Binding in Yucatan, Mexico» en *Medical Anthropology*, 1, V, Routledge, 1981, pp. 35-50.
- Furst, Peter T, «Morning Glory and Mother Goddess at Tepantitla, Teotihuacan: Iconography and Analogy in Pre-Columbian Art» en *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, Norman Hammond, ed., Londres, Duckworth, 1974, pp. 187-215.
- Gantús, Fausta, «El oficio de partera» en *Cuadernos culturales*, 6, año 1, México, Instituto de Cultura de Campeche, 1994, pp. 23-24.
- García de León, Antonio, «La lengua de los ancianos de Jalupa, Tabasco» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. 267-282.
- García Quintana, Josefina, «El huehuehtlahtolli –antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 12, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, pp. 61-71.
- García Ramírez, Jose Carlos, «La función ética de los ancianos en las cosmovisiones del Neolítico» en *La vejez. El grito de los olvidados*, México, Plaza y Valdés, 2003, pp. 35-89.

- Gaspar, María Albina, «Dicen que ya sólo los abuelos lo practican» en *Conociendo la sabiduría achi: salud y enfermedad en Rabinal*, María Teresa Mosquera Saravia, ed., Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos, 2001, pp. 78-90.
- Gillespie, Susan D. y Rosemary A. Joyce, «Deity Relationship in Mesoamerican Cosmologies: the case of the Maya God L» en *Ancient Mesoamérica*, 9, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 279-296.
- Good, Marcia, «Parteras en Mérida: Una alternativa a la cesárea innecesaria» en *Revista Salud Problema*, 2, II, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Departamento de Atención a la Salud, 1997, pp. 21-33.
- Graulich, Michael, «Las brujas en las peregrinaciones aztecas» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 22, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, pp. 87-98.
- _____, «Ancestro Worship» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, I, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001a, pp. 15-17.
- _____, «Creador deities» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, I, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001b, pp. 284-296.
- Gustafson, Lowell S., «World systems history, ancestry, and ancient maya gender relations» en *La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispánica*, María J. Rodríguez Shadow, coord., México, DEAS, INAH, 2003, 16 pp.
- Gutmann, David, «Maya agign –A Comparative TAT Study» en *Psychiatry*, 29, 1966, pp. 246-259.
- Guzmán Velásquez, María Catalina, *El cuidado y la atención del anciano y su significado social en una comunidad indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.
- Hendrickson, Carol, «Los ancianos» en *Weaving identities. Construction of dress and self in a highland Guatemala town*, Carol Hendrickson, ed., Austin, University of Texas Press, 1995, pp. 136-141.

- López Baralt, Mercedes, «Tiempo y espacio en Mesoamérica» en *Cuadernos Hispano-americanos*, 397, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1983, pp. 5-43.
- López Bravo, Roberto, «La veneración de los ancestros en Palenque» en *Arqueología mexicana*, 45, VIII, México, 2000, pp. 38-43.
- López Luján, Leonardo, «Old Gods» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 404-405.
- López Méndez, Mariano, *Palabras de los ancianos. Ya'yejik te mamaletik*, S.E.P., Tuxtla Gutiérrez, México, 1983.
- López Meza, Antonia, «Palabras de nuestros abuelos (Sk'op jmam jme'chuntik)» en *Cuentos y relatos indígenas*, VI, Humberto Muñoz García, ed., México, UNAM, 1997, pp. 297-300.
- Lorenzen, Karl J., *Miniature Masonry Shrines of the Yucatan Peninsula: Ancestor Deification in Late Postclassic Maya Ritual and Religion*, Tesis Doctoral, University of California, California, 2003.
- MacLeod, Barbara, «God N/step in the primery standard sequence» en *The Maya Vase Book*, II, Justin Kerr, ed., Nueva York, Kerr Associates, 1990, pp. 331-347.
- Manca, María Cristina, «Entre la vida y la muerte. La partera como agente mediador entre los choles de Tila, Chiapas» en *Anuario*, 1998, Chiapas, México, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 1998.
- Manning, Roswitha, «The Old and the Beautiful. Goddesses and Midwives in the Maya Lowland» en *Yumtzilob*, 3, XI, Rötterdam, Holanda, 1999, 11 pp..
- Marriott, Alice, *The Ten Grandmothers*, University of Oklahoma Press, Norman, 1945.
- Matos Moctezuma, Eduardo, «Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli en el Centro de México» en *Arqueología mexicana*, 56, X, México, 2002, pp. 58-63.
- _____, «Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico» en *Arqueología mexicana*, 60, X, México, 2003, pp. 16-21.
- Mayer, Karl H., «Two God N figures from Uxmal» en *Mexicon*, 4, XVI, Möckmühl, Alemania, 1994, p. 70.

- McAnany, Patricia A., *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, University of Texas Press, Austin, 1995.
- _____, «Ancestors and the Classic Maya Built Environment» en *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Stephen D. Houston, ed., Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1998, pp. 271-298.
- _____, «Ancestor veneration» en *Archaeology of Ancient Mexico and Central America: An Encyclopedia*, Susan T. Evans y Donald L. Webster, eds., Nueva York, Garland Publishing, 2001, pp. 20-21.
- McLorg, Penelope A., «Anthropometric patterns in middle-aged and older rural Yucatec Maya women» en *Annals of Human Biology*, 4, XXXII, Inglaterra, 2005, pp. 487-497.
- Méndez, Leopoldo, *Cuentos de las abuelas y abuelos mayas*. Editorial Saq'b'e, Guatemala, 2001.
- Milbrath, Susan, «Moon» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, II, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 340-342.
- Miller, Mary E., «Ixchel» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, II, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 58-59.
- Monarrez Velázquez, Sergio Omar, *La vejez: un fenómeno transcultural en México*, Tesis, El autor, México, 1999.
- Montoliu Villar, María, «Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán» en *Anales de antropología*, 2, XVII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, pp. 47-65.
- _____, «La diosa lunar Ixchel, sus características y funciones en la religión maya» en *Anales de Antropología*, XXI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, pp. 61-78.
- Morelos, Noel y Martha Monzón, «El Huehuateotl de la habitación 5» en *Teotihuacan 80-82. Primeros resultados*, Rubén Cabrera, Ignacio Rodríguez y Noel Morelos, eds., México, INAH, 1982, pp. 129-138.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, «Los peligros de la etapa luminar: creencias alrededor del embarazo entre los mayas contemporáneos» en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, III, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, pp. 472-479.

- _____, «La iniciación ritual de la partera en las etnografías mayas» en *Estudios de Cultura Maya*, XX, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999, pp. 388-403.
- _____, «Signos y presagios en el nacimiento» en *Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002, pp. 252-262.
- _____, «El simbolismo del baño de vapor en los rituales del nacimiento» en *Cuarto Congreso Internacional de Mayistas*, Mario H. Ruz Sosa, ed., México, UNAM, 2003, pp. 648-658.
- Newman, Lucile F., «Midwives and Modernization» en *Medical Anthropology*, 1, V, Routledge, 1981, pp. 1-12.
- Ochoa García, Carlos y Perla Petrich, *La abuela luna y otras historias del cielo. Lago Atitlan, Quetzaltenango*, CAEL, Guatemala, 1999.
- Olivier, Guilhem, «Huehuecoyotl, «Coyote viejo», el músico trasgresor ¿dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?» en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, pp. 113-132.
- Ortiz Pedraza, José Francisco, «La ancianidad en Mesoamérica» en *Envejecimiento ¿programa genético o desgaste?*, México, INAH, 1995, pp. 21-53.
- Paul, Benjamin y Lois Paul, «The Life Cycle» en *Heritage of Conquest. The ethnology of Middle America*, Sol Tax et.al. eds., Glencoe, Free Press, 1952, pp. 74-98.
- Paul, Lois, «Recruitment to a Ritual Role: The Midwife in a Maya Community» en *Ethos*, 3, III, American Anthropological Association, 1975, pp. 449-467.
- _____, «Careers of Midwives in a Mayan Community» en *Woman in Ritual and Symbolic Roles*, J. Hoch-Smith y A. Spring, eds., Stanford, Stanford University Press, 1978, pp. 129-149.
- Paul, Lois y Benjamin D. Paul, «The Maya midwife as sacred specialist: a Guatemalan case» en *American Ethnologists*, 4, II, 1975, pp. 707-726.
- Petrich, Perla, *La abuela luna. Ri qati´tik´*, Cholsamaj-Cael/Muni-K´at, Guatemala, 2001.
- Pickands, Martin, «`The First Father´ Legend in Maya Mythology and Iconography» en *Third Palenque Round Table*, Merle G. Robertson, ed., San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1981, pp. 124-137.

- Press, Irwing, «Maya aging; cross-cultural projective techniques and the dilemma of interpretation» en *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 2, XXX, 1967, pp. 197-202.
- Qq, «Vejez prematura de la mujer indígena» en *América Indígena*, 1-4, XIII, México, 1953, pp. 239-242.
- Reyes Gómez, Laureano, *Envejecer en Chiapas: etnogerontología zoque*, UNACH, México, 2002.
- Rivas Castro, Francisco, «Madre nutridota, guerrera y sacrificada: la Ocelotl-Cihuacoatl de la vasija para pulque de la colección Bilimeck de Viena» en *Iconografía Mexicana II: el cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, Beatriz Barba de Piña Chan, ed., México, INAH, 2000, pp. 259-278.
- Robles Silva, Leticia, Felipe Vázquez Palacios, Laureano Reyes Gómez e Imelda Orozco Mares, *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*, Plaza y Valdés, el Colegio de la Frontera Norte, México, 2006.
- Robicsek, Francis, *The Smoking Gods*, University of Oklahoma Press, Norman, 1978.
- Ruz Lhuillier, Alberto, «Gerontocracy at Palenque?» en *Social process in maya prehistory, studies in honor of Sir Eric Thompson*, Norman Hammond, ed., Nueva York, Academic Press, 1977, pp. 287-295.
- Salvarezza, Leopoldo, «Viejismo. Los prejuicios contra la vejez» en *Psicogeriatría. Teoría y clínica*, L. Salvarezza, ed., Buenos Aires, Editorial Paidós, 1996, pp. 16-36.
- Schele, Linda, «Dedication of Structure 2 and a new form of the God N event» en *Copan Notes*, 35, Honduras y Austin, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1987, 1 p.
- _____, «Mujeres, tejedoras y parteras» en *Rostros Ocultos de los mayas*, México, Ímpetus Comunicación, 1997, pp. 18-55.
- Schellhas, Paul, «Representation of Deities of the Maya Manuscripts» en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 1, II, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1904-1967, pp. 5-47.
- Sellen, Adam T., «Memories of great grandmother: the power of a zapotec ancestor» en *Rotunda*, 1, XXXVI, Toronto, 2003, p. 4.

- Seller, Edward, «Names of the Maya Gods Pictured in the Dresde Manuscript» en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, I, 2ª ed., Kent V. Flannery y Joyce Marcus, eds., Nueva York, Academic Press, 1987-1990, pp. 342-345.
- Shein, Max, *El niño precolombino*, Villacana, México, 1985.
_____ y Jorge Flores, *The Precolumbian Child*, Labyrinthos, California, 1992.
- Sna Jtz'ibajom, *Palabras de los ancianos*, 3, Dirección General de Culturas Populares, México, 1990.
- Spero, Joanne M., «Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft» en *Sixth Palenque Round Table*, Virginia M. Fields, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1991, pp. 14.
- Stewart, Donna. E., «Menopause in Highland Guatemala mayab women» en *Maturitas*, 4, XLIV, Canadá, 2003, pp. 293-297.
- Sullivan, Thelma D., «A Scattering of jades: the words of aztec elders» en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Gary H. Gossen, ed., Albany, State University of Nueva York at Albany, Institute of Mesoamerican Studies, 1986, pp. 9-17.
- Taube, Karl A., *The Mayor Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 32. Dumbarton Oaks Research, Washington D.C., 1992.
_____, «The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual» en *The Maya Vase Book*, IV, Nueva York, Kerr Associates, 1994, pp. 652-685.
_____, «Birth» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, I, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001a, pp. 88-89.
_____, «Bacabs» en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, I, David Carrasco, ed., Oxford, Oxford University Press, 2001b, p. 75.
- Thompson, J. Eric S., *Sky Bearer, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion*, Carnegie Institution of Washington Publication, 436, Washington D.C., 1934, pp. 209-242.
_____, *The Moon Goddess in Middle America. With Notes on Related Notes*, Carnegie Institution of Washington Publication, 5, Washington D.C., 1939, pp. 127-171.

- _____, «Merchant Gods of Middle America» en *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, pp. 159-172.
- _____, «Bacabs: Their portraits and their glyphs» en *Monographs and Papers in Maya Archaeology*, W. R. Bullard, ed., Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Paper, 61, 1970, pp. 459-465.
- Vargas, Luis Alberto, «Antropología de la vejez» en *Patología de la senectud*, México, Ediciones del Instituto Syntex, 1983, pp. 9-15.
- Vázquez Palacios, Felipe, *Contando nuestros días. Un estudio antropológico de la vejez*, Casa Chata, México, 2003.
- Vicente García, María Antonia, «Mitos indígenas: El niño granito de maíz» en *Arqueología mexicana*, 42, VII, México, 2000, p. 57.
- Villa Rojas, Alfonso, «Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos» en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Miguel León Portilla, ed., México, UNAM, 1968, pp. 119-162.
- _____, «La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán» en *Anales de antropología*, II: etnología y lingüística, México, UAM, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, pp. 31-46.
- Von Winning, Hasso, «The Old Fire God and his Symbolism at Teotihuacan» en *Indiana, Aportes a la Etnología y Lingüística, Arqueología y Antropología Física*, 4, Berlin, Ibero-Americanist Institut Preu Bischer Kulturbesitz, 1977, pp. 7-61.
- Wagner, Elizabeth, «Some Notes on Kerr 1955. An Early Classic Stone Sculpture Representing Goddess O» en www.famsi.org¹, Internet, 2001, 2 pp.
- Weeks, John M., «Ancestor veneration in Protohistoric K'iche' Society» en *The Past and Present Maya: Essays in Honor of Robert M. Carmack*, John M. Weeks, ed., Lancaster, Labyrinthos, 2001, pp. 11-27.

¿MUJERES FALTANTES EN CHIAPAS?

Georgina Sánchez Ramírez¹
María Eugenia Santana Echeagaray²

Introducción

En el mundo entero se habla ya de una feminización del envejecimiento debido a que la brecha que separa la edad de la esperanza de vida entre varones y mujeres favorece a la población femenina. Sin embargo, el cálculo de indicadores como el Índice de Masculinidad (IM) en las edades avanzadas de las poblaciones permite detectar fenómenos en que el comportamiento de dicho índice esté fuera de tal expectativa. Tal es el caso de este indicador en Chiapas, en donde –según cálculos basados en datos estimados para el 2000 y 2005– el IM favorece a la población masculina, contrario de lo que se espera de este indicador a partir de los 45 años de edad, ello puede significar: deficiencias en la calidad de la información, emigración femenina o una mortandad prematura en las mujeres cuyas edades oscilan entre los 45 y los 69 años de edad, como resultado de las asimetrías de género en la región (lo que se denomina actualmente como *mujeres faltantes*). Para llegar a resultados contundentes, es necesario realizar más estudios que verifiquen la fiabilidad de los datos demográficos regionales, no obstante dadas las condiciones de vida de las mujeres mayores en Chiapas es plausible la hipótesis de *mujeres faltantes* en Chiapas.

No hay país en el mundo que trate a su población femenina igual de bien que como trata a su población masculina y la desigualdad entre los sexos es más fuerte mientras más pobreza haya en una nación, estado y región, tal como queda demostrado cuando se consideran diversos

¹ Investigadora de ECOSUR. Unidad San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. gsanchez@sccl.ecosur.mx

² Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH. maru.santana@gmail.com

indicadores demográficos que incluyen educación, salud y otros (PNUD 2006).

Las desigualdades de género se constatan al analizar las estadísticas: en Chiapas, las mujeres aparecen con menores niveles educativos que los varones, con mayores porcentajes de analfabetismo que ellos y sufren las peores condiciones de salud (INEGI 2001). Pero el indicador más extremo es cuando las condiciones de vida llevan a la muerte prematura.

Muchas investigaciones afirman que, por lo general, cuando existen condiciones más o menos equitativas en el nivel y la calidad de vida, las mujeres viven, en promedio, más que los varones –siempre y cuando no haya una alta mortalidad excepcional debido a algún tipo de crisis, como guerras, epidemias, etc.– (Bernis 2001; Dueñas, 2001 Demeny & McNicoll 1998; Antolín 1997, entre otros). Es decir, en condiciones de estabilidad social, se puede esperar un descenso progresivo de la población masculina respecto a la femenina a medida que aumenta la edad, lo que se ve reflejado demográficamente en la esperanza de vida al nacimiento, favorable a las mujeres en la mayoría de las regiones.

Debido a que las mujeres muestran una mayor longevidad respecto a los varones en situaciones sociales estables, se puede esperar un descenso progresivo del Índice de Masculinidad (IM)³ a medida que aumenta la edad. Si en las edades adultas (40 a 79 años de edad) hay un comportamiento de IM favorable a los varones, es decir con una tendencia contraria a la esperada, se puede atribuir a alguno de estos tres supuestos principales: 1) Deficiencias en la calidad de la información (Vallín 1995) 2) Migración (*Ibid*) y 3) El supuesto de *mujeres faltantes*. El concepto de *mujeres faltantes* fue creado por el «Premio Nobel de Economía 1998», Amartya Sen, y se refiere a la mortalidad diferencial de varones y mujeres resultado de las desigualdades entre los géneros (Sen 2002).

El objetivo de este trabajo es determinar, a partir del cálculo del índice de masculinidad, si en Chiapas hay un decremento de la población femenina más acelerado que en la población masculina a partir de la madurez (40 años de edad en adelante) y, en caso de ser así, vislumbrar las posibles causas de esta tendencia.

³ Como es sabido, el IM representa cuántos varones hay por cada 100 mujeres.

Información estadística

Con base en los datos poblacionales proyectados por el Consejo Nacional de Población 1999a, b y c se estimó el Índice de Masculinidad para Chiapas así como para el país y los Estado de México y Veracruz con la finalidad de tener referentes comparativos de los datos en cuestión.⁴

Se tomó a la población a mitad de cada año por grupos quinquenales de edad según sexo, tanto para el año 2000 como para el 2005. Posteriormente se dividió el número de varones en cada grupo de edad (de 40 a 79 años) entre el número de mujeres de su grupo correspondiente. El resultado se multiplicó por cien.

$$IM=(V/M)*100$$

Si las estadísticas de una región son confiables, el IM al nacimiento oscila entre los 104 y los 107 niños por cada 100 niñas recién nacidas en una población. Los índices se igualarán a edades más jóvenes cuanto mayor sea la mortalidad, o la migración masculina en Suecia se igualan hasta los 50 años de edad, mientras que en México –se nivelan a la edad de 20 años–. En nuestro país, según proyecciones de la población, el IM se igualará a los 50 años de edad hasta el año 2040 (CONAPO, 2000a: 20-21).

Se partió de analizar el IM por grupos quinquenales con los datos a nivel nacional de la población de entre 40 y 79 años de edad, posteriormente se hizo lo mismo para los Estados de México, Veracruz y Chiapas, observándose un comportamiento del IM fuera de lo común en el estado de Chiapas a partir de los 50 años de edad, a diferencia de las otras dos entidades y del país, tanto para el año 2000 como para el 2005.

⁴ Según el índice absoluto de Marginación estimado por el CONAPO para el período 1990-2000, Chiapas tiene una 'muy alta' marginación, superior a los 10 puntos; Veracruz tiene una 'alta' marginación entre 8.8 y 9.5 y el Estado de México tiene una marginación 'media' entre 6.8 y 8.2 (CONAPO, 2005:11)

Cuadro I. Índices de masculinidad nacional y de tres entidades federativas por grupos quinquenales de edad 2000 y 2005

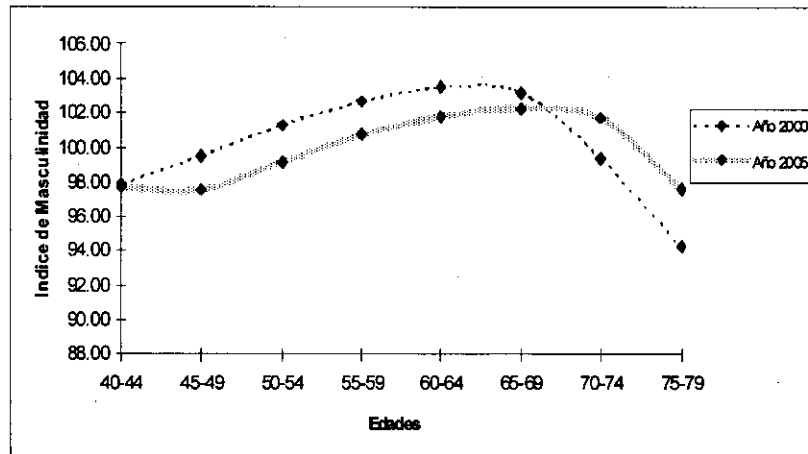
Edades en grupos Quinquenales	INDICE DE MASCULINIDAD							
	NACIONAL		ESTADO DE MEXICO		VERACRUZ LLAVE		CHIAPAS	
	2000	2005	2000	2005	2000	2005	2000	2005
40-44	93.4	94.7	93.2	93.9	93.3	94.9	97.9	97.7
45-49	93.6	93.0	94.2	92.2	93.3	93.1	99.5	97.6
50-54	93.7	93.1	94.7	93.0	93.9	93.1	101.3	99.1
55-59	93.2	93.0	93.8	93.3	94.1	93.5	102.6	100.7
60-64	92.1	92.2	91.5	92.2	93.3	93.3	103.5	101.8
65-69	90.7	90.7	88.1	89.6	91.9	92.1	103.2	102.3
70-74	88.1	88.8	83.8	85.7	89.4	90.1	99.4	101.7
75-79	84.7	85.7	79.4	81.0	86.4	87.0	94.3	97.6

Fuente: Estimaciones con base en datos de CONAPO (2000a; 1999a, 1999b y 1999c)

Al examinar los datos por grupos quinquenales de edad de Chiapas, se pudo observar que tanto para el año 2000 como para el 2005, el IM se iguala a los 20 años (similar a lo observado a nivel nacional), comportándose de manera esperada hasta los 49 años de edad, pero a partir de los 50 se observa un aumento en el índice de masculinidad, mismo que se mantiene hasta el grupo de edad de 65-69, para el 2000.

Para el año 2005, se mantiene esta diferencia a favor de los varones hasta el grupo etario de 70-74, comenzando a bajar nuevamente –según la tendencia esperada– hasta los 100 años de edad y más, descendiendo a 68 varones por cada 100 mujeres en ambos años de referencia. (CONAPO, 1999c).

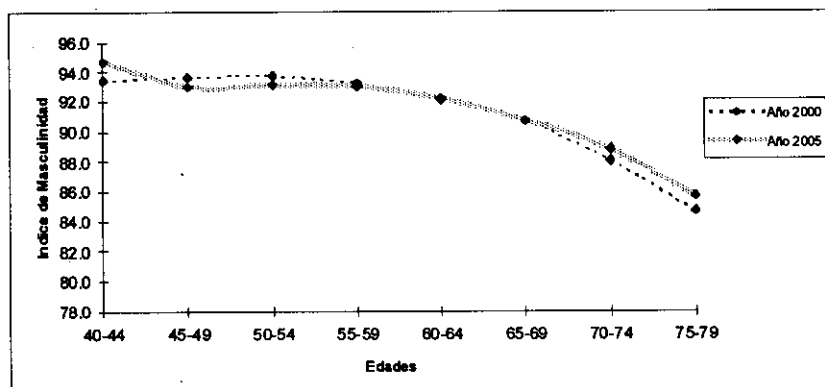
Gráfica 1: Índice de Masculinidad por grupos quinquenales de edad Chiapas, 2000 y 2005



Fuente: Estimaciones a partir de los cálculos realizados en base a los datos de CONAPO (1999c)

Esta tendencia ascendente del IM en Chiapas que se muestra a partir del grupo de edad 45-49 en el 2000 y en el grupo 50-54 en el 2005, contrasta con los datos expuestos para los Estados de México y Veracruz, al igual que con los datos reportados para todo el país, como se puede observar en la siguiente gráfica, donde se aprecia cómo las líneas que describen el IM nacional –tanto para el año 2000 como para el 2005– descienden gradualmente a partir del grupo de edad 40-45.

Gráfica 2: Índice de masculinidad por grupos quinquenales de edad. Nacional 2000 y 2005



Fuente: Estimaciones a partir de los cálculos realizados en base a los datos de CONAPO (2000a)

Primer supuesto: calidad de la información

Partiendo de los tres supuestos mencionados que explican un comportamiento del IM atípico en las poblaciones, se tiene, como se dijo, en primer lugar la deficiencia en la calidad de la información para Chiapas, en contraste con los datos nacionales y con los de otros estados (sin conflicto armado latente). Una de las herramientas para evaluar la calidad de la información en una población es precisamente el cálculo del IM, y a partir de los datos que arroje este índice se puede comenzar a inferir la validez de los datos reportados.

En Chiapas, debido a los conflictos étnicos, religiosos, políticos y sociales, el levantamiento de censos y encuestas oficiales frecuentemente representa una dificultad, al extremo de no captarse la información en ciertas zonas. No obstante, en este caso, se ha utilizado información publicada por el CONAPO y son datos de población proyectada, elaborados con un delicado tratamiento matemático y estadístico por parte del CONAPO para hacerla certera y utilizable.

Segundo supuesto: migración

Este supuesto sería plausible si se tratara de inmigraciones de varones al estado a partir de los 50 años de edad, –algo así como inmigrantes «de retorno»–. Sin embargo, Chiapas solía ser una entidad en equilibrio hasta hace una década que empezó a expulsar población hacia otros estados y hacia el extranjero (INEGI/INMUJER 2003: 55-57) por lo que puede ser un fenómeno a futuro.

En cuanto a la posibilidad de ser el resultado de emigración femenina a esas edades (es decir que estuvieran saliendo en desbandada mujeres mayores de 50 años hacia otros estados o hacia el extranjero), es un supuesto difícil de sostener en primer término porque, tal y como se ha mencionado en la introducción de este trabajo, las mujeres chiapanecas tienen un gran rezago educativo y éste aumenta conforme se incrementa la edad y autoras como Sennott-Miller (1993) afirman que conforme cumplen años, las mujeres se alejan de las probabilidades de encontrar un trabajo remunerado.

Además, datos recientes sobre edades de migración en nuestro país, reportan que la pirámide que representa la estructura por edad y sexo de la población emigrante, se angosta a partir de los 40 años de edad, principalmente en la población femenina. Las tendencias muestran que migran más varones que mujeres y la edad promedio a la que migra la población adulta oscila entre los 30 y los 49 años de edad (del 22% del total de la población emigrante en el país, 18.1% son varones y 4.1% son mujeres), (INEGI/INMUJER 2003:55-57) y si bien datos de CONAPO (2004) mencionan que ha habido un incremento en el volumen de emigrantes internacionales a edades mayores (40 a 64 años de edad) pasando de 23.8% en 1994 a 29.1% en el 2002, siguen siendo mayoritariamente varones los que salen del país. Asimismo, en un boletín de prensa emitido por el CONAPO (2000b), se menciona que la edad promedio a la que emigran las mujeres fuera del país es a los 28 años.

Por otro lado, investigaciones actuales en la zona fronteriza sur de México, mencionan, por ejemplo, que la edad promedio de las mujeres emigrantes internacionales en el Soconusco de Chiapas es a los 31 años de edad (Ángeles y Rojas 2000). Otra investigación realizada con indíge-

nas mames de la Sierra Madre del estado, señala que a partir de los 44 años de edad la migración femenina decrece (Piña *et al* 2000: 165).

Tercer supuesto: mujeres faltantes

De acuerdo con las tendencias demográficas mundiales, las mujeres están ganando cada vez más años de vida comparadas con los varones, lo que está dando pie a hablar de una «feminización del envejecimiento» principalmente en los países más desarrollados como Estados Unidos y Europa, donde hay una proporción aproximada de 105 mujeres por cada 100 hombres (Sen 2002: 14). No obstante, esto no ocurre por igual en todo el mundo. «De hecho, sólo hay alrededor de 98 mujeres por cada 100 hombres en el globo» (*ibid.*) y en regiones como Asia y el Norte de África esta «insuficiencia» de mujeres es más aguda (*ibid.*), lo cual puede ser el resultado de recibir menos atención y cuidados que los varones.

Sen afirma que «El concepto de «mujeres faltantes» se ha elaborado con el objeto de dar una idea de la enorme dimensión del fenómeno de la mortandad entre mujeres[...]» (*ibid.*), explicando la diferencia del comportamiento de la mortalidad femenina en las diversas regiones del mundo, a partir de comparar el IM en países donde las mujeres sufren una mayor opresión genérica, con el IM de países donde las mujeres tienen mayor acceso a los servicios médicos y a otras formas de atención fundamentales para su bienestar y supervivencia (desde estímulos para desarrollar talentos personales hasta la participación equitativa en las funciones de la comunidad), o donde simplemente la vida de un varón no vale más que la vida de una mujer (Sen 1990 y 1983).

Volviendo al caso del IM estimado para el estado de Chiapas, más que respuestas, surgen nuevas interrogantes ya que su comportamiento es diferente respecto no sólo al nivel nacional, sino también a una región similar (Veracruz) y, por supuesto, a otra en mejores condiciones (Estado de México). Lo que conduce a la pregunta obligada: ¿en Chiapas las mujeres están falleciendo prematuramente entre los 50 y los 69 años de edad?, ¿se puede hablar de mujeres faltantes en la región?

Nussbaum (2002: 31) menciona datos para la India que pueden ser comparables a los de Chiapas, ya que la mayor proporción de varones respecto a las mujeres no decrece conforme aumentan las edades, ¿qué significa que en México –que ocupa el número 51 (de 162) en los Índices de Desarrollo Humano de la ONU– existan regiones en dónde las mujeres comparten indicadores de desigualdades de género similares a una nación que ocupa el lugar 115 de esa misma clasificación?; es esto el resultado de la condición de género que persiste en Chiapas? Es preciso analizar algunos datos con más detalle.

Chiapas ocupa el segundo lugar en población rural de la República Mexicana, con el 54.5% de ésta viviendo en localidades de menos de 2,500 habitantes (INEGI 2000); las pequeñas localidades frecuentemente carecen de servicios como agua entubada, drenaje y electricidad, lo que aumenta la carga de trabajo en las labores domésticas, realizadas exclusivamente por mujeres, conforme a la tradición rural mexicana.

El ámbito principal de las mujeres rurales en Chiapas es el doméstico, pero suponer que el grupo doméstico es un espacio de armonía interna de intereses y donde el bienestar de cada miembro de la familia se integra a una función unificada del bienestar familiar, es un concepto idealizado que ha sido criticado y demolido. Es importante reconocer la desigual distribución intradoméstica de bienes y de poder porque ello indica la situación de desventaja en la que viven muchas mujeres. «[...] la unidad doméstica es esencialmente un disfraz para el ejercicio de la autoridad masculina» (Galbraith 1974, citado por Kabeer 1998: 114).

Naila Kabeer sostiene que existen suficientes evidencias para hablar de «intereses *en conflicto* entre los miembros del hogar» (*ibid.* 117). En todo caso, es posible hablar de un lugar de *conflicto cooperativo*, como dice Sen (1990), pero no tratar al grupo doméstico como una unidad de toma de decisiones *altruista*, tal como es considerada por los economistas neoclásicos y también por muchos de los encuestadores que no incluyen información de tipo cualitativo. De ahí que la medición del «ingreso promedio por familia» para conocer el nivel de bienestar de sus miembros no sea válido (Kabeer 1998).

Con base en el párrafo anterior, es fácil inferir que si Chiapas es el estado más marginado de nuestro país, la situación de las mujeres en esta

situación de pobreza llega a niveles aún no cuantificados. En esta entidad de alto porcentaje de población indígena, son comunes los grupos domésticos corporativos y patriarcales,⁵ donde existen prejuicios de género en la distribución de los bienes, empezando por los alimentos.

Al igual que en la India, aquí se encuentran los mayores niveles de desnutrición entre las mujeres (Freyermuth 1998) y ello se debe no sólo a la pobreza extrema, al esfuerzo físico en las labores agrícolas y al ciclo de vida de las mujeres, sino también a costumbres, por cierto muy generalizadas entre los indígenas y campesinos de Chiapas, que se sustentan en normas y valores suscritos por varones y mujeres. Por ejemplo, algunas campesinas afirman: «si no hay suficiente comida, yo como menos, pues si no le doy bien de comer a mi esposo, me pega»; otras dicen: «los hombres sólo aceptan 'comida buena' (algo más que frijoles y tortillas), nosotras nos conformamos con lo que sea» (Santana 2001). La desvalorización de su trabajo les impide obtener una mayor participación en los recursos domésticos.

El drama de estas mujeres no se restringe a la desigual distribución de la riqueza, sino al uso del poder que se da en el seno de sus hogares. En las sociedades indígenas, donde las prácticas de reclusión femenina, herencia patrilineal y residencia patrilocal son comunes; el matrimonio a temprana edad es frecuente porque suele estar «arreglado, generalmente por el padre de familia» por los varones mayores de la familia. Tal es el caso de los Altos de Chiapas en donde muchas de las mujeres se casaron antes de los 14 años y la mayoría entre los 15 y los 19 años de edad; el 94.5% de ellas vive en pareja debido principalmente a la dependencia económica del varón y al desprestigio que significa no tener marido. Elementos como éstos se entrelazan para producir formas domésticas fuertemente patriarcales (*ibid.*).

En cuanto a otros factores de bienestar físico como la salud, vivienda, vestido, higiene, es preciso decir que también hay discriminación de género en la misma familia. Por ejemplo, es común ver en el campo a

⁵ Para Martha Moia, el *patriarcado* es un orden social caracterizado por las relaciones de dominación y opresión de unos varones sobre otros y sobre todas las mujeres y criaturas (1981: 231).

familias cuyos varones llevan calzado y las mujeres no; más aún, se tienen datos de que la mortalidad femenina entre las indígenas excede a la masculina en todos los grupos de edad, principalmente en la edad reproductiva (de 15 a 49 años), (Freyermuth 1998). En algunos municipios de Los Altos de Chiapas, la muerte materna es seis veces mayor que la reportada para el país (*ibid.*).

A lo anterior, debe sumarse el escaso tiempo de ocio: aunque la mujer campesina participa en la producción agrícola, no por ello recibe apoyo en las labores domésticas, lo que reduce considerablemente su tiempo de descanso, llegando a tener jornadas de 18 a 20 horas diarias. Las campesinas dicen con frecuencia: «la mujer nunca descansa».

Otro elemento que aminora la vida de las mujeres es la violencia masculina, la cual es utilizada por los varones (consciente o inconscientemente) para recordarles a ellas su posición de subordinación. Muchas veces esta violencia es justificada hasta por las mismas mujeres, quienes están convencidas que «ellas se lo ganan» (cuando descuidan alguna de sus responsabilidades domésticas) o porque el marido estando borracho «no sabe lo que hace».

Aunque se desconoce con precisión la frecuencia de violencia contra las mujeres, existen indicios de que es una práctica frecuente, llegando incluso hasta el asesinato por celos (Hernández 1998). Pero en la mayoría de los casos no se llega a tales extremos (lo que, por otro lado, tornaría el hecho en un asunto público), la violencia masculina sigue siendo tratada como algo privado y particular que se utiliza para «adiestrar» a las mujeres en la sumisión y la subordinación.

Comentarios finales

En el presente trabajo se ha utilizado información cuantitativa como cualitativa para indagar acerca de la posibilidad de que en el estado de Chiapas se esté frente al fenómeno de *mujeres faltantes*. Para ello se partió de tres supuestos básicos:

En cuanto al primer supuesto –deficiencias en la calidad de la información– se estima que, desde las posibilidades de este artículo, no pue-

den darse resultados contundentes, y se espera que conforme se perfeccionen los sistemas de captación de la información, la estimación de datos demográficos sea más fiable, de tal manera que la construcción de indicadores muestren una fotografía clara de la situación que se vive en las regiones en vías de desarrollo, corroborándose con ello hipótesis que se pueden sostener con base en datos de origen cualitativo.

El segundo supuesto, la migración, se descartó tanto para el caso de la inmigración de hombres como la emigración de mujeres entre las edades de 45 a 69 años, porque no se confirman ni por los datos estadísticos, ni la información cualitativa.

En cuanto al tercer supuesto, el de *mujeres faltantes*, de acuerdo a lo que se ha encontrado, se puede afirmar que Chiapas se enfrenta al fenómeno de déficit de población femenina debido a situaciones ya denunciadas aquí y en otros contextos, cuyo impacto recae directamente en la sobrevivencia de la población femenina en edades avanzadas. Al respecto Sen (2002: 14) afirma: «Se ha constatado ampliamente que, dando un trato similar en la atención médica y la alimentación, las mujeres tienden típicamente a tener porcentajes más bajos de mortalidad –en relación con su edad– que los hombres [...]», por lo que desde la problemática que enfrentan las mujeres mayores en contextos como el chiapaneco, la mortalidad prematura femenina se presenta como un fenómeno que merece una mayor atención.

Si bien en diversos países desarrollados se ha demostrado que, aunque las mujeres viven más años que los varones, ello no implica que su calidad de vida sea buena (Valls 1999), entonces en contextos en los que además de que su calidad de vida no es buena, las mujeres mueren prematuramente, el problema cobra dimensiones inhumanas en un mundo en donde la *equidad* de género es condición indispensable para el desarrollo de cualquier población.

Se considera necesario continuar las investigaciones relacionadas con este tema para ahondar sobre el problema de *mujeres faltantes* en Chiapas, ya que al parecer son las mujeres quienes cargan con el mayor peso de la pobreza en la región, a costa de años de sus vidas, lo que puede mostrar que los esfuerzos por disminuir la marginación en el sureste del país han sido por lo menos insuficientes.

BIBLIOGRAFÍA

- Ángeles, Hugo y Martha Rojas «Migración femenina internacional en la Frontera Sur de México» en *Papeles de Población* núm. 23, 2000, pp. 127-141.
- Antolín, Luisa *Cooperación en salud con perspectiva de género*. Federación de Planificación Familiar /FNUAP /Instituto de Salud Carlos III /ENS. España, 1997.
- Bernis, C. «Ecología del envejecimiento reproductor» en Bernis C. *et al. Salud y género. La salud de la mujer en el umbral del siglo XXI*. Ediciones de la Universidad de Madrid. España, 2001, pp. 129-143.
- CONAPO «11 de Julio día mundial de la población». *Carpeta informativa 2005*. México, 2005.
- CONAPO «Proyecciones de la población de México 1996-2050» *Serie Escenarios Prospectivos*, CONAPO. México, 2000a.
- CONAPO «Proyecciones de la población de México 1995-2020. Estado de México» *Serie Escenarios Prospectivos*. CONAPO. México, 1999a.
- CONAPO «Proyecciones de la población de México 1995-2020. Estado de Veracruz» *Serie Escenarios Prospectivos*, CONAPO. México, 1999b.
- CONAPO «Proyecciones de la población de México 1995-2020. Estado de Chiapas» *Serie Escenarios Prospectivos*, CONAPO. México, 1999c.
- CONAPO *México Demográfico*, Breviario. CONAPO. México, 1979.
- Demeny, P. & G. McNicoll (eds.) *The Earthscan Reader in Population and Development*. Earthscan Publications Ltd.. UK, 1998.
- Dueñas, Martha «El envejecimiento en transición: la situación de las mujeres de edad en la región de América Latina» en *Naciones Unidas La situación del envejecimiento de la población mundial. Hacia una sociedad para todas las edades*. Naciones Unidas. Nueva York, 2001, pp. 77-101.
- Freyermuth, Graciela «Antecedentes de Acteal: Muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso?», en Rosalva Hernández (coord.), *La Otra Palabra*, CIESAS/COLEM/CIAM. México, 1998, pp.111-124.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.) «Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI», en Rosalva Hernández (coord.), *La Otra Palabra*, CIESAS, COLEM, CIAM. México, 1998, pp.125-142.
- INEGI/INMUJER *Mujeres y Hombres*. 7ª edición. INEGI/INMUJER, México, 2003
- INEGI *Indicadores Sociodemográficos de México (1930-2000)*. INEGI. México, 2001.
- INEGI *Resultados preliminares del XII Censo Nacional*, INEGI, Aguascalientes, Ags., 2000.
- INEGI *Chiapas. Hablantes de lengua indígena*, INEGI, Aguascalientes, Ags., 1993.
- Kabeer, Naila *Realidades Trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. Paidós/IE/UNAM/PUEG. México, 1998.
- Moia, Martha *El no de las niñas. Feminario Antropológico*. Les Dones, España, 1981.
- Nussbaum, Martha *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder, Barcelona, 2002.
- PNUD *Índice de Desarrollo Humano y Género en México*. PNUD, México, 2006.
- Piña, Joaquín, Benito Salvatierra, Germán Martínez y Rosa Zúñiga «Determinantes demográficos de la migración laboral: el caso de los indígenas Mames de la Sierra Madre de Chiapas» en *Papeles de Población* núm. 23, 2000, pp. 153-179.
- Santana, Ma. Eugenia *Las mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: De la lucha por su dignidad al empoderamiento*, tesis de maestría en ciencias. El Colegio de la Frontera Sur San Cristóbal de Las Casas, Chis, El Colegio de la Frontera Sur, 2001.
- Sen, Amartya «Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública», en *Letras Libres*, Abril. México, 2002, pp. 12-18.
- Sen, Amartya «Cooperation, Inequality, and the Family», en: McNicoll G. & Mead C. (Eds.), *Rural Development and Population: Institutions and Policy*. Oxford University and The Population Council. New York, 1990, pp.61-75.
- Sen, Amartya «Los bienes y la gente» en *Comercio Exterior*. vol. 33 (12), México, 1983, pp.1115-1123.

Sennott-Miller, Lee «La mujer de edad avanzada en las Américas. Problemas y posibilidades» en Gómez E. (Editora) *Género Mujer y Salud en Las Américas*. Publicación científica núm. 541, OMS. Washington, D.C., 1993, pp.114-123.

Vallín, Jaques *La demografía*, Alianza Universidad, España, 1995.

Valls-Llobet C. «Cada vez vivimos más pero...¿vivimos mejor?» en: Gómez A. (Comp.) *La revolución de las canas. Reflexiones y experiencias sobre el envejecer de las mujeres*. Cuadernos mujer salud/4. Chile, Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe; 1999, p. 18-24.

Consulta en línea

CONAPO «Incremento de la edad a la migración en México», Boletín de prensa 6 de Febrero 2004. <http://www.conapo.gob.mx/prensa/2004/08/boletin2004.htm> [Bajado de la Red el 28 de Abril de 2004]

CONAPO «Edad y migración en México» Boletín de prensa 2 de Septiembre de 2000b. <http://www.conapo.gob.mx/prensa/boletin2000septiembre.htm> [Bajado de la Red el 28 de Abril de 2004].



ANCIANOS INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE MENDICIDAD EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

*Laureano Reyes Gómez¹
Ruperta Bautista Vázquez²*

Introducción

Ancianos indígenas en situación de mendicidad es un trabajo de investigación que se realizó en San Cristóbal de Las Casas, bajo los auspicios del Sistema Institucional de Investigación (SIINV-UNACH), en su sexta convocatoria. Busca dar cuenta cómo sobreviven los ancianos indígenas mendigos en situación de pobreza. Además, muestra la marginación social de que son objeto, de las redes sociales y familiares con las que cuentan, así como del nulo o poco apoyo que el gobierno y otras instituciones brindan al sector envejecido.

Así mismo, se hace una tipología de los ancianos en situación de mendicidad, de las formas de mendigar, el universo de estudio, así como el lugar de procedencia, edad y sexo de cada uno de los informantes. Se describen las discapacidades que presentan los ancianos y los montos estimados que declararon coleccionar diariamente. Para contextualizar el problema en estudio el trabajo se complementa con historias de vida de cada uno de los informantes.

La mendicidad de los ancianos

El mundo entero está entrando en un proceso de envejecimiento de la población. Las comunidades indígenas no son la excepción, incluso

¹ Investigador del Instituto de Estudios Indígenas-UNACH. reylau2001@hotmail.com

² Becaria del SIINV-UNACH. Estudiante de la Facultad de Ciencias Sociales-UNACH.

están creciendo por arriba de la media nacional. Conquistar edades avanzadas ya no es digno de admiración como antes, sin embargo, el hecho que cada vez exista más población adulta mayor hace que los roles y el status social conquistados por sociedades «tradicionales» como la indígena se vean trastocados, pues la población de viejos crece generalmente en situación de pobreza, con poco o nulos servicios de atención médica y otros servicios asistenciales, lo que hace afrontar una vejez en situación de desventaja económica y de redes de apoyo social ante el envejecimiento.

La población de adultos mayores de 60 y más años de edad se está incrementando rápidamente, pasó de 1% en 1960 a 7% en el año 2000 (Reyes 2002: 61), esto significa que cada vez más adultos mayores se están incorporando a la sociedad, donde la familia tiene que hacer modificaciones en la forma que se brindan cuidados y atenciones al sector envejecido, especialmente en la atención a la salud, pues la población geronte presenta cuadros mórbidos conocidos como crónico-degenerativos, tales como cánceres malignos, diabetes, ceguera, paraplejías, infartos, cuadros reumáticos agudos, osteoporosis, demencias, derrame cerebral, y una amplia colección de padecimientos propios o asociados a la vejez, que resultan en extremo caros para su atención. Las más de las veces se deja que el padecimiento crónico siga su curso «normal», es decir, sin atención, toda vez que no tienen cura o accesos a servicios médicos.

Generalmente cuando los adultos mayores rebasan edades por arriba de los 85 años de edad suelen estar muy enfermos, sin capacidad para trabajar, sin ingresos propios, sin trabajo, con poco o nulo apoyo familiar, con servicios médicos muy limitados, algunas veces viudos o solteros, sin programas de apoyo oficial dirigido a los adultos mayores, tampoco de organismos no gubernamentales, incluso programas religiosos de ayuda a los ancianos; es decir, prácticamente están marginados. Esta situación dificulta al anciano hacer frente en las mejores condiciones la etapa conocida como vejez.

Alcanzar edades avanzadas en situaciones críticas tales como a) pobreza, b) falta de apoyos médicos y sociales, c) lazos afectivos y solidarios débiles y d) sufrir exclusión tanto familiar como social, son características que potencializan al anciano a sufrir marginación social y los

induce a sobrevivir recurriendo, algunas veces, a la mendicidad. Aquí la familia juega un papel crucial para que el adulto mayor tenga una vejez digna, pero cuando las relaciones afectivas son débiles, y especialmente sin recursos económicos, el anciano es vulnerable a sufrir maltrato de muy diversa naturaleza.

El universo de estudio cubrió a seis ancianos indígenas en total. Fueron seleccionados seis ancianos indígenas, 4 procedentes de San Juan Chamula y dos tzeltales de Oxchuc, con edades entre 67 y 87 años. Cada uno de los ancianos presenta diferentes limitaciones físicas y sociales que los orilla a sobrevivir de la mendicidad en las calles. Entre las limitaciones biológicas están diversas enfermedades acentuadas con la edad avanzada (debilidad visual, fracturas óseas, sordera), y entre las limitaciones sociales podemos referir especialmente la exclusión familiar, la falta de apoyo médico y social, aunque la principal limitación que todos viven es la pobreza histórica.

En la tercera edad el individuo se vuelve más vulnerable a depender de la ayuda de terceros para sobrevivir, y cuando las redes sociales y familiares son débiles, frágiles, quebradizos; el problema se potencializa, independientemente si pertenece a la zona urbana o rural. En las zonas urbanas, quienes tuvieron la oportunidad de beneficiarse a través de actividades remuneradas por medio de alguna institución, durante su vejez es vulnerable a sufrir marginación y exclusión cuando son percibidos como personas no productivas. Al respecto, Vázquez argumenta:

En general el adulto mayor no está preparado para retirarse de la vida laboral y es muy común que le afecte la jubilación, ya que pasa repentinamente de ser una persona muy ocupada y activa a ser otra quien le sobra el tiempo incluso la soledad (2003: 149).

Sin embargo, el problema más grave es que ni la familia ni la sociedad en general están del todo preparadas para recibir a los ancianos, pues los cuidados y la atención de sus achaques requieren tiempo completo, cuando los demás miembros de la familia están involucrados en trabajos remunerados fuera del hogar. Esta situación complica la atención del paciente crónico.

El problema de falta de cuidados sucede en la mayoría de las personas al llegar a la tercera edad, muy especialmente si las relaciones afectivas son débiles, y la economía escasa. Sin embargo, la situación de los ancianos indígenas es mucho más complicada debido a que ninguno de ellos –en las comunidades indígenas– tiene la posibilidad de acudir a una Casa de Día para recibir atención como pudiera suceder en algunos casos de ancianos que se encuentran en la zona urbana.

El anciano indígena que vive en la ciudad, lejos de los suyos, y que además sobrevive en condiciones de pobreza, aún teniendo familiares en sus comunidades de origen recibe muy poco o nulo apoyo de parte de ellos, y prácticamente nadie está dispuesto a adoptar un viejo achacoso. El poco dinero disponible en el núcleo familiar está dedicado al resto del grupo.

El analfabetismo que presentan los ancianos indígenas es un factor que contribuye a recrudecer más el problema de la marginación social, ya que les trae mayor nivel de limitaciones debido a las desventajas que tienen en comparación con la población joven, quienes tienen mayores posibilidades de jugar un rol importante, en términos productivos, en la sociedad. Bajo estas condiciones, todo parece indicar que la vejez es un periodo que se espera con profundo temor, ansiedad y conflicto, por las implicaciones sociales que conlleva.

Es de advertir que para el caso de las comunidades indígenas, el retiro del anciano de la actividad productiva no está del todo mediado por una relación laboral asalariada, si no por relaciones de trabajo agrícola básicamente de subsistencia, donde el viejo trabaja hasta que las fuerzas se lo permiten, en actividades propias de su edad y en roles que le son asignados por el resto de la familia y la comunidad (Reyes 2002: 66).

El poco o la carencia de apoyo hacia los ancianos indígenas en situación de mendicidad se da desde lo familiar hasta en el ámbito gubernamental. La mayoría de las instituciones de gobierno federal, estatal y municipal no tienen suficientes programas de apoyo destinados a los ancianos indígenas y mucho menos cuando se trata de ancianos que se encuentran en situación de mendicidad. Generalmente no cuentan con

actas de nacimiento, credenciales de identificación u otros documentos oficiales que les permitan hacer trámites para solicitar apoyos institucionales. Por otro lado han encontrado en la práctica de la mendicidad un estilo de vida, pues en ella logran hacerse de recursos económicos con montos mayores, al que lograrían como trabajadores asalariados.

Los informantes

Se hicieron visitas domiciliarias a cada uno de los ancianos indígenas mendigos para corroborar o desmentir la opinión generalizada respecto a que algunos de ellos en realidad no eran del todo pobres, sino, por el contrario, eran usureros o dueños de grandes propiedades, y que recurrían a la práctica de la mendicidad engañando al público de su necesidad apremiante. Todos vivían en condiciones de soledad y pobreza histórica, y no dieron muestra de usura.

Los informantes han vivido en condiciones de pobreza desde la niñez. La mayoría de ellos se dedicaron en su comunidad de origen a la agricultura; los productos que cultivaban era para el autoconsumo. También se dedicaban al pastoreo en muy pequeña escala. Así, al llegar a la edad de la vejez en situación crítica, es decir, endeudados, sin trabajo, sin ingresos, enfermos, con relaciones familiares y afectivas frágiles, sin programas sociales de apoyo ante el envejecimiento, y muy especialmente con padecimientos discapacitantes, son características que orillan al anciano a buscar estrategias de sobrevivencia, una de ellas es la práctica de la mendicidad en centros urbanos. De esta manera nuestros informantes, al reunir la constelación de características antes listadas, buscaron en la ciudad medios de subsistencia, y terminaron mendigando, viviendo de la caridad pública.

La práctica de la mendicidad no se inició de lleno en la ciudad, sino había algunos antecedentes aislados en la comunidad de origen, como por ejemplo, recibir ayuda alimenticia eventual o algún otro tipo de auxilio por parte de vecinos y familiares. Todos nuestros informantes comparten rasgos comunes: edad avanzada, deudas acumuladas, pobreza histórica, maltrato familiar, lazos afectivos y solidarios débiles, orfandad,

viudez o segundas nupcias; analfabetismo y enfermedad crónica. Al recurrer sus efectos en la desesperada economía varios de ellos soñaron que Dios les ordenaba migrar a la ciudad buscando encontrar trabajos mejor remunerados, pero terminaron sobreviviendo de la caridad pública. El inicio de la práctica de la mendicidad fue bochornoso, pero poco a poco se fueron adaptando, hasta considerarlo trabajo remunerado. Buscando lograr mayores montos en la colecta de limosna visten harapos y explotan su discapacidad al máximo. Están convencidos que la población mestiza es rica y que la donación de dinero por parte de quienes más tienen, los hace sentir menos culpables de sus pecados; quizás sea la razón y preferencia de controlar espacios cercanos a las iglesias.

Ante la situación económica angustiante y el maltrato de que son objeto, muchos ancianos ven en la mendicidad una alternativa de sobrevivencia. Tenemos como ejemplo los siguientes casos:

Doña Rox, de 75 años, comentó: «Tengo que ver yo misma dónde consigo para vivir, porque además mis hijos no son buenos, son muy malos. Se volvieron locos por el trago. Ya tiene un poco de tiempo que empecé a pedir en las calles. Creo que ya tiene como un año. Empecé desde que mis hijos dejaron de preocuparse de mí, aunque de por sí no me daban nada.»

Don *Manu'*, de 67 años, constantemente sufre maltrato verbal de parte de uno de sus hijos mayores debido a que se cambió de religión (de católica a protestante). Al respecto comenta: «Yo cuando crecí no fui a la escuela, mis padres nunca me dejaron ir a la escuela, porque en ese tiempo no había escuelas en mi paraje, por eso ni yo ni mi hermana fuimos a la escuela. Me casé a los quince años, yo era muy joven, también mi esposa era muy joven. Los dos éramos muy jóvenes. En ese tiempo se tenía que pedir a la mujer para el matrimonio. Tuvimos que llevar frutas y trago (aguardiente de caña). En cada pedida se tenía que llevar un garrafón de trago, era mucho trago, pero así era la costumbre. En total fuimos a visitar cinco veces a la casa de los padres de la mujer para pedirle la mano. Fueron cinco veces que llegamos junto con mis padres, ellos fueron a pedir a mi esposa. La primera vez que entramos a pedir a mi esposa los papás de ella dijeron que no me querían dar su hija como mi esposa... las primeras veces que se negaron los papás de mi esposa nos

tuvimos que regresar con todas las cosas que habíamos llevado para la pedida (de mano) porque no las recibieron, hasta la quinta vez dejamos todas las cosas que llevábamos, dejamos también el trago. Cuando me casé con mi esposa tuve que trabajar en la casa de mis suegros. Estuve cargando leña durante tres días. Después de los tres días ya pude llevar mi esposa a mi casa, entonces nos quedamos ahí a vivir con mis padres. Después cuando ya era grande enfermé. Quise trabajar en la ciudad pero no conseguí trabajo. Terminé en la calle.»

Otro caso es el de Don *Mikel*, de 80 años, quien comentó: «Cuando eran joven sembrábamos milpa, frijol, verduras, papas para vender un poco y otro poco para comer. Vendíamos en Ixtapa, íbamos lejos, caminábamos cinco leguas, nos íbamos a pie. También estuve en Pichucalco, en tierras bajas, ahí estuve, trabajé en el corte de cacao. Cuando crecí me dediqué a sembrar milpa para alimentarme. Comía de mi propio maíz. Teníamos borregos. Después me casé, es que mi papá era muy malo y su esposa se ponía feliz porque me maltrataba...cuando crecí un poco buscó mi madrastra y se portaba muy mal conmigo. Mi papá se ponía celoso, porque pensaba que yo estaba enamorando a mi madrastra. Al llegar a la edad de la vejez comencé a vivir en la soledad, la mayoría de mis hijos decidieron abandonarme, principalmente los hijos mayores. Mis dos hijos mayores están enojados conmigo, uno de ellos sólo se dedica a la borrachera. Siempre pasa a mi casa a gritarme, el así era siempre, de por si era malo, él me golpeaba mucho, también golpeaba a su mamá cuando se enojaba, y cuando se enojaba nos golpeaba, es porque de por si era muy malo hasta horita sigue así. Casi todos mis hijos me tratan bien, sólo uno que está muy molesto conmigo, es Lorenzo. Él es hijo de mi primera esposa. Quién sabe por qué está molesto, creo que de por si es así. No respeta a la gente. A mí me mantenían entre todos. Pero después dejaron de mantenerme quién sabe por qué. Entonces él (Lorenzo) mandó otra vez para que ya no me mantengan. Ahora ya nadie me mantiene; le hicieron caso, entonces ya no me mantiene nadie. Entonces ya busqué la forma de mantenerme y me vine a pedir limosna, como ya nadie me mantiene.»

Doña *Xunka'*, de 76 años, por ejemplo, al llegar a San Cristóbal se dedicó al comercio informal trabajando en las principales calles de la zona centro. Al respecto recuerda: «Yo me casé ahí en mi paraje, no me

acuerdo cuántos años tenía yo cuando me casé, pero era yo muy joven, yo creo que tenía como catorce años. Mi marido antes fue a mi casa a pedir mi mano, llegó a mi casa como cuatro o cinco veces. La primera vez que llegaron no dejaron nada porque no acostumbramos recibir cosas (alimentos u otros productos que sirven para pedir a la novia) hasta la quinta vez mis papás aceptaron un poco de trago, pan, carne y frutas; mi marido me dejó por otra mujer... Ya en San Cristóbal vendía yo naranja u otras cositas. Vendía yo junto con mi difunto padre. Yo dejé de vender porque ya no me dejaron vender, nos quitaron nuestro lugar. Vendíamos por el parque. Antes ahí era mi lugarcito. Una vez que murió mi papá ya no me dejaron vender ahí en mi lugar, llegó la policía a correrme de ahí. El dueño de la casa por donde vendía, me dijo que ya no podía hacer nada. Tengo que ver yo misma dónde consigo para vivir porque además mis hijos no son buenos, son muy malos. Yo estoy sola sufriendo. Mi mamá murió veinte años antes que muriera mi papá. Desde chiquita ya sabía yo como era el maltrato. Tolo lo que me hacía mi hermano. Mi hermano me maltrataba porque quería, porque es pendejo. Era chiquita yo, pero ya miré lo que se hace, cómo me pegaba mi hermano. ¡Ay Dios!, caso me dejaba pué. Me pegaba mucho mi hermano y me trataba mal mi cuñada. Bueno, me puse a pensar yo, me puse a pensar, mejor me casó. Entonces ahí llegué a sufrir más. Entonces tal vez pensó un poco mi marido. Como vio que estaban muriendo todos mis hijos empezó a loquear y buscó otra mujer. Me empezó a pegar, me empezó a maltratar».

Por su parte Don *Pax*, de 79 años, respecto a la actividad que desempeñó en la edad adulta comentó: «Hace mucho tiempo yo trabajaba en diferentes lugares. Estuve en Villahermosa, en la finca. Me dedicaba a hacer muchas cosas. A veces me dedicaba a chaporrear, a poner abono. Cuando ya tenía esposa seguí trabajando en la milpa, seguí sembrando trigo». Cuando nadie más lo ocupó, dada su edad avanzada, vino a San Cristóbal a probar suerte. Terminó mendigando. Recuerda: «No recibí apoyo de mis hijos, por el contrario, me maltrataban. Tenía que buscar la forma de comer, y pues me dediqué a limosnear».

Finalmente, Don *Mavel*, de 69 años, tiene una historia similar que sus antecesores. De niño trabajaba en el campo. Su padre recorría trabajando en diferentes fincas para poder sobrevivir. Se casó a temprana edad,

y sus hijos, al crecer, fueron a vivir a otros lugares, y muy pronto se olvidaron de él y de la mamá. Al respecto recuerda: «Mis hijos ya nos abandonaron, ya no se acuerdan de uno. Creo que sus esposas le dicen que no nos den dinero, que sólo es para ellos. Pero tampoco mantienen a sus hijos, pues yo me hago cargo de ellos. Vine a la ciudad, pero no encontré trabajo, por eso pido dinero en la calle.»

Existe una constante en los informantes: Todos sufren pobreza histórica desde la niñez, maltrato familiar, analfabetismo y enfermedad. Ante la imposibilidad de seguir trabajando en el campo, la ciudad fue el destino principal donde buscaron refugio en la búsqueda de mejores oportunidades económicas. Algo importante que referir es que prácticamente todos los informantes dijeron tener deudas pendientes por saldar, y la práctica de la mendicidad es un recurso para hacerse de algunas monedas para ir pagando, poco a poco, sus deudas. Aunque también hay que hacer mención que dos de los mendigos reciben ayuda gubernamental del programa PROCAMPO, toda vez que son propietarios de tierras en su comunidad de origen. Además, están haciendo las gestiones para verse beneficiado con el programa del gobierno estatal «Amanecer», para cobrar, mensualmente, quinientos pesos.

Formas de mendigar

Cada uno de los ancianos tiene un lugar específico dentro de los lugares estratégicos donde ubicarse para mendigar. Los lugares más socorridos son: Mercados, la zona centro y las iglesias. Poco a poco van apropiándose del espacio individual de cada uno de ellos, a manera de «plaza», mismo que controlan celosamente. Fue a través del sueño como decidieron mendigar, pues «Dios me ordenó pedir limosna para sobrevivir.»

Cada uno de los ancianos muestra diferentes tipos de enfermedad que evidencia ante los potenciales donantes para hacerse de algún dinero. Los principales padecimientos registrados son los siguientes: fracturas por caída, sordera, dolor de huesos o musculares, ceguera e inflamación del cuerpo.

La mendicidad es una estrategia de sobrevivencia, y los informantes la catalogan como «trabajo». Por otro lado justifican la falta de apoyo social y familiar como un factor que influye para que los ancianos se vean orillados a mendigar, y de esta forma sobrevivir de ella. Al llegar a la etapa de la vejez generalmente los ancianos pierden fuerzas, y esto los lleva poco a poco a abandonar el trabajo y endeudarse paulatinamente, y utilizan las discapacidades y la pérdida de fuerza para justificar su dependencia social. Veámos algunos casos.

Doña *Xunka'* trazó su estrategia de sobrevivencia debido a las limitaciones que tiene al caminar producto de un accidente que sufrió en el mercado público José Castillo Tielmans hace algunos años. Refiere que se fracturó la columna vertebral, situación que la limitó para trabajar. Ella comenta: «no es que yo no sepa trabajar, únicamente que me enfermé mucho y ya no puedo trabajar». Utiliza dos muletas para apoyarse durante su caminata. Los pasos son lentos y temblorosos. Doña *Xunka'* con voz lastimosa ruega a los transeúntes que le den una moneda. Ha encontrado dos lugares estratégicos para mendigar. Los días miércoles y sábados se establece sobre la calle Nicaragua, en la zona del mercado José Castillo Tielmans. Mientras que el resto de la semana deambula en la zona de Merposur.

Doña *Rox* se queja de «dolores de hueso», y suele encontrarse caminando en las principales calles de la zona centro. Se acerca a las personas pidiéndoles que le den unos centavos para su comida. Para mendigar utiliza ropa vieja y un poco sucia, y su cabello luce desordenado. Una vez en casa muestra movimientos más ágiles, y viste otra ropa menos deteriorada.

Don *Manu'* es un anciano que sobrevive de la caridad social desde hace cinco años aproximadamente. Se hace pasar por ciego y sordo total, aunque no lo es del todo. Poco a poco ha ido perdiendo la vista, y la discapacidad lo orilla a mendigar. Aparentemente el problema de ceguera le dificulta trasladarse de un lugar a otro, por lo que utiliza un bastón de madera para guiarse en su camino. Se sienta en la esquina de la calle Pedro Moreno y la avenida Insurgentes. No utiliza ninguna palabra para pedir dinero, solamente extiende la mano hacia los transeúntes esperando que le depositen dinero en un traste viejo. En casa puede desplazarse

sin mayores problemas, sus movimientos son ágiles y la sordera desaparece. Ante el público se muestra acabado e inútil, pero en casa es activo y enojón. Don *Manú* ha tomado como espacio individual la esquina entre la calle Insurgentes y Pedro Moreno; este lugar está bajo su control desde hace cinco años. Si alguna persona se interesa en tomarle una fotografía, tiene una tarifa de cien pesos por placa.

Don *Pax* también tiene problemas de ceguera. Desde hace aproximadamente cinco años esta discapacidad lo condujo a caer en situación de mendicidad. Utiliza un bastón de madera para trasladarse de un lugar a otro tratando de facilitar sus pasos al caminar. Se sienta frente a la iglesia de San Nicolás o al lado derecho de la catedral. Al igual que Don *Manu*, Don *Pax* solamente extiende un traste viejo para pedir a los transeúntes a que le depositen alguna moneda, sin que utilice ninguna expresión verbal para lograr su objetivo. Don *Pax* constantemente cambia de un lugar a otro buscando de esa manera contar con afluencia de peatones y coleccionar la mayor cantidad de dinero posible. Los días domingo, lunes, y viernes mendiga en la zona de La Merced, entre la esquina de la calle Cinco de mayo y Diego de Mazariegos. Mientras que los días martes, miércoles y jueves se ubica frente a la iglesia de San Nicolás. A veces prefiere caminar algunas calles cercanas al parque central donde hay más transeúntes, como potenciales donadores.

Don *Mavel*, por su parte, evidencia dolor al caminar. Suele pedir limosna en la calle Guadalupe Victoria esquina con Dieciséis de septiembre. Espera que el semáforo cambie a rojo para que pueda acercarse a los automovilistas para pedirles limosna. Siempre que cambia el color del semáforo camina entre 10 a 12 metros de distancia tratando de encontrar el dinero que le permite sobrevivir. Mientras pide limosna exagera el temblor de sus manos, pues estando en casa el movimiento desaparece. Otro tanto sucede con la forma de caminar, pues en casa parece no tener mayores dificultades. Tiene fama de gozar cierta afición al alcohol. Don *Mavel* ha preferido desde hace seis meses (en el momento de la entrevista) controlar la esquina del Parque de los Arcos, sobre la calle Guadalupe Victoria esquina con calle Dieciséis de septiembre.

Don *Mikel* es un anciano que explota su sordera para mendigar. Generalmente se ubica entre la esquina de la calle Dieciséis de septiembre

esquina Cinco de Febrero (sobre la plaza catedral). Se sienta sobre la banqueta a esperar que alguna de las personas que pasan por ahí se acerquen a darle alguna limosna. Solamente se sienta a esperar, no extiende la mano ni pronuncia palabra alguna para pedir limosna. Aparenta un ligero temblor de manos, que por ratos olvida. Otro tanto sucede con la aparente sordera, pues contestó muy bien la entrevista.

Generalmente dedican entre cuatro y siete horas a mendigar. La mayoría de los informantes permanecen en las calles pidiendo limosna durante las mañanas, que es cuando más concurrida está la ciudad. Así, Don *Manu'* mendiga desde las ocho de la mañana y permanece hasta las tres de la tarde. Por su parte Don *Pax* llega a las nueve de la mañana y se retira a las tres de la tarde. Doña *Rox* llega un poco más tarde, generalmente a las diez de la mañana y permanece en las calles mendigando hasta las dos de la tarde. Doña *Xunka'* empieza a trabajar desde las ocho de la mañana y se retira a las dos de la tarde. Doña *Xunka'* junto con Doña *Rox* son algunas de las mendigas que permanecen menos tiempo en las calles.

La minoría de los ancianos se encuentra mendigando en las calles durante prácticamente todo el día o casi todo el día como el caso de Don *Mavel* y Don *Mikel*. Don *Mavel* llega a su espacio desde las ocho de la mañana y se retira a las dos de la tarde para ir a comer algo que le pueda distraer el hambre y después regresa nuevamente a pedir limosna.

Por su parte Don *Mikel* generalmente llega a las ocho de la mañana y se retira a las dos de la tarde para ir a comer, a las cuatro de la tarde regresa nuevamente a retomar su actividad que le permite sobrevivir. Don *Mikel* permanece en las calles mendigando hasta las ocho de la noche, diariamente.

El monto promedio diario declarado por persona en colecta de limosnas oscila entre \$10 y \$ 80 pesos. Es evidente que la cantidad es muy inferior a lo que realidad captan, pues depende de varios factores, tales como el día de la semana, el lugar, época del año o discapacidad que muestren. Nuestras observaciones registran que en promedio un mendigo recibe entre 15 y 20 donaciones por hora, y estimamos que colectan alrededor de 58 pesos por hora. Así, en una ocasión un mendigo, por tres horas de pedir limosna logró juntar la cantidad de \$175.50. Este dato lo

obtuvimos gracias a la colaboración de personas que cambian moneda fraccionaria por billetes.

En época de vacaciones es la temporada «alta» en que algunos ancianos llegan a recabar más \$200 pesos diarios. Gran parte del éxito está en evidenciar cuán afectado esté su salud, y en consecuencia, su necesidad económica, por lo que muchas veces tienden a exagerar sus afecciones. Como habremos advertido es muy posible que un mendigo colecte diariamente lo equivalente entre dos y tres salarios mínimos, que lo ubica en el rango de «pobreza tolerable». Este monto les permite cubrir gastos de renta, transporte, alimentación y salud. Además se ocupan de la manutención de menores de edad quienes integran su núcleo familiar ya sean hijos o nietos, como también liquidar algunas deudas contraídas en su comunidad de origen. Encuentran en la práctica de la mendicidad un satisfactor a sus necesidades más apremiantes.

Si consideramos en forma conservadora que les va «mal», diariamente juntarían \$100.00, al mes obtendrían, hipotéticamente, \$3,000.00³. Este dinero les permite cubrir los siguientes gastos mensuales: \$ 400.00 de renta (incluye servicio de luz y agua), \$ 600.00 de alimentos y \$ 240.00 en pasajes, haciendo un total de \$1,240.00, quedándoles libres aproximadamente \$ 1,760.00, dinero que destinan para la manutención de gastos varios para sus familiares de la comunidad de origen. La práctica de la mendicidad, entonces, les permite cubrir las necesidades más urgentes y posibilidades de ahorro. Sobre esta base se construyen historias, no del todo falsas, de mendigos que se dedican a la usura.⁴ Un anciano mendigo, entonces, podría colectar mensualmente más de dos salarios mínimos, situación que lo pone en ventaja en relación a un albañil joven asalariado que gana menos que ese monto.

Contrario a lo que pudiera pensarse, el anciano mendigo no es necesariamente más pobre que el anciano indígena que no mendiga. Es decir,

³ Aproximadamente 272 dólares, al tipo de cambio. Hay familias pobres que sobreviven con menos de dos dólares al día, en cambio un mendigo, en estas condiciones, lo hace con más de nueve dólares diarios.

⁴ Conocemos solamente el caso de un mendigo –no considerado en nuestro trabajo– que se asegura presta dinero a rédito con intereses de 10% a indígenas que trabajan en el mercado de San Cristóbal de Las Casas.

encuentran en la práctica de la mendicidad un ingreso muy superior a lo que pudieran lograr trabajando como asalariado. Sin embargo, la mendicidad es una actividad estigmatizada y evidencian su discapacidad para hacerse de mayores recursos.

Ninguno de los informantes aceptó acogerse a un eventual programa de apoyo a los ancianos en situación de mendicidad, pues implicaba el retiro de la calle, y no podrían contar con recursos que lograban con la caridad pública, además de no poder acceder a un trabajo remunerado.

Palabras finales

En este trabajo se intenta presentar el contexto en el que sobreviven los ancianos indígenas (principalmente ancianos de San Juan Chamula) que se encuentran en situación de mendicidad en San Cristóbal Las Casas.

Muchos de los ancianos quienes a pesar de vivir en situación de pobreza son cuidados por la familia sin verse obligados a sobrevivir de la mendicidad. Esto es posible gracias a la existencia de lazos afectivos y solidarios que reciben de parte de los familiares. También influye en gran medida la presencia de los valores culturales que se conservan dentro del núcleo familiar. Si el anciano es consciente de dichos valores culturales es muy difícil que llegue a caer en la mendicidad aún sobreviviendo en la pobreza extrema.

Con el paso de los años en la cultura indígena se han modificando algunos valores tales como el respeto a los mayores, el apoyo mutuo, la honestidad, la colectividad entre otros. La pérdida o modificación de estos patrones ha traído consecuencias negativas dentro de dicha cultura, como en el caso del fenómeno de la vejez, donde los ancianos mayoritariamente ya no son apoyados del todo por la familia, ni por la sociedad en general de esta manera poco a poco se ha ido marginando a los ancianos dejándolos en el abandono y llevándolos a que sobrevivan en situación de mendicidad.

Por otro lado, según la información obtenida en el trabajo de campo ninguno de mis entrevistados está gozando de los derechos de los ancia-

nos que se presentan en la Ley de los Derechos de los Adultos Mayores, lo que muestra claramente que en este sentido no se han tomado en cuenta las comunidades indígenas. Los Derechos de los Adultos Mayores no se practican cabalmente ni por la sociedad urbana, mucho menos en el medio rural.

Uno de los aspectos marginales que sufren los ancianos, pero principalmente indígenas, es la carencia de apoyo social. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas no cuenta con casa hogar o albergue destinado a atender el desamparo que tienen los ancianos en situación de mendicidad. Tampoco lo tienen las comunidades indígenas, pues se trata de programas costosos donde la población envejecida no es prioritaria en las políticas sociales.

El fenómeno del envejecimiento es muy complejo y heterogéneo, difícil de entender y sobre todo explicar. Tiene múltiples manifestaciones. La mendicidad es sólo una cara de ese proceso. Por tanto la respuesta no es nada fácil. Sin embargo, el gobierno, la sociedad y la familia deben asumir y reconocer la responsabilidad que tienen para con los ancianos y atender una serie acciones tendientes a aliviar la situación que se manifiesta en la mendicidad de los ancianos.

Debe trabajarse respecto a la prevención de la mendicidad, es decir poner atención al sector envejecido en general buscando con ello instrumentar programas de acción para brindar apoyo diverso a los viejos, y los que se encuentran en situación de mendicidad, hacer un registro exhaustivo para ser sujetos de apoyo en diversos campos, como en programas de salud, vivienda, alimentación y salud.

El individualismo, la competencia y la prisa que lleva el andar de la sociedad «moderna» desecha a los ancianos, este problema ha llegado a tocar de manera inesperada la cultura indígena afectándola en muchos aspectos, uno de ellos es la marginación social en la vejez. Pero este problema quiérase o no afecta a todos ya sean indígenas o mestizos. La probabilidad de alcanzar edades avanzadas es mayor cada vez, de alguna manera todos vamos hacia el mismo destino: la vejez, por eso es necesario preparar las condiciones necesarias para alcanzar una vejez digna, a la cual tenemos derecho.

BIBLIOGRAFÍA

- Anuario Estadístico del estado de Chiapas*. INEGI, Edición 2001.
- Beauvoir, Simone. *La vejez*, Editorial sudamericana, S.A. México 1980.
- Cantú Hernández, Raúl Horacio, «Envejeciendo entre la caña y el café», Tesis de Licenciatura, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 2000.
- Cuaderno estadístico municipal*. Edición 2003. INEGI – H. Ayuntamiento Constitucional de San Cristóbal de Las Casas.
- Fábrega Horacio, Jr. «La mendicidad en una ciudad del sureste mexicano» en: *Anuario de Estudios Indígenas VIII*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas, 2000, pp.437-458.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de cultura económica, 1986, México.
- Ley de los derechos de las Personas Adultas Mayores*. Secretaría de Desarrollo Social. Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores.
- Montes de Oca Zavala, Verónica, *Redes comunitarias género y envejecimiento*. Cuadernos de investigación. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM, México 2005.
- Reyes Gómez, Laureano, «Notas acerca del maltrato inflingido a ancianos, en Chiapas». En *Anuario 2002 CESMECA*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2004.
- _____, *Envejecer en Chiapas. Etnogerontología zoque*. IEI-UNACH-PROIMSSE-UNAM. 2002.
- Rojo Sonia (M:S) *La vejez vista desde las instituciones: un estudio en la Ciudad de Querétaro*. 2005.
- Ronzón Hernández, Zoraida, *El anciano ante la falta de asistencia social y de salud*, Tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa Veracruz, 2000.

Tafoya Adriana, *Animales seniles*, Editorial Andrógino. México 2005
Vázquez Palacios Felipe, *Contando nuestros días. Un estudio antropológico sobre la vejez*. CIESAS 2003.

LOS VIEJOS EN LOS CUENTOS INDÍGENAS DE CHIAPAS

María Elena Fernández-Galán Rodríguez¹

Los cuentos populares reflejan parte del sentir de un grupo. La literatura nos ofrece elementos para conocer las experiencias colectivas que han marcado su vida.

Los cuentos nos describen la geografía local, las montañas, las plantas, los bosques, los animales y la relación del hombre con la naturaleza que lo rodea. De igual manera, a través de la palabra llegamos a comprender los miedos, las esperanzas, las pautas morales y castigos por infringirlas.

Entre los temas recurrentes de la literatura indígena aparece el de los viejos, los abuelos, los ancianos protagonistas de tantas historias.

Se considera, generalmente, que el anciano es la personificación del saber ancestral, muchas veces revestido con poderes especiales o prestigio.

La terminología es importante para diferenciar a los viejos de los ancianos. Cuando refieren a los viejos como ancianos se supone que son los cargadores de la tradición, los que merecen respeto. La literatura toma en cuenta a los ancianos como guardianes de la palabra de los antiguos, son los que relatan las leyendas ancestrales a sus descendientes.

Cuando se habla de los abuelos toman en cuenta a aquellos que les dan consejos, que tienen paciencia y agrupan a la familia. Sin embargo, cuando se refieren a los viejos lo relacionan con la edad; aquí entra gente de edad avanzada tanto «buena» como «mala», generalmente viejos astutos, con experiencia.

¹ Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

Cuentos indígenas sobre viejos

Este escrito pretende revisar y comentar algunos cuentos ilustrativos de la literatura indígena contemporánea en los que los viejos son protagonistas de primer orden.

Podemos formar grupos con los cuentos encontrados en la literatura indígena de Chiapas, cada uno según su lengua: chol, zoque, kanjobal, lacandón, mam, tseltal, tsotsil y tojolabal.

Ahora dividiremos en categorías estos cuentos. En nuestra selección hay diversos tipos de viejos: Los sabios, a través de la sanación, la sabiduría, la astucia y la experiencia; el otro tipo lo forman los longevos que tienen poderes sobrenaturales, aquí incluimos y separamos las historias de brujos y de brujas.

Sabios y Sanadores

Encontramos varios cuentos que reflejan el conocimiento adquirido por la gente de edad avanzada. La tradición considera que los viejos son depositarios del saber. La sabiduría les concede prestigio y a la vez les hace temibles; a los ancianos se les respeta y a la vez se les teme.

Una de las principales maneras de llegar al reconocimiento es a través de la curación. En el transcurso del tiempo los viejos han llegado al conocimiento de cómo conservar la salud. Hay muchos viejos que ejercen de curanderos, tal es el ejemplo que narra el *Popol Vuh*:

Vucub Caquix, a causa de su orgullo inicia una pelea con los dioses *Hunahpú* y *Ixbalanqué*, quienes le rompen la quijada con una cerbatana, por lo cual le dolieron los dientes. Sin embargo, *Vucub* en la pelea logró arrancar un brazo a *Hunahpú*. Para recuperar su brazo va a hablar con dos seres maravillosos: un viejo llamado *Za quim Nimac*, de cabellos completamente blancos, y con una vieja *Za quim Nima Tziiz* de verdad muy vieja y humilde, ambos doblados ya como gentes muy ancianas. Estos viejos visitaron a *Vucub Caquix* para ofrecerle curar el gusano que ataca la muelas y así lo hicieron, le sacaron los dientes y en su lugar le pusieron granos de maíz (: 37-38) 1 De esta manera pudieron recuperar el brazo de *Hunahpú*.

Se tiene que respetar a los ancianos porque han adquirido la experiencia y se las han arreglado para sobrevivir en un mundo lleno de peligros para la vida. Han sorteado toda clase de obstáculos para conservar la salud.

La historia de «Un viejo curandero» cuenta que una pareja quiso engañar al curandero que siempre pasaba frente a su casa diciéndole que estaba el marido enfermo de un pie. Cuando se quitó la venda delante del curandero efectivamente el pie era puro hueso, entonces el curandero lo curó, sin embargo en castigo por su engaño acabó convirtiendo a la pareja en venados para que siempre estuvieran corriendo.

Esta historia les enseña a los jóvenes a respetar a los viejos, por más modestos que aparezcan.

Los ancianos en Oxchuc están considerados como protectores del grupo, están dotados de rasgos especiales son modestos, discretos, humildes y ejercen como adivinadores o curanderos. (Villa Rojas: 540).

Experimentados y Consejeros

En muchas narraciones se observa a los abuelos como conocedores de su ambiente debido a la práctica de vivir, así presenta «Palabras de nuestros abuelos», que habla de cómo las tierras de antes eran ricas y había mucha vegetación, pero empezaron a talar los árboles y ahora las tierras son pobres.

El hombre viejo es también consejero familiar. Se le aprecia por el la habilidad que ha adquirido sobre lo que la comunidad considera como el bien y el mal, tal es «El abuelo Felipe», quien con 70 años salió con su perro al campo. Felipe sabía rezar y pedía bendiciones para que las cosechas fueran abundantes, solía llegar a un cerro grande donde había una cueva en la que prendía velas y quemaba copal. Encontramos otro abuelo sabio en el cuento titulado «Un abuelo que se llama Jesús Mol», quien tenía dos terrenos, uno en Chamula, lugar frío donde tardan en crecer las milpas, y otro en tierras templadas de Chenalhó. Entonces, vino una gran hambruna por las heladas tardías. La gente no tenía qué comer, salía de sus casas para ver qué robaba. El señor Mol escondió su maíz y frijol de

noche en un gran pozo. Los que se habían quedado en el lugar preguntaban cómo estaban sanos en su familia, este les decía que todavía tenían calabazas y les regalaba algunas. Así se salvó de la gran hambruna y pudo volver a sembrar y volverse rico.

Algunas historias relatan la habilidad y las artimañas de las ancianas como en «La anciana viuda», donde una viejita une en matrimonio a su hija con un hombre perezoso. Como el hombre no trabajaba bien la milpa, la viejita le castigó y untó chile; después de un año tuvieron milpa porque el yerno empezó a trabajar, gracias a la intervención de su suegra.

Hay otras historias que mezclan la sagacidad con los deseos de los viejos de sentirse acompañados, la soledad invade a los viejos que se sienten abandonados por su propia familia así nos narra «Una viejita huérfana» que no se sentía querida sin embargo un día le habló el Sol o San Manuel y le aconsejó que llenara de piedras unas ollas grandes. La vieja les dijo a sus hijos que había encontrado la suerte que le había dejado su marido y que luego sería la herencia de ellos. Los hijos empezaron a hacerla caso y a bien cuidarla hasta que murió la viejita. Cuando fueron a buscar las ollas y las abrieron las encontraron llenas de piedras...

Astutos

En «El anciano, el caballo salvaje y la comadreja», cuenta sobre un anciano que estaba amenazado por un caballo salvaje con matarlo si el viejo no compartía de su cosecha. Como el anciano era muy sabio lo engañó varias veces: primero ofreciéndole hojas de nabo, luego raíces de trigo. Finalmente le ayudó una comadreja asustándolo con su ruido diciendo que los cazadores venían a perseguirlo. El caballo para ocultarse se dejó atar como se amarra la leña, entonces aprovechó el leñador para matarlo. Cuando la comadreja llegó a pedirle sus gallinas por haberle ayudado, el viejo le echó los perros...

La historia de «El anciano y el negrito cimarrón» cuenta que dos viejitos van a tomar trago a Cancuc, uno decide regresarse solo a Tenejapa y encuentra al negrito que ofrece ayudarlo para que regrese a su casa. Pero el negrito se dedicó a dar vueltas con el viejo por el mismo sitio

hasta que este se dio cuenta que estaba jugando; el viejito molesto, para deshacerse del negrito le ofreció de su pox. El negrito se emborrachó y finalmente lo dejó en paz.

Historia de una astuta anciana «La pobre mujer vieja»: una pobre mujer anciana vivía solamente de vender los aguacates del único árbol que poseía. Los del pueblo le hacían burla y se robaban sus aguacates. Una noche apareció un viajero y le pidió posada y la mujer accedió a que pasara la noche en su casa. El viajero le dijo que podía pedirle un deseo y la vieja le pidió le concediera que cualquiera que subiera al árbol no pudiera bajar sin su permiso. Pasó un niño travieso y se trepó a robar aguacates, allí se quedó atrapado y no puedo bajar hasta que habló a la vieja y el chico le prometió contar lo sucedido a todo el pueblo. Un buen día en la casa de la mujer apareció la muerte y la vieja le pidió que antes de llevársela le consiguiera unos aguacates y la muerte subió al árbol y allí se quedó, ya no puedo bajar. Entonces en el pueblo ya nadie se moría hasta que finalmente la muerte prometió a la mujer que no se la llevaría a ella y todavía hasta la fecha la viejita sigue viviendo....

Abuelos

Hay otros cuentos que no se relacionan con la antigua idea de la vejez, estos viejos son simplemente el tema de la narración sin otro motivo especial; o les faltaría una segunda parte para estar completos.

Por ejemplo, «Las aventuras de Banchakito y su abuelito». Aquí un niño se porta mal, es muy travieso, no respeta las leyes de la naturaleza, su abuelo trata de corregirlo, y aunque Banchakito le mete en muchos problemas el abuelo está contento de tener por compañía a su nieto.

En este cuento el abuelo hace el papel de consejero y de protector de la naturaleza, en este caso sin mucho éxito.

En tanto que el «Cuento de un viejo y un perro» trata de un viejito que sale al cerro con su perro prieto y se encuentran a un lobo comiéndose una gallina. El perro le dice al lobo que comparta la gallina y el viejo se murió de puro coraje.

La historia de «Un viejito» relata que un anciano sale al campo y se acompaña de un perro. El perro persigue a un tepezcuintle pero una voz misteriosa pide que no lo agarren. Nunca quisieron volver al cerro.

Los lacandones, cazadores, tienen un relato sobre un viejo que come chiles, «L'ancien qui mangea du piment» (traducido al francés): este era un anciano que no sabía cazar y que tenía que vivir comiendo chiles. Su mujer le abandona y se va con otro que es buen cazador. El viejo comedor de chile consigue finalmente cazar y al segundo marido de la mujer se le va la suerte, ya no puede conseguir animales. Finalmente el segundo marido mata al primero y los demás del pueblo vienen y se vengán matando tanto al segundo marido como a la mujer.

Reyes nos dice que la actualidad los viejos en comunidades indígenas, como los zoques, se sienten inútiles, quedan confinados a su casa. Los achaques lo hacen débiles antes los demás y muchas veces se les ignora (Reyes:131) los siguientes cuentos son un ejemplo de esta actitud irrespetuosa de los jóvenes:

«Un anciano y su hijo». Era un viejo que tenía unos hijos muy alzados, le contestaban groseramente y le trataban mal, por eso era un viejo triste.

Aquí está un ejemplo de otro viejo triste « El anciano desdichado»

«Pues mi abuelito se enoja mucho, ya no quiere nada, quizá es por su vejez. Se enoja si escucha el ruido de los animales y más si son de su compadre, al contrario a nosotros nos gusta ver y escuchar el galopar de los caballos, cuando dan patadas y relinchan iiii iii; a los chivos alegres en el corral haciendo eee eee; a los marranos con su gran hocico uuu uuu. Por todo esto empezó a enojarse mi abuelo el día de ayer..... «Ooo, que se muera el viejo enojón, Ooo que nadie le pase agua ni comida!»

Seres sobrenaturales

Existen varias versiones de cómo los ancianos poseen virtudes sobrenaturales, esto porque debido a la edad han llegado a conocimientos especiales, si se toma en cuenta que los viejos han sorteado una serie de

dificultades en la vida se puede concluir que sería imposible lograrlo exclusivamente con sus propias fuerzas. Como dice Calixta Guiteras, «los viejos tienen, de alguna manera, acceso a lo sobrenatural».

Uno de los cuentos más sorprendentes lleva por nombre «El viejito de acero». Transcurre en el tiempo en que Chanal pertenecía a Guatemala, y allí se mandaban tanto las quejas como los impuestos. Las autoridades de Guatemala no querían recibir las demandas, por lo que las autoridades de Guatemala comisionaron a dos negritos para tender una emboscada a los mensajeros, a los cuales mataban cada vez que se atrevían a viajar. Por este motivo nadie quería ir a Guatemala a entregar papeles. Finalmente se presentó un viejito con un extraño sombrero quien se ofreció de mensajero. Cuando llegó al camino los negros le dijeron que le iban a cortar la cabeza y él les contestó que si ellos no se la cortaban le permitieran a él cortarles a ellos su cabeza». Los negritos se rieron. Cuando le quisieron cortar la cabeza vieron que era como de piedra dura y los negritos no tuvieron más remedio que ofrecerle sus cabezas, mismas que entregó al gobernador de Guatemala quien furioso le metió preso. Cuando le encerraron se encontraron que en la celda solamente había un guajolote y el viejito andaba en el mercado. Lo volvieron a meter en la cárcel y el gobernador ordenó que lo quemaran, le echaron en una hoguera pero el viejito andaba por otro lado paseando, le volvieron a agarrar y se hizo una torre para ejecutarlo al día siguiente. El viejito tomó su sombrero y cuando los soldados le dispararon se regresaban sus balas porque el sombrero se había transformado en acero y las balas mataron a muchos. Cuando regresó el viejito pidió que le vinieran a recibir a Amatenango, pero solo dos llegaron, entonces el viejito les convirtió en piedras y se fue por un túnel a la ciudad de México, que luego se volvió una gran urbe y en recuerdo del viejo está llena de torres.²

Esther Hermitte comenta acerca de Pinola que los *Me'iltatil* son ancianos cuya tarea sobrenatural incluye la protección de la comunidad tanto a través del castigo de los que no cumplen las reglas, infligiéndoles

² Este acontecimiento del tiempo de la Colonia no narra un momento particular de la historia sino una situación de resistencia al gobierno colonial.

enfermedades, como la protección especial de los espíritus de los niños y de la gente común, a quien ampara del ataque de los *ak´chameles*. Las personas tienen respeto y temor a los *Meiltatiles*. También los Poshtawaneh, los curanderos, son viejos guardianes que lo ven todo, sin embargo son de menor categoría y están sujetos a los *Meiltatiles* (Heremite, 1992: 156-).

La leyenda de la *Piomba chu´we*, traducido como «la anciana que arde, que explota» es un cuento zoque de una señora que vive en el volcán Chichonal. Por las mañanas amanece niña, al medio día se convierte en moza con una gran belleza, vestida con bonitas ropas bordadas y adornada con collares de víboras; sale a buscar marido y pierde a los hombres que se enamoran de ella y al atardecer ya es una anciana que va a los pueblos a pedir limosna o a solicitar trabajo. Es a la vez una señora muy rica que guarda sus riquezas en el volcán. Si una anciana llega a pedir limosna no hay que despreciarla porque podría ser *Piomba chu´we* y por eso cuando se lo negaron montó en cólera e hizo explotar el volcán la última vez en 1982.

Dice Laureano Reyes que esta señora es más bien una deidad que regula las normas de conducta de los jóvenes hacia las ancianas (Reyes: 134).

Brujos

Según Calixta Gutieras: «... ancianidad significa poseer la sabiduría, los viejos tienen el acceso al dominio de lo sobrenatural, envejecer es una manera de adquirir prestigio y valor» (1996: 68).

A los ancianos se les respeta debido al calor que han adquirido y su resistencia al mal. Sin embargo el calor puede también dañar, enfermar y hasta causar muerte. El miedo que causan los ancianos es debido también a que ni su misma familia sabe si son brujos o no. A veces ellos mismos no saben que tienen poderes especiales, de esta manera se sospecha de todos.

Dentro de las historias de chamanes encontramos las siguientes:

«El anciano y el niño». En este cuento un anciano sale al cerro con su nieto quien siente sed; el viejo le consigue agua y naranjas de una manera

extraña. El niño le pregunta de dónde las sacó y el abuelo le cuenta sobre una cueva maravillosa. El viejo resulta ser un rayo y al poco tiempo este abuelo-rayo destroza una milpa del lugar donde vive, por lo que decide alejarse para que los vecinos no se enteren.

Los rayos son agentes sobrenaturales de acción destructiva, sin embargo hay relámpagos que protegen al pueblo de las desgracias. Dice Pedro Pitarch que los ancianos principales generalmente son meteoros:

Hay una historia de Cancuc de un viejo que vivía sólo, sin familia, apartado del pueblo. Tenía por *lab* un jaguar, éste venía a visitarlo y el viejito lo acariciaba, le daba de comer un pavo y le daba consejos (Pitarch:59).

Tenemos otros cuentos como el de «El cazador», en donde un viejito ayuda a un cazador para recuperar a su perro que un espíritu tenía secuestrado, el viejo logra desatar al perro de las cuerdas hechas de víboras.

En el cuento «Un brujo muy viejo», quien duerme de día y está despierto toda la noche, sus hijos se dan cuenta de que por las noches se convierte en calavera desprendiéndose de su carne, y se la pasa festejando toda la noche con otras calaveras o brujos, por lo que los hijos deciden ponerle limón y chile en la carne que siempre dejaba debajo de un árbol. Cuando amanece, el viejo no puede recoger su carne y se va volando como calavera.

El siguiente es una historia cuyo tema resulta familiar a la literatura europea: «El viejito pobre». Era un viejito que no tenía para dar de comer a su familia y salió a buscar fortuna, a su paso descansaba en casa de una viuda. Tuvo suerte de encontrar un hombre que le regaló objetos maravillosos: primero una mesita que da de comer, luego un burro que defeca monedas, objetos que por ingenuo dejó en manos de la astuta viuda. Por tercera vez el hombre se apiadó de él y le regaló un bastón, el cual pegó a la viuda curiosa que confesó su robo para luego regresar la mesa y el burro.

Hay una leyenda mítica de cómo los dioses eliminaron a los ancianos por envidiosos: Los ancianos se llevaron Dios Padre, hijo de una viuda, a trabajar con ellos y se dieron cuenta de lo fuerte que era, les entró envidia y lo trataron de quemar. Dios Padre se asomó a la fiesta de

los ancianos y recogió los huesos de la comida y con ellos hizo todos los animales que existen sobre la tierra. Luego organizó una ceremonia y los ancianos se pusieron envidiosos de nuevo porque su fiesta era mejor que la de ellos y le preguntaron donde había conseguido sus trajes. Dios Padre los llevó hacia un árbol y les dijo que allá arriba había trajes y que empezaran a subir y mientras más subían más crecía el árbol. Después Dios Padre hizo un lago bajo el árbol con su propia corteza y convirtió a los ancianos en monos....

Brujas

El respeto al estatus de la ancianidad no se manifiesta por medio de privilegios materiales, sino por el temor debido al calor acumulado a través de los años que los viejos poseen.

Hemos separado a las brujas de los brujos porque los géneros juegan diferentes papeles en la sociedad maya. Así en los ritos de las fiestas de Zinacantán de Navidad y Año Nuevo son protagonistas tanto los abuelos como las abuelas representados por los mayordomos en las celebraciones humorísticas de la temporada navideña (Bricker :28).

Así como los ancianos tienen más calor que los jóvenes, las mujeres ancianas tienen más calor que las jóvenes. Aunque el hombre siempre tiene más calor que la mujer.

El hecho de que las viejas se las hayan arreglado para sobrevivir es una prueba de sus poderes de resistencia al mal y de su sabiduría (Guiteras, 1996: 68).

Sólo los ancianos, varones y hembras, pueden desempeñar deberes que son dañinos puesto que terminan con la fertilidad.

«El nagual de una viejita» es una historia muy elaborada sobre una viejita que vivía sola y alejada, aun así peleaba siempre con los vecinos. No le gustaban las visitas. Esa viejita mañosa tenía por costumbre comerse a un niño cada año. Los vecinos, que sabían que era mala, cuidaban mucho a sus hijos. Una señora, que la conocía antes de casarse, fue a visitarla con su primer hijo. La viejita pensó que esa señora debería de haberle avisado que tenía niños. Su marido, cuando se enteró de la visita,

le prohibió que regresara. Al poco tiempo se volvió a embarazar y la viejita al enterarse le robó el feto y la señora abortó. Finalmente la señora tuvo un tercer hijo. Mientras tanto la viejita estaba a punto de morir porque sus hijos le habían prohibido comer niños. Cuando vino a verla un curandero, lo supo todo por su pulso y la curó con rezos. Mientras tanto el tercer niño de la señora había crecido y ya sabía caminar y hablar, de pronto se empezó a enfermar; la familia le curó con yerbas. Durante la noche oyeron un ruido fuerte y no encontraban cuál era la causa del ruido: la viejita se había convertido en su nagual que andaba rondando la casa y por eso el niño ya no se curaba con la yerba; tuvieron que llevar al niño con un curandero. Cuando cruzaban un bosquecillo oscuro les salió al paso un gato negro que se lanzó a atacar a la familia, el marido corrió al gato, sacó su machete y lo hirió, pero se pudo escapar. El curandero, cuando revisó el pulso del niño les dijo que era la anciana en forma de gato la que los quería atacar y que ya había hecho mucho mal a su familia. Todos se prepararon para pasar la noche cuidando al niño, también un tío vino a cuidarlo, el curandero les había dicho que no durmieran. Cuando llegó el nagual en forma de gato de la viejita entró sigilosamente a la casa, como estaban despiertos lo pudieron atrapar con una cobija y lo empezaron a azotar contra el suelo; el gato maullaba de dolor, les habló con voz humana y les dijo que no lo maltrataran, no se dejaron impresionar y quemaron al gato. Al día siguiente en la casa de la anciana apareció su cadáver medio chamuscado.

En la literatura antropológica Villa Rojas documenta varios casos en Oxchuc donde las personas consideran que los viejitos, de manera especial, se pueden transformar en animales.

Pitarch dice que los *lab* son en muchos casos animales, se manifiestan físicamente y pueden agredir a un ser humano hasta causar heridas o la muerte (Pitarch:70).

Así mismo desde la época prehispánica entre grupos mayas, como los itzaes, se consideraba que los ancianos se podían transformar en animales y comerse a los humanos por lo que los de más edad eran eliminados para que no se hicieran hechiceros (Villa Rojas: 527).

Otra historia refiere el cuento de «La vieja que comía gente». Esta anciana rentaba una casita a los viajeros que pasaban frente a su casa y

una vez instalados se los comía. Cuando el hombre de piedra se enteró, pidió prestada la casa de la viejita, y cuando llegó para comérselo se convirtió en piedra, por lo que se le rompieron los dientes a la vieja.

Calixta Guiteras comenta otra versión de esta misma historia de la siguiente manera: *Ojoroxtotil*, dios padre (devorador de jaguares), pide alojamiento en casa de *Metikal* (la madre de todo), llamada también *Kuxbakmeel* (madre del dolor de dientes); esta señora es una anciana que presta casa. Cuando duerme *Ojoroxtotil*, la Madre de todo, se afila sus dientes y se lo quiere comer, pero se rompe los dientes y no puede comerlo porque está duro (1996: 156).

Hay que recordar que en la literatura europea existen numerosos ejemplos de brujas muchas de las cuales comen gente.

Los viejos, los abuelos, los ancianos

Los ejemplos de historias sobre viejitos y viejitas nos muestran cómo los ancianos presentan diferentes imágenes en las comunidades indígenas y cómo su papel se ha ido transformando, desde los ancianos héroes y sabios hasta los viejos que ya no tienen autoridad ni siquiera en la familia.

En Chenalhó los *Totil me'il* eran la máxima autoridad, los más viejos del grupo, los que ejercían el control social, sabían curar, sabían adivinar; luego vinieron los antepasados, los que habían ejercido todo los cargos, los que enseñaban y daban consejo a los demás. En estos tiempos quedan viejos sin ningún oficio importante en sus comunidades.

Hay varios aspectos de las funciones de los ancianos en las diferentes comunidades por ejemplo dice Frank Cancian que en Zinacantán los *Ch'ulmoletik* o Ancianos santos es un grupo de viejos que se han distinguido en los cargos formado por seis individuos quienes cumplen las funciones rituales durante la Pascua de Resurrección. Los *Totilm'elitik* los padres-madres son los consejeros rituales de los que ocupan los cargos cuando menos han tenido dos cargos y entienden bien las ceremonias y saben los rezos y son buenos oradores (Cancian: 319).

En Cancuc los *lab Me ´tikatik* (padre madres) son ancianos invisibles que plantan sus mesas y sillas en mitad del camino para robarse las almas de los caminantes cuando tiran comida o bebida (Pitarch:163).

En Amatenango los *Me ´iltatil* conservan la continuación de la tradición de la comunidad vigilando para que los curanderos no abusen de su poder y tienen funciones de padrinos y de jueces (Nash: 144).

En las casas se refleja la situación jerárquica de la comunidad, el orden en que se sientan para una ceremonia casera denota la edad, siempre los mayores ocupan la cabeza de banca, los ancianos de la familia son el enlace con los antepasados (Nash: 386).

Entre los tzeltales de Oxchuc el prestigio de poseer poderes mágicos de los ancianos los hace intervenir en los conflictos comunitarios ya que son ellos quienes tienen el control de los miembros de su grupo (Villa Rojas: 527).

También varios de estos cuentos nos dan noticia del acontecer histórico de los pueblos, como el hambre, epidemias, las relaciones entre los pueblos y con Guatemala. Por algunas historias así mismo nos enteramos del la naturaleza del medio ambiente y de los cambios sufridos en lá actualidad.

En muchas de las historias se siente que faltan elementos literarios, aunque probablemente sí los tuvieran en la misma historia oral original. Es notorio que no tienen una estructura congruente y que les falta parte de la trama. Es evidente en muchos de los cuentos el problema de pasar de lo oral a lo escrito y la amenidad original se ha perdido, tal es el caso de « El cazador» «el vijito pobre», «el anciano desdichado». Los relatos más sorprendentes, quizá porque sean los más completos, son el de la vieja que comía gente, el nagual de una viejita, el del viejito de acero, el de la pobre mujer vieja, el del abuelo Mol. La expresión escrita actual creada por los pueblos originarios zoque-mayas nos da a entender que la riqueza de nuestras culturas evoluciona y convive en su crecimiento con todas las demás.

BIBLIOGRAFÍA

- Bolóm Palé, Manuel «El anciano, el caballo salvaje y la comadreja», en *Y el Bolom dice...* VIII: 109-118, Tuxtla Gutiérrez: Celali Coneculta, 2006. Literatura tsotsil.
- Boremnanse, Didier «L'ancien qui mangea du piment», en *Contes et mythologie des indiens lacandons* : 367-369, Paris: L'Harmattan, 1986. Literatura lacandona.
- «Un brujo muy viejo», en *Relatos choles*: 84-91, México: Conaculta, 1995. Literatura chol.
- Calvo Cruz, Josefino «Un viejito», en *Relatos tojolabales*: 46-47, Lenguas de México 21, México: Conaculta, 1998. Literatura tojolabal.
- Cancian, Frank «Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya». En *Los Zinacantecos*: 315-326. México: INI, 1980
- Cruz A., Bibiano, «Una viejita huérfana», en *Cuentos y relatos indígenas* 5: 323-330, México: Cimech-Unam, 1994. Literatura tojolabal.
- Cruz Gómez, Vicente «El anciano y el niño», en *Selección de cuentos tojolabales*: 75-80, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Coneculta, 2001. Literatura tojolabal.
- Entízín Hernández Esteban « El viejito de acero», en *Cuentos y relatos indígenas* 6: 177-188, México: Cimech-Unam, 1997. Literatura tseltal de Chanal.
- Gómez Jiménez, Pablo «El anciano desdichado». *Y el Bolom dice* 1:190-194. Tuxtla Gutiérrez: Celali-Coneculta, 1999 Literatura tojolabal de Las Margaritas.
- Girón Ramírez, Antonio «Un viejo curandero», en *Cuentos y relatos Indígenas* 2-3: 45-52, México: Cimech-Unam, 1994. Literatura tseltal.
- Guiteras Holmes, Calixto *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México: FCE, 1996.
- Guzmán Velasco, Alfonso «El viejito pobre», en *Nuestra Sabiduría* 19: 45-51, San Cristóbal de Las Casas: Celali Coneculta, 2004. Literatura tseltal de Tenejapa.
- Guzmán Velasco, Petrona «El nagual de una viejita», en *Cuentos y reflexiones*

- tzeltales de Los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas: Sna Jt'zibajom, 2001. Literatura tseltal de Tenejapa.
- Hermitte, M. Esther *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- López Méndez, Mariano, «Palabras de cuatro ancianos», en *Memoria de la VIII semana de investigación científica*: 97-100, San Cristóbal de Las Casas: Facultad de Ciencias Sociales, Unach, 1998. Literatura tsotsil de Chamula.
- López Meza, Antonia, «Palabras de nuestros abuelos», en *Cuentos y relatos Indígenas* 6: 297-300, México: Cimech-Unam, 1997. Literatura tseltal de Tenejapa.
- Méndez Sánchez, Irma, «Las aventuras de Banchakito y su abuelito», Jch stop Balam..., en *Selección de cuentos tzeltales*: 83-86, Tuxtla Gutiérrez: Coneculta, 2001. Literatura tseltal.
- Méndez Sánchez, Isaías, «El cazador», en *Y el Bolom dice...* VIII: 178-183, Tuxtla Gutiérrez: Celali Coneculta, 2006. Literatura chol.
- Palabras de los ancianos*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: S.E.CH., 1983. Literatura tsotsil (sólo refiere que cuentan cuentos...).
- Morales de León, Noel I., «El abuelo Felipe», en *Y el Bolom dice...* IV: 298-305, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Celali Coneculta, 2001.
- Nash, June *Bajo la Mirada de los antepasados*. México: CONACULTA, 1993.
- Peñaloza, Fernando «Our Father God and the ancient men», En *Tales and legends of the Q'anjob'al Maya*: 155-158. Rancho Palos Verdes, Calif: Yax Te Foundation, 2001. Literatura kanjobal
- Peñaloza, Fernando «The poor old woman», En *Tales and legends of the Q'anjoba'al Maya*: 75-77. Rancho Palos Verdes, Calif: Yax Te Foundation, 2001. Literatura kanjobal.
- Pérez Chacón, José Luis «La vieja que comía gente», en *Antigua palabra maya*, literatura tzotzil 86, San Cristóbal de Las Casas: Subsai, Gobierno del Estado de Chiapas, 1988. Literatura tsotsil.
- Pitarch, Pedro *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE, 1996.

- Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, traducción Andrés Recinos, México: FCE, 1960
- Reyes Gómez, Laureano *Envejecer en Chiapas: etnogerontología zoque*. México: UNAM-Instituto de Estudios Indígenas, 2002.
- Sánchez Arcos, Mirna «La anciana viuda», en *Y el Bolom dice IV*: 166-169, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Celali Coneculta, 2001. Literatura chol.
- Sántiz López, Claudia «Un anciano y su hijo», en *Sk 'optak ja 'mal. Voces de la selva*: 23-24. San Cristóbal de Las Casas: Celali, Taller literario de Chaonil Oxchuc, 2000. Literatura tseltal de Oxchuc.
- Sántiz López, Domingo «Un abuelo que se llama «Jesús Mol»», en *Cuentos y relatos indígenas*: 44-52, México: Unam, 1989. Literatura tsotsil de Chamula.
- SNA Jt'ZIBAJOM, «El anciano y el negrito cimarrón», en *Nuestras semillas literarias: cuentos infantiles*, San Cristóbal de Las Casas: Sna Jt'zibajom, 2003. Literatura tseltal de Tenejapa.
- Velázquez Roblero, Misael «Cuento de un viejo y un perro», en *Voces de Chiapas 1*: 72, México: Ini, 1996. Literatura mam de El Porvenir.
- Villa Rojas, Alfonso *Estudios etnológicos: los Mayas*. México: UNAM, 1985.

ENFERMEDADES SIMPLES Y FUERTES REPRESENTACIONES SOCIALES EN LA VEJEZ

*Enrique Hernández Guerson¹
Sandra Areli Saldaña Ibarra²*

Introducción

Son varias las cuestiones que en el transcurso del tiempo se han ido conjuntado y que nos motivan a estudiar cuestiones del *vejismo*, y que ahora dan lugar a respuestas puntuales a problemas de investigación; la primera tiene que ver con la trascendencia y magnitud de los datos relacionados con el envejecimiento poblacional que se presentaran en las secciones siguientes. Otra es de índole académica y se ha ido construyendo a través del tiempo, como investigadores del Instituto de Salud Pública de la Universidad Veracruzana. Diversos proyectos de investigación relacionados con otros agentes sociales, entre estos los viejos, hemos podido percibir lo paradójico de que a pesar de la existencia de ofertas institucionales de distintas actividades, tareas y proyectos para la sociedad, el relacionado a la vejez, es relativamente restringido, sobre todo en el caso de la salud, tanto lo relacionado con la negligencia en la consideración de los signos y síntomas del envejecimiento normal, como en lo relacionado con los efectos homogenizadores de la representación social negativa hacia la vejez: el envejecimiento no es deseable, se le vincula con lo feo, lo inútil, lo antiguo, lo enfermo, de ahí las expresiones «los viejos son de tal o cual manera o requieren de tal o cual prestación». Nociones que crean barreras para el desarrollo de políticas basadas en la heterogeneidad. La aparición de múltiples modalidades de atención a la ancianidad existentes en México y especialmente en el Estado de Veracruz, caracterizadas por el ofrecimiento masivo de hogares geriátricos, incluso

¹ Universidad Veracruzana. Instituto de Salud Pública. enhernandez@uv.mx. 01 22 88 41 89 34

² Universidad Veracruzana. Instituto de Salud Pública. ssaldana@uv.mx

el hecho de que más del 50 por ciento sean ahora de la iniciativa privada, hacen pensar que se representa a la vejez desde la enfermedad, o bien la aparición de lo que Estes (1979) denomina las «empresas del envejecimiento», la conglomeración de expertos, instituciones y profesionales que se acercan a los mayores, enfocando lo individual, excluyéndolo de los contextos socio-políticos. Pues por lo contrario, si les considerase desde la salud, se les ofrecería otro tipo de servicios, por ejemplo centros de recreación y descanso.

Otras cuestiones son de índole profesional y personal, que no valen la pena mencionar aquí, baste decir que durante un buen tiempo nos hemos desempeñado como psicoterapeutas, *experto* en viejos o asesores en variados programas al respecto.

Estas cuestiones en conjunto, nos han facilitado la comprensión de la existencia no del viejo o el anciano, sino los viejos y los ancianos.

En este marco es que decidimos profundizar en el conocimiento de los ancianos y los procesos de salud-enfermedad-atención (S-E-A) Completado con resultado de lecturas y hechos, consideramos que las representaciones sociales ofrecen un modelo de particular importancia para el estudio de tales procesos, pues en esencia; permite captar los sustratos simbólicos sobre los cuales se apoya el conocimiento que los ancianos tienen sobre tal proceso S-E-A. La atención que reciben y la que ellos mismos se otorgan.

El estado actual de la investigación en este campo si bien es considerable, también es insuficiente dada la escasez de publicaciones destinadas al análisis de los procesos que intervienen en la atención de la salud desde la perspectiva de las ciencias sociales, específicamente desde el ámbito de las representaciones sociales.

Este artículo contiene la tendencia de resultados de datos derivados de un estudio de corte cualitativo³ más amplio que da respuesta a las interrogantes teóricas que dicen ¿Cómo se representan los ancianos la salud y la enfermedad? ¿Qué hacen ante la presencia del padecimiento?

³ El término investigación cualitativa suele ser aplicado a todas aquellas perspectivas de investigación que emergen como alternativa al enfoque positivista. Son toda una serie de tendencias de investigación y cada una de ellas con sus características diferenciales. En lo general este abordaje denota el privilegio por los constructos de los participantes, o los significados que los sujetos de la

Los resultados reconocen la existencia de representaciones sociales de la salud desprovista de causas: se tiene la suerte de haber nacido con una buena constitución. Por el contrario, la enfermedad es atribuida en gran parte al entorno, al ritmo de vida, a una alimentación mal sana y, por último, representaciones sociales sobre la salud / enfermedad en el sentido de que las enfermedades simples o comunes no son peligrosas, no matan y que las enfermedades graves no le ocurren «a uno». Estos resultados permiten comprender el hecho de que la mortalidad posproductiva contemple entre sus principales causas a la neunomia y otras causas completamente previsibles.

Generalidades del envejecimiento

Organismos internacionales han promovido una serie de foros de discusión abordando la problemática planteada, en los cuales se han obtenido diversos resultados; por ejemplo, la Organización Mundial de la Salud en el año de 1979, aprobó la primera resolución específica relativa a la atención de la salud del anciano⁴ y, en el año de 1982, el tema se vuelve a tratar en el Plan de Acción Internacional sobre Envejecimiento, aprobado por la Organización de las Naciones Unidas. En 1991, en el Décimo Aniversario de la Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento se aprobó el proyecto «Declaración de Derechos y Responsabilidades de las Personas de Edad» que fue presentado por la Federación Internacional de la Vejez (FIV); en 1994 se realizó la Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento (Kinsella, 1994), con el fin de discutir el impacto poblacional y

investigación asignan a sus acciones y se enfatiza el interés por el contexto del estudio; la relación entre el investigador y los otros participantes; los procedimientos y técnicas para la recogida de datos; los tipos de evidencias aducidas en apoyo de las afirmaciones realizadas y la importancia del análisis cualitativo de los datos. Se resalta la importancia de la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, documentos y la conducta observable. Considerando a la investigación cualitativa más que en un conjunto de técnicas para recoger datos: Como un modo de encarar el mundo empírico.

⁴ No sólo por el sentido de los sinónimos, equivalencias y palabras conectadas con las personas de edad, sino también por las connotaciones que esto conlleva, en abril de 1994, la Organización Panamericana de la Salud decidió emplear el término ancianos, para referirse a personas de 65 años o más de edad (Centro, 1995).

promover las políticas que permitieran prever oportunamente las consecuencias socioeconómicas en el ámbito mundial, especialmente en los países en desarrollo. Este interés por las personas adultas se incorpora en el Plan de Acción Internacional sobre Envejecimiento emanado de la Segunda Asamblea Mundial sobre Envejecimiento realizada en abril de 2002 (Huenchuan, 1999) México ha tratado de responder a las demandas con una marcada insuficiencia y con un sesgo asistencialista o paternalista. Un esbozo de las disposiciones y la legislación a favor de las personas mayores están señalando la existencia de cuerpos legales e instituciones que hacen referencia al tema, pero la no-existencia de una legislación específica; prácticamente la atención de los ancianos se ha focalizado en programas apoyados en cuerpos legales ex profeso. Recientemente desde el Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM).

Desde otra mirada, pero complementaria, algunos investigadores han estimado los efectos de los cambios demográficos y de salud pública. Evans (1982), decía que la población mundial aumentaría para el año 2000 en aproximadamente 25 por ciento; sí la proyección es correcta; México hacia el año 2010 alcanzará 110 millones de habitantes. Consideró en esta proyección un mosaico combinado para la estructura de morbilidad y mortalidad, predominando lo que él denominó como patología social y ambiental. En este sentido, el Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) considera la demanda específica de atención por determinados núcleos de la población, particularmente personas mayores, anticipándose una presión creciente sobre los recursos sanitarios, humanos y materiales disponibles (CELADE, 1993) Al respecto de esta presión sobre los recursos sanitarios, existen datos derivados de estudios, por ejemplo Gutiérrez (1994), que consideran que los hospitales en áreas urbanas del país ocupan 30 por ciento de sus camas con personas de más de 60 años de edad y una parte sustancial de los recursos destinados al área de salud son aplicados en los ancianos. La incapacidad, el deterioro funcional y la dependencia que de ellos resulta, refleja los requerimientos asistenciales. Laslett (1990), argumenta para esto, el patrón explicativo de los ciclos de vida, donde la vejez es la etapa final en la que por lo general se vuelve a la dependencia, pero a diferencia de la dependencia en la infancia; esta vez es en razón de obsolescencia social

y económica; incapacidades físicas y mentales, retiro de papeles desempeñados, pérdida de la salud, entre otros. Agrega que la vejez y sus condiciones, si bien están altamente correlacionadas con la edad cronológica, no son de ninguna manera determinista y tajante. Es un proceso que se presenta en forma gradual y durante toda su existencia, sin embargo, de un individuo a otro es muy variable, al igual que la forma de reaccionar de cada uno de sus órganos, tejidos y sistemas. Gutiérrez (1994), señala que el proceso de envejecimiento puede considerarse como una serie de estadios que se organizan, en torno a ciertas características de orden físico, social y material. Las crisis o acontecimientos destacados pueden modificar radicalmente la vida y precipitar el paso de un estadio a otro; el envejecimiento no tiene una causalidad única, no es ninguna enfermedad ni error evolutivo. El envejecimiento resulta de la suma de todos los cambios que ocurren a través del tiempo en los organismos desde su concepción hasta la muerte.

Respecto de los problemas que se derivan del envejecimiento paulatino de la población, también está la preocupación de quién asumirá la responsabilidad de diseñar las estrategias y programas necesarios; quién proveerá los recursos indispensables para la implantación de dichos programas y quién absorberá los costos del envejecimiento de la población.

Con relación a la atención médica e integración social de los ancianos se han realizado algunos pronunciamientos sobre políticas de atención. En 1992 la Organización Panamericana de Salud y el Centro Latinoamericano de Demografía realizaron en Santiago de Chile un taller en el cual se destacaron dos acuerdos; uno tenía que ver con la importancia de garantizar la participación de los propios beneficiarios en la definición de las prioridades y los contenidos de los planes de acción, con el fin de asegurar la presencia de la población objetivo y el segundo recomienda priorizar áreas de investigación con relación al tema del envejecimiento, especialmente aquellas vinculadas con los servicios sociales y de salud de los ancianos.

Promover el acceso de los servicios de atención de salud que les ayude a mantener o recuperar un nivel óptimo de bienestar físico, mental y emocional, así como prevenir o retrasar la aparición de la enfermedad, constituye uno de los principios de las Naciones Unidas a favor de las

personas de edad, consensuado en 1991, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 46/91. En conjunto las resoluciones 46/91, 46/94 y 45/106, adoptan como meta en materia de salud el hecho de que la atención prestada a las personas de edad, sirva para que puedan llevar una vida independiente en el seno de la comunidad durante el mayor tiempo posible (Organización, 1994).

Ham Chande (1993), señala dos cualidades vinculadas al envejecimiento. La primera tiene que ver con la velocidad del proceso: Europa lo alcanzó en dos siglos, México en apenas cincuenta años, lo que significa que se dispone de menos tiempo para adaptar los sistemas al nuevo escenario de una población con mayor vejez. Por otro lado, muchos de los logros sociales, económicos y educativos que condujeron a la rápida disminución de la mortalidad y al descenso de la fecundidad en nuestro país, viene de la incorporación de patrones económicos y culturales de los países desarrollados, desde tecnología sanitaria y de productos anticonceptivos hasta actitudes sociales y culturales. De esta manera se vive un proceso de envejecimiento ligado a elementos físicos e ideológicos creados antes y en otras sociedades.

La segunda, es el hecho de que México experimenta un envejecimiento cuantitativo y cualitativamente diferente al de los países desarrollados. Además de que se produce en una situación de subdesarrollo, habrá que agregar a la lista de problemas sin resolver⁵—como la pobreza y la exclusión de vastos sectores de su población— los costos sociales y económicos del envejecimiento; todo en el contexto de un patrón de desarrollo socioeconómico que, con algunos matices, privilegia la estabilidad macroeconómica sobre el bienestar social de las personas (Pizarro, 1999) (citado en Aranibar, 2001)

Avanzar en la edad y celebrar muchos aniversarios no es en sí mayor problema. Las consideraciones sobre el envejecimiento como dificultad

⁵ El autor recupera el concepto de *aporía* que utiliza Mariano Grondona (2000) en su libro *Las Condiciones Culturales del Desarrollo*, para plantear en su ensayo sobre representaciones sociales de los ancianos sobre el proceso salud- enfermedad- atención, que vivimos un periodo de *aporía* del envejecimiento, cuyo principal obstáculo es admitir que se tienen muchas dificultades para resolver el acertijo (Hernández Guerson, E. 2003).

y la necesidad de planificarlo vienen cuando en las últimas etapas del curso de una vida, y en la parte final de la vida misma, se incrementan fuertemente ciertos riesgos: pérdidas en las capacidades físicas y mentales; disminución de la autonomía y la adaptabilidad; menoscabo de roles familiares y sociales; retiro del trabajo; pérdida de capacidad económica; cese de otras actividades y deterioros en la salud de consecuencias incurables y progresivas. (Ham Chande, 1999).

El aspecto del envejecimiento que traerá el mayor impacto social y económico será el de las condiciones de salud. La concomitancia entre las transiciones demográfica y epidemiológica resulta justamente en el envejecimiento demográfico bajo un desplazamiento de las causas en la morbilidad y la muerte de las enfermedades transmisibles hacia las crónicas, degenerativas e incapacitantes, junto con las lesiones, afectando principalmente en las edades mayores. Más que la mortalidad, la morbilidad y las consecuencias no letales de la enfermedad deberán ser los elementos centrales en el estudio del envejecimiento. Los costos de la atención y los sistemas de salud deberán adaptarse tomando en cuenta estas transformaciones. Debe considerarse que en el caso de México esta acumulación colectiva de deterioros de salud asociados a la vejez no observará un patrón que se conozca de antemano o que sea semejante al experimentado por naciones de transiciones demográfica y epidemiológica avanzadas, sino que tendrá manifestaciones y características propias de los procesos socioeconómicos, culturales, demográficos y de salud de la sociedad mexicana.

Así, aledaño a la proyección demográfica, se espera igualmente la llamada transición epidemiológica que acompaña a la demográfica. La tasa de mortalidad infantil se reduce a la mitad entre 1960 y 1989; y para los grandes grupos de causas, la mortalidad por enfermedades transmisibles desciende entre 60 y 87 por ciento en todos los grupos de edad durante las tres últimas décadas, lo que contribuye en gran medida al descenso de la mortalidad en general (Organización Panamericana de la Salud, 1995)

El conjunto de enfermedades crónicas y degenerativas desplaza a las infecciosas como origen de muerte en los adultos. Entre las principales causas de mortalidad en las personas de sesenta años y más, se desta-

Sin embargo, en términos de interacción mortalidad general y posproductiva, es importante destacar algunos aspectos. La mortalidad general manifiesta con claridad un mosaico combinado: junto a las causas crónico-degenerativas se presentan las muertes asociadas a factores infecciosos (respiratorias agudas); las derivadas de causas patológicas sociales: agresiones (homicidios) y ambientales: accidentes de tráfico de vehículo de motor. Por el contrario, si consideramos la mortalidad para el grupo de edad posproductiva para los mismo periodos, son básicamente del tipo crónico degenerativas, observándose en los primeros lugares causas de muerte asociadas con Diabetes Mellitus; las atribuidas a Enfermedades Isquémicas del Corazón; Cirrosis y otras enfermedades crónicas del hígado, y las cerebrovasculares.⁷

Con relación a las causas de defunción entre los ancianos tenemos que de 1970 a la fecha hay un claro patrón de muertes debido a padecimientos crónicos; las enfermedades del corazón, los tumores malignos, la enfermedad cerebrovascular y la diabetes mellitus ocupan los primeros lugares como causas de muerte. Sin embargo, las neumonías y las enfermedades infecciosas intestinales continúan dentro de las diez principales causas de defunción. Por otra parte, las muertes debido a accidentes y envenenamientos están cobrando cada vez más importancia como causa de muerte en este grupo de edad donde ya ocupa un lugar entre las diez primeras.

En la actualidad se registra una tasa de 40 defunciones por cada mil habitantes, mientras que en 1940 era de 80 por mil aproximadamente. Esta reducción forma parte del descenso sostenido de la mortalidad general en el país cuyo componente más importante ha sido la notable reducción de la mortalidad infantil, entre otros factores (Garrido y otros; 1999)

Los datos permiten inferir que México ha pospuesto la muerte en un sentido cuantitativo, pero no con respecto a la aparición de enfermedades crónicas degenerativas que afectan la calidad de vida de los que envejecen.

⁷ Elaborado a partir de la base de datos de defunciones INEGI/SSA. Dirección General de Información y Evaluación del Desempeño.

Finalmente, uno de los rasgos distintivos del proceso de envejecimiento es el predominio de la mortalidad masculina a edades más tempranas y por tanto la mayor sobrevivencia de las mujeres. Observe la diferencia de tasas entre mujeres y hombres, principalmente en los grupos de edad de 15-24, hasta 45-54 (cuadro 1)

Cuadro 1. Distribución porcentual de las defunciones de mujeres y hombres por grupos de edad. Estados Unidos Mexicanos, 2000

Ambito Nacional	Total	0-4	5-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65-74	75y+	NE
Mujeres	192 593	10.4	1.5	2.5	3.2	4.7	7.8	12.6	18.1	38.8	0.4
Hombres	242 781	10.5	1.7	5.1	6.9	8.3	9.8	13.1	16.5	27.5	0.6

NE= no especificado

Fuente: Elaborado a partir de la base de datos de defunciones INEGI/SSA. Dirección General de Información y Evaluación del Desempeño

En términos de investigación, se han realizado estudios sobre los ancianos cubriendo una amplia gama de perspectivas temáticas y disciplinarias. Algunos de éstos tienen que ver con el estudio del envejecimiento en términos de cantidad y tendencias, (ONU, 1975; Kalish, 1996; Vega, 1995; OCDE, 1997); Con las familias y los cuidadores de los adultos (Smith, 1975; Viamonte, 1993; Auer, 1997), así como, el envejecimiento y desarrollo, la seguridad social, la salud y bienestar (Ham, 1993b; Laurell, 1994) Cuidados médicos de las personas en edad avanzada y gasto (Golbert, 1994) (Citado por García, 1994) Costos de envejecimiento de la población para las familias (García 1994).

Respecto de la morbilidad y atención de servicios de salud, un estudio que se realizó en la Ciudad de México (Wong y Figueroa, 1998), señala que las condiciones de salud en el 41 por ciento de la muestra de sesenta años y más; era buena o muy buena y el 30 por ciento reportó tener una enfermedad crónica. El estudio informa que la utilización de los servicios de salud es baja, variante y dependiente del tipo de enfermedad crónica o aguda.

El análisis de la vejez en el sentido de representatividad nacional, tiene pocos antecedentes en México; uno de estos es La Encuesta Nacional sobre la Sociodemografía del Envejecimiento en México (ENSE), realizada por el Consejo Nacional de la Población (1994), trabajo que consideró una muestra de poco más de 5,000 personas de 60 años y más, elegidos de una manera aleatoria en ámbitos urbanos y suburbanos. El estudio se centró en la valoración funcional a través de una escala creada por la Organización Panamericana de la Salud (1990), para establecer niveles de deterioro y evaluar la presencia de algunas incapacidades y la autopercepción de la salud.

Otros estudios que aplican el concepto en salud- enfermedad, desde saberes populares se identifican los trabajos de Campos (1992), Villaseñor (1998), Hernández Guerson y González (2000) Dentro de los que focalizan saberes médicos se encuentran a Menéndez y Di Pardo (1996), Robles (1996), Rivas y Amuchástegui (1996), Mercado (1998) y los que enfatizan la relación con enfermedades están, Jodelet (1993), Elú (1992), Giami (1993), León, Canelón M (1998), Ravelo (2000), Hernández Guerson (2001) Herzlich C (1973).

Estudios sobre representaciones sociales (RS) en ancianos se identifican los de Jovchelovitch, Sandra y Gervais, M. Claude (1999); Lacub, R (2001); Navarro, Roberto Campos (2002); Dabed, Paulina (2002); Krzemein, Deisy (2002); Monchietti, Alicia y Enrique Lombardo (2003)

En síntesis, se puede decir que las representaciones del fenómeno salud- enfermedad, se vinculan con lo que las personas hablan, de lo que les rodea, de sus condiciones de vida y también, respecto de las instituciones y la organización social en sus sustratos económico-político y cultural.

Se apunta que la salud - enfermedad, en cuanto fenómeno social, tiene su esquema interno de explicaciones que parte de un marco referencial de especialistas (doctores, curanderos y otros), pero también compone el cuadro de la experiencia del día a día que se expresa a través del sentido común.

Salud significa bienestar y felicidad: ella misma, explícitamente o en el silencio del cuerpo, es el lenguaje preferido de la armonía y del equilibrio entre el individuo, la sociedad y su ecosistema. El término en-

fermedad es sinónimo de infelicidad individual y colectiva, representa el rompimiento del hombre con sus límites establecidos por las normas y reglas de la sociedad.

Metodología

El matiz de este estudio destaca la capacidad de los actores de dar significado a diferentes situaciones sociales y de actuar, no sólo reaccionar en consecuencia. El enfoque es elaborado como una alternativa para mantener el equilibrio entre un determinismo social y la exagerada atribución a la capacidad creativa de los individuos. Supone que cada individuo es un punto donde convergen redes de relaciones: éstas atraviesan los individuos, pero también trascienden la vida de ellos y llegan a poseer una existencia independiente y un desarrollo propio (Dilthey, 1976)

Se enfatiza la perspectiva de los ancianos, pues la situación social, si bien tiene un conjunto de situaciones objetivas, es la vivencia subjetiva con esas situaciones, lo que constituye el elemento decisivo en la manera como los ancianos le dan sentido a los fenómenos de salud y enfermedad. Han participado 17 ancianos asistentes a la casa de recreación y apoyo de día «Quinta de las Rosas»⁸. Los individuos se seleccionaron en vista de la perspectiva teórica del trabajo: mantener el equilibrio entre un determinismo social y la atribución a la capacidad creativa de los individuos. Se seleccionó el muestreo teórico⁹ (Kuzel, 1992), combinando mínimos de homogeneidad y de heterogeneidad para asegurar la

⁸ Se trata de un centro de apoyo diurno para ancianos que tienen la capacidad de independencia y autocuidado. Localizado en la Ciudad de Xalapa, Ver., Su operación es responsabilidad del DIF estatal.

⁹ En el muestreo teórico el número de casos estudiados carece relativamente de importancia. Lo importante es el potencial de cada caso para ayudar al investigador en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social. se incorporan nuevos casos en la medida que los datos así lo indiquen. Se llega al punto de saturación cuando entrevistas adicionales no producen ninguna comprensión auténticamente nueva. Glasser, B.G. y Strauss, A. (1967). *The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine y Taylor, S.J. y R. Bogdan (1995). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. México: Paidós. Para Rodríguez (1999), el muestreo teórico es un proceso de recolección de datos a partir de la teoría, en la que el investigador al tiempo que recoge, codifica y analiza sus datos, decide que nuevos datos debe recoger (Rodríguez Gómez, 1999).

simetría y la diferencia necesaria en el discurso (Canales y Peinado, 1994).

La fase que se reporta tomó en consideración la edad: 60 años y más; sexo: hombres y mujeres; con y sin padecimientos; con y sin seguridad social.

De las diversas opciones existentes en función de la problemática del estudio y otras consideraciones, el diseño inicial^{10 11} consideró hombres y mujeres **con** seguridad social/ con y sin padecimientos y hombres y mujeres **sin** seguridad social/ con y sin padecimientos.

Las técnicas cualitativas para obtener datos de la fase de campo que se reporta, fueron la entrevista (11) (Grawitz, 1984; Taylor y R. Bogdan, 1995) y a petición de los mismos ancianos, auto narrativas (6) (Reynaga, 1998) El mismo día o el día siguiente que se obtenía la información se procedió a su captura en Word, respetando la forma de expresión y las opiniones de los entrevistados

El análisis de la información tomó como referencia la propuesta del análisis del discurso, que señala que lo importante es comprender la producción del mismo, analizar las condiciones históricas que lo condicionan y con las cuales entra en relación. Para hacerlo, diferencia discurso de texto. El primero es una categoría teórico-metodológica, es el lenguaje en interacción, es el efecto de relaciones históricas establecidas, mientras que el texto, es el discurso acabado para fines de análisis (Breilh, 1995; Van Dijk, 2000; Fairclough, N. y R. Wodak, 2001), (Guba, 1990; Van Dijk, 2000), (Tesch, 1992) Citado en (Breilh, 1995:55).

Han participado 6 hombres y 11 mujeres. El promedio de edad de los participantes es de 65 y 68 años, respectivamente, con un rango de 60-75 años. La escolaridad de los hombres fue de casi todos los niveles: primaria 2 (33.0 %); secundaria 1 (17.0 %); bachillerato 2 (33.0 %) y

¹⁰ El diseño inicial o proyectado es aquel que ha sido elaborado a partir de los datos, experiencia y sentido común del investigador respecto de la problemática abordar. Es una forma en la que se concreta el proceso de indagación.

¹¹ El diseño de proceso es aquel que surge durante la ejecución; tiene que ver con la selección de los nuevos contextos relevantes al problema de investigación. Tiene que ver también con la selección de los nuevos casos individuales y grupales. El tránsito de una fase inicial a otra, está determinado por la capacidad del investigador para la identificación de nuevas rutas de investigación: principio de flexibilidad, e ir incorporando decisiones muestrales, sea hacia la variación, ya sea a la tipicidad: principio emergente. Es posible imaginar trabajar con otras variaciones, por ejemplo rural e indigenismo, pero eso dependerá de que el dato así lo amerite.

carrera universitaria 1 (17.0 %) Los que aún trabajan (3), tienen como ocupación principal el ser empleados de gobierno. Todos viven con su familia, que incluye aun hijos conviviendo el hogar y en dependencia La escolaridad de las mujeres igual que los hombres observa un amplio matiz, con la diferencia que en las mujeres predominan las que no tienen escolaridad y primaria o primaria incompleta: sin escolaridad 1 (9.0 %); primaria completa o incompleta 5 (46.0 %); bachillerato 2 (18.0%); estudios universitarios 3 (27.0 %) El 77.0 % de ellas trabajan, para otros o por su cuenta y el resto, viven de pensión, ayuda de la familia y trabajando en el sector informal.

En lo que respecta a condición de tener o no, algún padecimiento, aunque refieren varios, los que resaltan son, en hombres: diabetes (1) y problemas músculo esquelético (3) En las mujeres, secuela de Cáncer Cérvico Uterino (1); Neurológicos (1) y problemas músculo esquelético (3); Diabetes e Hipertensión (1), Hipertensión y depresión (1).

El 77 % de los hombres y el 64 % de las mujeres refirieron disponer y utilizar los servicios de la seguridad social y otras posibilidades alternativas o complementarias. El resto utiliza para su atención en salud, la opción para población abierta, predominando el seguro popular y otras posibilidades alternativas, tal como la medicina tradicional, herbolaria y procedimientos orientalistas.

Tendencia de los resultados

La salud como un don

Uno de los rasgos comunes a todos los participantes fue el representarse a la salud como un don en el que ser sano es porque se trae, se hereda, pero además de un don al que se le atribuye una especie de poder para enfrentar cualquier situación adversa, incluidas las cuestiones ambientales o climáticas, por ejemplo:

«estar sano es el estado perfecto, la carga genética que cada uno trae al nacer» (M64CS)

«al estar sano te lleva a enfrentar cualquier condición tanto climática como de trabajo en condiciones adversas» (M69CS)

Una de las formas que apareció reiteradamente para *conservar* este don fueron cuestiones asociadas al ejercicio físico y a la alimentación. Pero lo más importante de la salud como representación como un don es que a pesar de tener evidencias de enfermedades, o que reconocían expresamente «estar medio loco», el don solucionaba cualquier inconveniente y decían:

«Realizó caminatas y vivo en contacto con la naturaleza... fumo, estoy medio loco...pero como me mantengo sano no tengo problemas cardiacos ni diabetes» (M64CS)

Llamó la atención las múltiples referencias en cuestiones de salud a la esfera psicológica. Así se referían a la salud en términos de autoestima alta, tensión, meditación, armonización con la familia, pero el más interesante fue el hablar de la salud en términos de la moralidad, por ejemplo:

«No tengo vicios, me dedico a mi familia, no me olvido de ellos...conservo la moral...no he perdido el sentido de las cosas» (M69CS)

En este mismo sentido, Yolanda le atribuía la recuperación de su salud después de una enfermedad grave a los cuidados y afecto de sus familiares y por el contrario «*muy enferma*» cuando carecía de ello.

«Estar sana es estar bien, estar tranquila, tener mucha paz, estar bien conmigo y con la familia»

La salud si bien está representada como don, éste no es eterno, nos decía Doña Eduvigis:

«Yo no tengo ninguna enfermedad, ni presión, ni colesterol, ni diabetes...de esas enfermedades que mucha gente tiene...yo creo que más adelante sí las tendré».

Otro matiz que adoptan las representaciones sociales sobre la salud es su valoración a partir de la enfermedad, a partir de que se pierde la salud:

«...y voy a ir y también para que me den por lo de la colitis, me estriño, sufro bastante por eso...» (F73SS)

La enfermedad como una desgracia

Cuatro son los elementos que conforman la representación social de la enfermedad. El primero¹² de ellos es que es algo a lo que hay que huirle por las limitaciones que conlleva:

«Estar enferma es lo peor que le puede pasar a un ser humano»

Adoptando diferentes matices, por ejemplo se encontraron frases como:

«Depender de otras personas»;»No poder trabajar»;» No poder comer lo que te apetezca»;»Afectación anímica»;» Daño a la autoestima»;» Inestabilidad afectiva»;»Inestabilidad económica»;» Cambia la forma de vida»;»La vejez como enfermedad progresiva y mortal»

El segundo es la presencia de dolor y con una representación social de que controlar el dolor, es controlar la enfermedad, por ejemplo, Magda decía con referencia a una intervención quirúrgica de columna:

«Era un dolor tan insoportable que ya me había acostumbrado, ni siquiera me había dado cuenta que estaba enferma»

Alejandra al sufrir un accidente

«Como pude me incorporé y fui hacia el sanitario donde lloré y esperé que pasara el dolor, cuando salí una compañera me pregunto si me sentía mejor, tomé un analgésico, se me quitó el dolor y me sentí mejor.

¹² Primero no en término de mayor importancia. Únicamente se numeran por cuestiones de presentación.

Yolanda ante un problema de salud en su marido

«Cuando se enfermo de la próstata...tenía que andar con una sonda, pero se le tapaba la sonda y empezaba a sangrar ...era sumamente doloroso»

El tercero es que la enfermedad obstaculiza o interrumpe actividades. Por ejemplo, el caso de Antonio, cuyo dolor en la pierna y la cadera no lo deja caminar o trabajar:

«Yo tengo un dolor en la pierna, aquí, un dolor que se me sube hasta acá me llega hasta la cadera y ya llegando ese dolor a la cadera no me deja caminar, la cintura, la cintura ya no lo puedo doblar». (M68SS-2)

De una anciana, con «azúcar»:

«...y pues me dijeron que tenía yo mi azúcar bien alta porque andaba yo bien mareada me acostaba yo y bien mareada iba a tender ropa y me sentía bien mareada, tenía yo que andar bien despacito.»(F73SS-2)

Rosy, que sufrió una caída:

«...No quedó bien. Y me había quedado así, bien volteada y no podía yo agarrar nada, y ahorita ya tantito ya le hago así...» (F73SS-3)

El cuarto se relaciona con dos factores: con el grado de sufrimiento y con la duración de las molestias, así se refieren a «**enfermedades simples**» (a aquellas que se quitan rápido, tienen síntomas evidentes, no te dañan mucho y gastas poco) y a «**enfermedades fuertes**» (aquellas que no se quitan rápido, no sabes que las tienes, que no tienen síntomas evidentes, dañan mucho y gastas económicamente *mucho* para atender-te)

Así por ejemplo, para las enfermedades simples como una gripa: «remedios caseros, tes, miel, mucha agua», entre otros; para problemas en las articulaciones, «frotar los pies y las coyunturas con alcohol»; para un problema de bronquios «poner vic en un periódico y pegarlo en el pecho y la espalda antes de dormir»; para un dolor muscular: «darse masaje»

Para las enfermedades fuertes, además de los remedios caseros es el acudir con alguien que *sí sabe*, por lo regular médicos o curanderos especializados.

Encontramos evidencias en los discursos de que las enfermedades simples suelen ser esperadas, mientras que las enfermedades fuertes son sorpresivas a pesar de su carácter crónico, por ejemplo, nos decía Julia:

«Fui al ginecólogo para tratar algo que yo pensaba era sólo una infección. El médico después de una entrevista y me dijo que sí que tenía una infección y que aprovecharía para tomar una muestra y que en unos días le llamará...era la primera vez que tomaba una muestra de Papanicolau...en los días siguientes todo siguió normal, si me inquietaba saber que pasaría, pero era una inquietud pasajera...se me olvido...dejé pasar unos días más de lo que él (médico) me había dicho...por fin un día le llamé y me dijo que necesitaba hablar conmigo...que en mi examen habían encontrado el virus del Papiloma Humano»

O bien como nos decía Yolanda

«Tuve una infección en la garganta con temperaturas muy altas y se me quitaban durmiendo...me salen fuegos en la boca y me pongo crema...tengo mucho líquido en las piernas, pero me siento a descansar...sin embargo, hace seis años me enfrente a una enfermedad conocida como hipertensión arterial...cuando el médico me diagnosticó presión arterial alta realmente no me impactó la noticia, porque me sentía yo muy mal de una gripa que tenía».

Los ancianos le atribuyen el tener una enfermedad fuerte el hecho de tener «el cuerpo débil», «la falta de fuerza», «haber tenido otras enfermedades anteriores» o bien «por algo que se hizo indebido», a esto último le llaman «perder la armonía».

Las evidencia que usan como señal de haber transitado por una enfermedad fuerte es la presencia de «cirugías», «perdida de órganos», «mutilaciones médicas» y «el arsenal de medicamentos» que usan como acompañantes de la enfermedad fuerte, incluso hasta dan referencias de los efectos secundarios de los medicamentos y hasta pueden pronunciar el nombre por muy complicado que sea, así por ejemplo: dicen que toman

bi-eglucon, avapro, ácido acetil salicílico, incluso da la impresión que estos aprendizajes les otorga poder hacia los demás.

Alrededor de la enfermedad y recuperando las aportaciones de Francisco Mercado respecto la trayectoria de los padecimientos es también posible identificar trayectorias de la enfermedad estables, inestables y deterioradas.¹³

Representaciones sociales sobre la atención

Son diversas las acciones que hacen ante la presencia del padecimiento; algunas representaciones se construyen sobre la base de la valoración del síntoma que están construyendo, pues los ancianos refieren que, aunque no les gusta estar enfermos y hacen cosas para cuidarse, la atención médica es solicitada en condiciones donde el dolor es insoponible para ellos y la enfermedad está muy avanzada:

«Ahorita hago ejercicio y ya por lo menos lavo trastes y eso. Me duele pero ya. Y aquí me hice cosas de hierbas y me soldó eso»

Y en otra entrevista:

«...es que yo voy cuando ya siento que ya...cuando de a tiro me siento mal...
no me gusta...ino me gusta!.(F73SS).

Una de las condiciones que parecen ser cruciales en la construcción de las anteriores representaciones, tienen que ver con la insatisfacción. En general, los ancianos verbalmente expresan estar satisfechos con la atención que se les otorga, pero analizando los textos, el fondo es de insatisfacción. Es decir satisfechos por que son objeto de atención, pero insatisfechos con los servicios de salud: en el trato, en el diagnóstico, entre otras.

¹³ Mercado Martínez Francisco (2002). Entre el infierno y la gloria. La experiencia de la enfermedad crónica en un barrio urbano. México: Universidad de Guadalajara.

Mal atendidos por algunos prestadores de servicio, por ejemplo cuando no les tratan de buena forma, no les hacen preguntas o exploraciones sobre su padecimiento o no tienen la disposición para atenderles:

«... que a veces no le hacen caso a uno, a veces esa es la cosa, que no sé, como que lo toman a uno como que ni lo dejan, y ya le dan a uno la consulta, como que hay algunos médicos que le atienden de mala gana, y otros me han tratado bien más que la verdad pero otros como que no y eso es lo que halla uno como que no le hacen caso a uno y esa es la única cosa que yo pueda decir de ahí, porque... está un médico que si me trata bien, y uno dice yo quiero irme con ese médico porque con los otros no, como que no les gusta ya, atender a uno, pues no sé... no me explico *vaya por qué...*» (F73SS)

La compra de medicamentos que no pueden ser surtidos por el servicio de salud:

«Toda la tengo que comprar, me dijeron que esa medicina no la hav. la tengo que comprar fuera.» (M68SS)

La indicación de medicamentos que sienten que no es un «bueno» para su padecimiento:

«Y la medicina no le sirve a uno» (F73SS)

Las largas esperas por una consulta en el hospital:

«¡Ay! No. En los días que yo he ido, porque hubo un tiempo en que estuve yendo, me dieron unos papeles y me pasaron al hospital. Allá es donde no hay buen tratamiento, vaya, que lo traten a uno bien, nomás va uno y se está allá todo el día y no le dan a uno consulta allá, entonces como que no me gustó.» (F73SS)

El tiempo que se les dedica en la consulta y que a veces no es suficiente para ellos:

«No pues yo pienso que 15 minutos pues si está bien por qué pues lo que es en el seguro nada más dicen (...) que tienes!!! Y ya! Todavía ni lo

revisan a uno ya le están dando la receta. Y acá lo checan a uno. pero pues no sé ahí si hagan las cirugías bien.» (F63CS).

Y a pesar de que han sido atendidos en sus diferentes consultas a los servicios de salud, en muchos de ellos persisten las mismas enfermedades o dolencias:

«Lo que quisiera yo es que fuera y que me dieran una medicina buena y que me quitarán esta anemia que tengo y que me compusieron yo un poco para que yo esté bien porque es mucho dolor de huesos, es mucho dolor de piernas, pues mi barriga luego me duele por la colitis, pues yo quisiera que me dieran una medicina buena, es lo que quiero...(...) ...pero yo lo que quisiera es que me dieran una medicina, que le sirva a uno, para lo que uno siente. Si eso es lo que yo quiero ahorita.» (F73SS)

Otras representaciones sociales en lo que se refiere a la atención médica giran alrededor del buen trato, el cual toma diferentes matices: desde cuestiones técnicas, como la realización de estudios, hasta diferentes elementos que debieran estar presentes en la relación médico-paciente como es una explicación efectiva acerca de la situación que viven:

«...que se haga un estudio, que me hagan un estudio, ¿para qué? Pues ellos como conocen ya el asunto de medicina pues ya le dan, bueno pues esto por esto, o sé yo, que le ordenen a uno un electro, o alguna cosa, que lo saque a uno de esa duda» (M67SS)

Dentro del buen trato, los ancianos piden que se les indiquen medicamentos «*buenos*», que les resuelvan su padecimiento aunque ello implique gastos extras:

«Y yo lo que quisiera esto es que, me den una medicina buena, que aunque sepa yo que la voy a comprar, pero que me den una medicina buena, pero que yo me voy a sentir bien y con lo que yo me voy a componer» (F73SS).

Por otra parte, los ancianos esperan un buen trato, una relación con los médicos y las enfermeras basada en la confianza: que se les pueda considerar como amigo y que actúe con ética. Todos estos elementos los

podemos encontrar en el testimonio de una anciana de 63 años, quien contaba con seguro popular:

«...pues encontrar en los médicos a un amigo (...), al doctor le contamos los problemas físicos que tenemos, entonces encontrar en el doctor un amigo en quien confiar, una persona que te sonría y que te inspire confianza...» (F63SS).

Consideran que los efectos de estar sano les permite: «tener autoestima alta»; «enfrentar cualquier condición adversa»; «armonizar lo emocional y lo físico»; «tener éxito en la vida»; «caminar», «hacer deporte», «estar en contacto con la naturaleza»; «tener sexo».

En lo que se refiere a efectos de la enfermedad, en el caso de las enfermedades simples, tienen que ver principalmente con la «dependencia hacia otros y la limitación para realizar actividades habituales»; en el caso de la enfermedad fuerte se agregan «daños afectivos», «daños económicos», «la pérdida de las funciones», «la mutilación de partes del cuerpo»; «pérdida de órganos»; «invasión al cuerpo por otros», «sufrimiento y ser una carga para los demás»

Solamente una anciana le encontró un beneficio secundario por tener enfermedad y este consistía en «ser apapachada, chiqueada, cuidada».

Es posible notar diferencias en la autovaloración entre sexos. Mientras que en las mujeres se observa la satisfacción por logros que favorecen la independencia (no rendir cuentas, tener casa), combinado con la expresión subjetiva de orgullo, felicidad por ser anciano. Los hombres se valoran por una serie de atributos ligados al reconocimiento social (conocimientos, experiencias), incluida en esta la condición física en que se encuentra.

Las valoraciones negativas se caracterizan en las mujeres por cuestiones de salud mental y los hombres por el lado de lo cultural, lo social, el saber y lo físico.

Mientras que en los hombres se nota una tendencia a demostrar, ser ejemplo; la importancia de la condición física, las mujeres refieren una serie de expectativas y necesidades de índole afectivo, de vida subjetiva.

En este apartado se esperaban expresiones que aparecen en los medios, respecto de los ancianos, pero no hubo una sola alusión. Lo que alienta a confirmar el papel de la comunicación interpersonal como vehículo de construcción/ reconstrucción de las representaciones sociales.

En términos de la trayectoria ocupacional que refieren, se nota que las actividades han sido de lo más diverso con la inicial. Por ejemplo, un arquitecto, sigue con la docencia y en sus últimos tiempos no tiene ocupación. O bien, en otra edad dedicarse al campo, y ahora embolsa productos en una tienda comercial. Trayectoria en los hombres que se caracterizan de más a menos. «Curiosamente» casi todas las mujeres expresaron «no tener» trayectoria laboral, «únicamente se dedicaron a «labores del hogar».

Hallazgos adicionales

En proceso de obtención -codificación-análisis de la información, fueron apareciendo nuevas rutas de investigación; una que tiene importante relación con la salud y la enfermedad en los ancianos, fueron las reiteradas expresiones de violencia. Por tal motivo presento los datos. La violencia adopta diferentes tonalidades, desde la física hasta la psicológica, tanto de la familia, como de las instituciones de salud. Algunos segmentos pueden ser ilustrativos:

«Miren, a mí me lastimaron esta mano..... . Es que fue por una hija que me tumbó: de aquí me echó hasta allá, porque me quería matar, y no sé por qué motivo fue...»

«...es como todo: si vamos a poner, si a los hijos ya cuando uno llega a viejo ya los choca uno y lo arrumban a uno en un rincón y ya, ya no quieren saber nada de la mamá, ya quisieran que se muriera uno, la verdad, así es...»

«...doctor fulano de tal me trató muy mal, me gritó, me regañó porque llegué tarde...»

«...vamos enfocarnos a partir de que ancianos están en su casa, en un rincón, es un estorbo para los familiares...»

«...fui dos o tres veces a consulta y cuando yo le quería empezar a decir a la doctora lo que sentía, me decía «el doctor ¿es usted?, soy yo, y yo soy quien le tiene que hacer las preguntas, así que cálese y yo después le voy a empezar a preguntar...»

«...no, pues yo fui a una consulta por qué, es más, porque mi mal persiste..., yo le digo al doctor, yo siento que ahora me duele mucho., y sí, me estuvo el examinando, ...y sí me dio una pomada, me dio una inyección., y no siento ninguna mejoría, estoy igual, si no es que peor de mal, me duele»

Reflexiones sobre el estudio

Francisco Mercado (2002) refiere que «se han formulado diversas propuestas teórico-conceptuales e incontables trabajos de campo en las ciencias sociales, con el propósito de explicar cómo los individuos entienden, interpretan y responden a su enfermedad», y más adelante afirma: «la existencia de tres perspectivas de análisis sobre el padecimiento: la primera ve la experiencia del padecimiento, pero desde fuera de la mirada de los sujetos, por lo cual se minimiza o ignora la realidad subjetiva de quien lo padece; una segunda línea de trabajo enfoca el padecimiento desde bajo una perspectiva *desde adentro*, o sea, centrada directa y explícitamente en la experiencia subjetiva de vivir con un padecimiento» y no es sino hasta mediados de la década de los setenta cuando aparecen los primeros trabajos tendientes a dar una explicación de cómo las personas tratan de enfrentar su enfermedad y llevar una vida tan normal como les es posible, dándole así un énfasis social y psicológico»; perspectiva que ayuda a identificar en los ancianos un esquema bipolar: salud/don y enfermedad/desgracia. Representaciones sociales que con claridad muestran la salud asociada con uno mismo y a una relación armónica con la naturaleza; la salud desprovista de causas: se tiene la suerte de haber nacido con una buena constitución; por el contrario, la enfermedad es atribuida en gran parte al entorno, al ritmo de vida, a una alimentación mal sana y por último representaciones sociales sobre la salud / enfermedad en el sentido de que las enfermedades comunes no son peligrosas y que las enfermedades graves no ocurren con frecuencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, J.C. *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- Aranibar, P., «Acercamiento conceptual a la situación de los ancianos en América Latina», en *Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población. Serie Población y Desarrollo*, núm, 21, 2001.
- Auer, A. *Envejecer bien: un estímulo ético-teológico*, Herder, Barcelona, 1997.
- Breilh, J. *Nuevos conceptos y técnicas de investigación*, Centro de Estudios y Asesoría en Salud, Ecuador, 1995.
- Campos, Navarro R, «Las representaciones del padecer en ancianos con enfermedades crónicas». En *Saúde Pública* 18 (5), Río de Janeiro, 2002, pp1271-1279.
- Campos, R. «Generalidades conceptuales sobre la salud y la enfermedad en el curanderismo: un estudio de caso en la Ciudad de México», en Menéndez L. E. Y Javier E. García de Alba (comps.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social*, Universidad de Guadalajara, México, 1992.
- Canales M. P. «Grupos de discusión», en *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Delgado, J.M. Gutiérrez J. (ed.), Síntesis psicológica, Madrid, 1994.
- Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, *Los ancianos en América Latina sus necesidades y sus problemas*, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social. México, 1995.
- Centro Latinoamericano de Demografía «*Boletín Demográfico*», vol. XXVI, núm, 51, CELADE, Santiago de Chile, 1993.
- Consejo Nacional de Población, *Encuesta Nacional sobre la Sociodemografía del Envejecimiento en México*, Consejo Nacional de Población, México, 1994
- Dabed, P., *Representaciones Sociales del envejecimiento en Paramédicos*. <http://www.psicomundo.com/tiempo/tiempo15/htm>. 2002
- Dilthey, W. «The construction of the Historical World in the human studies», en

- Rickman, H.P. comp, *Dilthey, selected writings*, University Press, Cambridge, 1976.
- Elú, Ma. C. y Luis Leñero Otero, *El aborto visto por sus propias protagonistas: las mujeres*, de *Carne y Hueso*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, México, 1992.
- Estes, C. *The aging enterprise*, Jossey-Bass, San Francisco, 1979.
- Evans, J., *Measurement and management in medicine and health services*, The Rockefeller Foundation, New York, 1982.
- Fairclough, N. y R. Wodak «Análisis crítico del discurso», en Van Dijk A. Teun *El discurso como interacción social*, vol. II. Gedisa, España, 2001.
- García Pérez, M. H., *Envejecimiento política sociales y familia: el caso del área metropolitana de Monterrey*, Colegio de la Frontera Norte, México, 1994.
- Garrido Latorre F., Dolores Ramírez Villalobos y Héctor Gómez Dantés *Epidemiología*, 1999.
- Giami, A., «Representaciones y Representaciones Sociales», en Ducoing, P. y M. Landesman (comps.), *Las nuevas formas investigación social*, Universidad Autónoma de Hidalgo, México, 1993.
- Grawitz, M., *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, Hispano Europea, Barcelona, 1984.
- Guba, E., *The paradigm dialog*, Sage, Newbury Park, 1990
- Gutiérrez, Robledo L. M. «Concepción holística del envejecimiento», en Anzola Pérez, E. et al. (eds.), *La atención de los ancianos un desafío para los años noventa*, Organización Panamericana de la Salud, Washington, D.C.: 1994.
- Ham, Chande Roberto «Conceptos y significados del envejecimiento en las políticas de población Un proceso ineludible», en *El envejecimiento demográfico de México: retos y perspectivas*, Consejo Nacional de Población, México, 1999.
- Ham, Chande Roberto «México: país en proceso de envejecimiento», en *Comercio Exterior*, vol. 43, núm,7, 1993.

- Hernández, Guerson, E, «Actitudes de una población rural hacia el embarazo, parto y puerperio», *Psicología y Salud*, vol, 10, núm, 2. Universidad Veracruzana, México, 2001.
- Hernández, Guerson, E. Ángeles González «Cáncer Cérvico-Uterino: una mirada desde la perspectiva de Género», en Mercado Martínez, F.J. y T. Margarita Torres López (comps.), *Análisis cualitativo en salud. Teoría, método y práctica*, Plaza y Valdés, México, (2000),
- Herzlich, C. *Health and Illness. A social psychological analysis*, Academic Press, Nueva York, 1973.
- Huenchuan, Navarro S. «Políticas de vejez en América Latina: una propuesta para su análisis, CELADE-División de Población de la CEPAL» *Ponencia presentada en el Simposio Viejos y Viejas Participación, Ciudadanía e Inclusión Social*, 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile 14 al 18 de julio, 2003.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Indicadores sociodemográficos de México 1930-2000*, INEGI, México, 2001.
- Jodelet, D. «La representación social: fenómenos, concepto, teoría», en S. Moscovici (ed.), *Psicología Social II*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 469-494.
- Jovchelovitch, S. y Gervais, M. Claude *Representaciones sociales de salud y enfermedad: el caso de la comunidad anciana china en Inglaterra. Academic search premier*. Consultado en 6-01-05, 1999.
- Kalish, R., *La vejez perspectivas sobre el desarrollo humano*, Pirámide, Madrid, 1996
- Kinsella, K. y Y. Gist *Older workers, retirement, and pensions: a comparative international handbook*. Economics Statistic Administration and National Institute of Aging, EUA, 1995,
- Krzemein, D. *Salud mental, imaginario, cultura y vínculos sociales en la vejez*. <http://psicomundo.com/tiempo/tiempo11/htm>, 2002.
- Kuzel, J. A., «Sampling in qualitative inquiry», en *Doing qualitative research*, Benjamin F. Crabtree y Willian I. Miller ed. SAGE publications, Newbury Park, 1992, Pp. 31-44,

- Lacub, R. *Antropología de la vejez*, <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/html>, 2001.
- Laslet, P. «La emergencia de la tercera edad», *Population Agées et Révolution Grise*, 1990.
- Laurell, Asa C. *Para la investigación sobre la salud de los trabajadores*, Organización Panamericana de la Salud, Washington: 1994.
- León, Canelón M. «Las representaciones sociales de la enfermedad de Chagas y su importancia en el diseño de programas de educación para la participación en la prevención», V Congreso de Ciencias Sociales y Medicina, Isla Margarita, Venezuela, 6-9 de junio de 1998.
- Menéndez L. E. y René Di Pardo, *De algunos alcoholismos y algunos saberes*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, 1996.
- Mercado Martínez, F. *Entre el infierno y la gloria. La experiencia de la enfermedad crónica en un barrio urbano*, Universidad de Guadalajara, México 2002.
- Mercado Martínez, F. «El manejo del tratamiento médico en el marco de la vida diaria», *La perspectiva de los enfermos con diabetes*, *Relaciones* vol, XIX, núm, 74, 1998.
- Monchietti, A. y Enrique Lombardo, Representación social de la vejez y su influencia sobre el aislamiento social y la salud de quien envejece, http://www.haya.org.ar/3ar_edad/2/html, 2003.
- Organización de las Naciones Unidas, «El envejecimiento: tendencias políticas», s/i. 1975.
- Organización Panamericana de la Salud, *Programa de promoción de la salud de los ancianos para Latinoamérica y el Caribe*, Washington: Organización Panamericana de la Salud, 1990.
- Organización Panamericana de la Salud «Género, mujer y salud en las Américas», *Publicación Científica* núm, 541, Organización Panamericana de la Salud, Washington, 1994.
- Organización Panamericana de la Salud, «Perfiles de país. México. Situación general de salud y sus tendencias», <http://www.paho.org>, 1995.

- Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos, «Ageing in OECD countries: a critical policy challenge», *Estudios sobre política social*, núm. 20, 1997
- Ravelo Blancas, P. «Representaciones y practicas de alcoholización femenina: experiencias de un grupo de obreras del vestido», en Mercado Martínez, F.J. y T. Margarita Torres López (comps.), *Análisis cualitativo en salud. Teoría, método y práctica*, Plaza y Valdés, México, 2000.
- Reynaga, S. «Etnografía y educación», en *Tras las vetas de la investigación cualitativa*, Rebeca Mejía y S. Antonio Sandoval (coord.), ITESO, México 1998, pp. 125-148.
- Rivas Zivy, M. y Amuchástegui Herrera, A, *Voces e historias sobre el aborto*, EDAMEX, México, 1996.
- Robles Silva, L. y Nora Cristina Moreno Leal *El anciano, la enfermedad crónica y su familia*, Programa Latinoamericano de Actividades en Población, México, 1996.
- Rodríguez Gómez, G. *Metodología de la investigación cualitativa*. Aljibe, España, 1999, p.140.
- Smith, D. *Las edades biológicas del hombre: desde la concepción hasta la edad avanzada*, Interamericana, México, 1975.
- Taylor, S.J. y R. Bogdan *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Piados, México, 1995.
- Valles, M. *Técnicas cualitativas de investigación social*, Síntesis, Madrid, 1997.
- Van Dijk T. A. *El discurso como estructura y proceso*, vol. I, Gedisa, España, 2000.
- Vega Vega, J. L., *Desarrollo adulto y envejecimiento*, Síntesis, Madrid, 1995.
- Viamonte, M. *Al encuentro de la salud felicidad y longevidad*, Trillas, México, 1993.
- Villaseñor Farías, M «Saber popular urbano y autoatención en la lactancia materna», en Mercado F. J. Y Leticia Robles Silva (comps.), *Investigación cualitativa en salud. Perspectivas desde el occidente de México*, Universidad de Guadalajara, México, 1998.

Wong, R y Ma. E. Figueroa, *Morbilidad y utilización de servicios de salud en la población de edad avanzada: Análisis comparativo*, Universidad Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 1998.

LA ROMERÍA EN LA FRONTERA SUR

Antonio Gómez Hernández¹

Delmi Marcela Pinto López²

Introducción

Los datos que aquí se presentan son el resultado del trabajo de campo de una investigación que tiene por objetivo describir una de las ceremonias que consideramos más importante, practicada por poblaciones en la frontera sur del estado de Chiapas.

En los trabajos etnográficos encontramos referencias a las creencias, mitos, sistemas estructurados de cargos –como en los Altos de Chiapas– que dan cuenta de la religiosidad de los pueblos indígenas. En este caso, consideramos importante tener un acercamiento sobre una ceremonia denominada por las personas, familias y localidades participantes, como *romería*³, con la finalidad de responder a tres preguntas que se cree ayudarían en tener un acercamiento general de esta manifestación religiosa. Tener una idea de cómo se da, por qué y para qué, ayudaría a ver las similitudes existentes en otros contextos, las peculiaridades y la interpretación que los mismos feligreses dan a ésta expresión religiosa.

Para ello consideramos útil, como herramienta metodológica, emplear el esquema de fases propuesto por Van Gennep: fase preliminar, liminar y postliminar, es decir, los pasos para aislarse del mundo profano (entrada), la entrada y tránsito por el espacio sagrado y la salida de vuelta al mundo profano (vida cotidiana) (1986: 21).

De este modo y teniendo información previa de los lugares sagrados, decidimos trabajar la *romería* que se realiza a San Mateo (San Mateo

¹ Investigador del IEI-UNACH.

² Investigadora del IEI-UNACH. El trabajo es resultado del proyecto SIINV-UNACH, 6ª Convocatoria.

³ También llamada «Entrada de Flores»

Ixtatán, Guatemala, C.A., San Manuelito de Las Tres Caídas (en Finca Nuestra Señora, municipio de La Trinitaria), Santo Tomás (cabecera municipal de Oxchuc), el Volcán (en Carranza, Chiapas), el Padre Eterno (en La Trinitaria) y Santa Margarita (en Las Margaritas), localizados en el extremo sur del Estado.

Para observar el inicio y fin de cada romería, acompañamos a los asistentes desde el punto principal de reunión (lugares de congregación de todos los devotos) hasta el retorno al punto de salida, de donde cada grupo toma el camino de regreso a su localidad de origen, valiéndonos, además de la observación directa, también de grabaciones en VÍDEO, fotos, entrevistas a los organizadores principales –residentes en La Trinitaria, unos, en Villahermosa (*Yaluma*)⁴ otros–; asimismo, con algunos de los asistentes de las poblaciones participantes que así lo permitieron.

El cargo en la romería

Los organizadores, quienes dicen tener un «cargo» y con responsabilidades o tareas concretas, se organizan de mayor a menor, es decir, de «mayor autoridad» a «menor autoridad» y poder. El de mayor autoridad y poder, que identificamos como el «principal»,⁵ es el personaje de mayor rango, al que le consultan y autoriza las acciones, quien toma las decisiones y quien intercede por cualquier problema o conflicto que se genere entre el resto de los organizadores. Le corresponde también realizar los trámites administrativos para la visita de los santuarios (como solicitarle al párroco o quien esté a cargo del templo). Para el caso de Guatemala, solicitar el «permiso colectivo» en la frontera; permiso al ayuntamiento de San Mateo Ixtatán,⁶ tanto por los días de estancia como para visitar las salinas y zona arqueológica; a las autoridades del templo, el permiso para las ceremonias, hospedaje y servicios sanitarios.

⁴ Los que organizan la romería al Volcán, en Carranza, y a Santo Tomás, en la cabecera municipal de Oxchuc.

⁵ «Crencopal» en tojolabal.

⁶ Ubicado en Los Altos Cuchumatanes, Guatemala, Centroamérica.

Además de lo anterior, el «principal» le corresponde rezar en «idioma», que parece ser una variante del tzeltal, quien por medio del cual solicita a algunos del santoral católico, y principalmente al patrono del templo que se visita, al igual que a Dios Padre, Dios Hijo, al Espíritu Santo; al rayos y a la «madre tierra», propiciar bendición para que «sus hijos», es decir los feligreses, tengan buena salud, para que no se enfermen, para que no les muera sus animalitos (aves y ganado mayor), para que haya lluvia y la santa tierra produzca maíz y frijol porque es el alimento principal. No obstante lo anterior, también «cura» a los cansados, «extrae» el mal puesto (brujería), alivia a los «asustados» regresando al cuerpo el alma extraviada o en cautiverio por lo brujos.

De este personaje, le sigue en el orden el «encargado», persona quien funge como una especie de ayudante directo del primero y ofrece su hogar como la «Casa de Juntas». Siendo el epicentro la cabecera municipal de La Trinitaria, los organizadores de la romería han contado con un altar con las imágenes de San Mateo y el Padre Eterno, mismo que se encuentra en la «Casa de Juntas» hasta que el «responsable» se niega a continuar con el cargo, o por edad avanzada solicita ser sustituido.⁷ Quien ocupa dicho cargo, el segundo en importancia, debe dar alojamiento a los peregrinos que así lo soliciten; la esposa, con la ayuda de las esposas de los otros cargueros ubicados en un tercer nivel, encabeza y coordina las actividades domésticas cuando se realizan ceremonias, como la «velada en honor a San Mateo», para salir a La Tierra Caliente⁸ y a Santa Margarita.⁹

Como un aparente paralelismo en cuanto a importancia con el segundo en la estructura, está el rezador en «español», esto es, el rosario y letanía según la religión católica, participando sólo en las peregrinaciones, sin intervenir en las llamadas veladas.

Entre los denominados colaboradores están los sacerdotes quienes salen a recolectar limosna para solventar los gastos, una sola vez al año,

⁷ La información recabada en campo es que ni el cargo de «principal» y de ningún otro entre los principales organizadores, ha sido hereditario.

⁸ San Manuelito de Las Tres Caídas, en la finca Nuestra Señora.

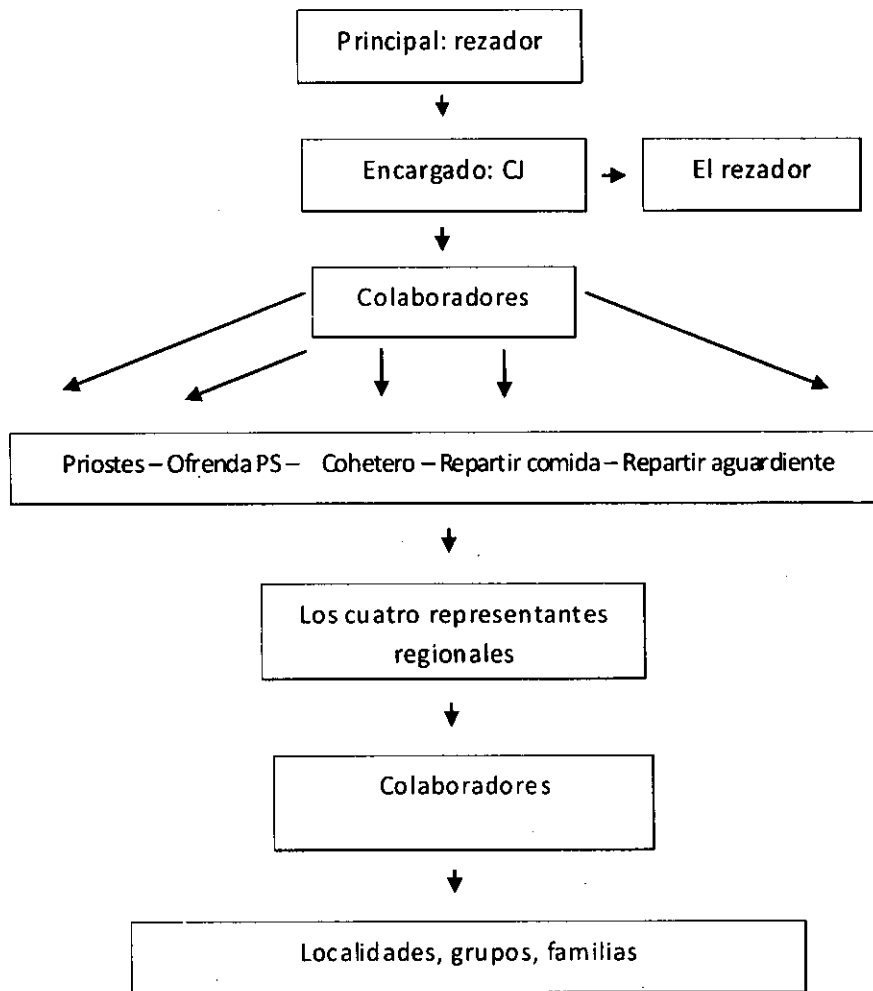
⁹ En cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas.

antes de la romería a San Mateo (febrero de cada año); otros, llevan las ofrendas a los diversos puntos sagrados de la cabecera municipal de La Trinitaria. En este nivel también está el cohetero, los que reparten alimentos y los que ofrecen aguardiente, durante la velada y estancia en los puntos sagrados visitados por los romeristas.

Los que aquí se llaman representantes regionales, se encargan de ir a recibir al Padre Eterno (cuatro imágenes) y administrar el recorrido en cada una de las localidades, grupos o familias demandantes de la visita del santo, además de recabar la limosna y entregar al párroco de La Trinitaria. Los cuatro representantes van siempre a todas las romerías, con sus bandereros y tamboreros.

Los colaboradores de estos cuatro, son personas de las propias localidades participantes quienes, además de ir siempre a todas las peregrinaciones, reciben las «demandas» de las localidades devotas y comunican al representante regional correspondiente; si hay conflicto, si disminuye la limosna o si localidades o grupos han decidido no participar más, ni recibir las imágenes peregrinas. Llegado el momento de salir a los lugares sagrados, vigilan el cumplimiento y entrega de las ofrendas de cada localidad o grupo participante.

ESTRUCTURA DE CARGOS EN LA ROMERÍA



La romería en la actualidad

Para los participantes en la romería, asistir, caminar, soportar el cansancio, el hambre, llevar limosna y ofrendas, son condiciones inevitables para tener el derecho de solicitar a las deidades buena temporada de cosecha, salud para los pueblos y multiplicación de los animales domésticos que, además de ser éstos animales de tiro (como el ganado vacuno), son medios para hacerse de dinero y solventar los gastos (que crecen en ocasiones de celebración de matrimonio o casos de enfermedad).

Además de la petición de lluvia, invocan a las deidades para que no caigan tempestades, como el torbellino que devasta la milpa; el rayo seco, que ahuyenta la lluvia empujándola a otro lado, a otro lugar que no la merece, que no participa en las «entradas de flores» (un ritual dentro de la romería que se refiere en específico a la entrega de las ofrendas).

Así, entendemos que ésta actividad es todavía un «ritual agrícola» principalmente, pues además de rezarle al santo, en cada *nombra* o rezo¹⁴ se invoca a las deidades como el arco iris, el rayo, la luna, el sol y la santa tierra para que concedan su «gracia», el «favor»; además se les ofrendan en manantiales y cuevas, pues estas últimas son consideradas «casa del dios rayo» y, por eso, lugar sagrado por excelencia por los mayas desde la época prehispánica.

Además, se cree que desde este espacio sagrado se forman los torbellinos que azotan las milpas devastando las completamente y, en consecuencia, generando hambruna. Por eso, el oficiante asegura que debe hacerse bien la *nombra*, «esto es, rezar como debe de ser, como lo dice el reglamento», porque de lo contrario tomarían venganza las deidades por no hacer bien las cosas; por eso, en los rezos, «se pide el agua, se pide maíz, se pide el frijol; el agua, se pide con medida, no se pide así por así, por eso es contado todo, por eso se piden doce nortes, doce aguaceros, doce serenos, porque doce son los meses del año».

¹⁴ A decir del oficiante, la *nombra* corresponde a la entrada de cada rezo en lengua indígena, al parecer, tzeltal.

Visto así, consideramos que esta actividad religiosa actual se da en formas sincréticas entre un antiguo ritual agrícola y personajes del cristianismo, expresándose por tres cosas: a) por devoción en tanto ritual agrícola; b) por «manda», cuando gracias a la intercesión del santo el enfermo o la familia encuentra alivio y protección ante la brujería; y c) por obligación, esto es para el caso de las localidades que aún participan por acuerdo de asamblea o por ser parte de alguna organización social, sin que medie ninguna devoción.

Los participantes actuales son habitantes de algunas localidades tojolabales, todavía hablantes del tojol ab'al unos, mientras que otros dicen haber olvidado la lengua y se identifican como hablantes del español, como los que viven en varias poblaciones de los municipios de La Independencia, Comitán, La Trinitaria y Las Margaritas. Sin embargo, la asistencia a estas actividades ha disminuido.

La inasistencia a estas ceremonias religiosas, según los que todavía participan, se debe a la falta de «acuerdo» entre distintas generaciones dentro de las localidades, esto es, entre gente joven y personas mayores; así también, por las diferencias sociopolíticas y la presencia de religiones no católicas. Antes, en cambio, cuando las localidades eran «todas católicas», la participación era mucho mayor; se organizaban por pandillas [grupos] de manera rotativa para llevar a cada lugar sagrado la ofrenda de la localidad, para así asegurar el favor de los dioses.

El actual principal, un anciano habitante de La Trinitaria, recuerda que eran tantos los que participaban que asistían localidades muy alejadas de la cabecera municipal de Las Margaritas, a quienes conocían como «los de la montaña». Las mujeres de estos poblados traían consigo muchas flores silvestres, propias de la región montañosa. Argumenta el rezador actual:

Daba gusto ver a tanta gente en aquellos tiempos, porque en verdad se creía en lo que se estaba haciendo; no como ahora que ya da risa ver la poquita gente que sigue participando, como medio creyendo y medio que no.

De la sacralidad y respeto al «reglamento» y a los símbolos de los rituales, el oficiante dice:

... el otro día me vinieron a pedir permiso para que yo prestara las banderas porque iban ir a Tuxtla a participar –no ve sté que les dieron un dinero para comprar tambor de la Casa de la Cultura–, y yo les dije ino...! Tan locos; esas cosas son sagradas; no se pueden estar sacando donde quiera.

Son entonces muchos los elementos que entran en juego en la reducción del interés y de la participación en las peregrinaciones.

Reflexiones finales

La romería, en tanto actividad religiosa adscrita a la religión católica, es un ritual agrícola. En él parece imprescindible la fórmula de «doy para que des», en el sentido de que el oferente se sacrifica consiguiendo los insumos rituales (como velas, incienso, flores) y también camina enfrentando las inclemencias del tiempo, llevando sus ruegos en calidad de subordinado, y esto lo hace para ser merecer los favores divinos.

Estas ofrendas para la fertilidad de la madre tierra, quizá sustituyen el ritual sacrificial de la época prehispánica, cuando se ofrecía a los dioses el líquido vital, como alimento y generador de energía: la sangre y el semen, concebidos como generadores de la vida.

La disminución de la participación en las romerías tiene que ver con diversos cambios que están ocurriendo en esta sociedad agrícola, cambios que afectan las formas de vida de las poblaciones y en particular su dependencia hacia el medio.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Walter R., 1988. «Religious Practices of Southeastern Chiapas and tzeltal-tojolabal interaction», in *The linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*. New World Archaeological Foundation, Provo, Utah: 183-1998.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA, FCE, México.
- Chavarochette, Carine. «Romería de los tojolabales a San Mateo Ixtatán. un ritual agrícola, o cómo las relaciones interétnicas participan en la estructuración de la etnicidad tojolabal», ponencia presentada en el 1er Simposium Internacional Tojolabal, Comitán de Domínguez, Chiapas, del 21 al 23 de septiembre de 2005.
- Cortés Manresa, Enriqueta Lorena, 1992. «Lenguaje simbólico en el «origen del maíz»: un mito uarijío», en Eugenia Revueltas y Herón Pérez (coordinadores), *Oralidad y escritura*, El Colegio de Michoacán, Zamora Michoacán: 37-45.
- Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow (coords.), s/f. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Feria Iztapalapa: texto y contenido, núm. 20, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Garma Navarro, Carlos, 1998. *Las peregrinaciones en la obra de Victor Turner*, Cuicuilco 20, enero-marzo, ENAH, México.
- Gennep, Arnold Van, 1981 [1969]. *Ritos de paso*, versión castellana de Juan Aranzadi, Universale Scientifica Borighieri (1ª edición en italiano Mouton & Co. And Maison des Sciences de L'Homme), Italia.
- Gómez Hernández, Antonio y Delmi Marcela Pinto López, 1998. «Och nichim a la Santísima Trinidad», en *Anuario de Estudios Indígenas VII*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: 159-173.
- López Austin, Alfredo, 1998. «Los ritos. Un juego de definiciones», en *Arqueología mexicana*, revista bimestral noviembre-diciembre, volumen VI, número 34, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 4-17, 72-77.

- Millán, Saúl, 1993. *Fiesta de los pueblos indígenas. La ceremonia perpetua*, INI, México.
- Nájera C., Martha Ilia, 1987. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, CEM/IIF, UNAM, México.
- Neff, Françoise, 1994. *El rayo y el arco iris*, INI, México.
- Rodríguez Balam, Enrique, 2005. «Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán», en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (editores). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, IIF-UNAM, México: 155-175.
- Ruz, Mario Humberto, 1982. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v II, CEM, IIF-UNAM, México.
- Ruz, Mario Humberto, 2005. «De iglesias, conversos y religiosidades mayas», en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (editores). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, División de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, IIF-UNAM, México: 5-24.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, 1989. *Los tres ejes de la vida*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
- Uzeta Iturbide, Jorge, 2004. *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la sierra gorda guanajuatense*, El Colegio de Michoacán/Ediciones La Rana, Zamora, Michoacán.
- Vogt, Evon Z., 1979. *Ofrendas para los dioses*, F.C.E, México.

LA ROMERÍA EN UN AMBITO URBANO¹

Ivan Francisco Porraz Gómez²

La vida cotidiana en el ambiente urbano tiene diferentes rostros. La gente vive en lugares con nombres diferentes, se mueven dentro de una red de relaciones humanas, desde el trabajo, la congregación religiosa y el lugar donde se vive: El barrio. Éste ha sido estudiado con mayor detalle por considerarlo el espacio más importante para la población urbana. Dice (Palacios, 2000:12,13), que “el barrio constituye un punto fundamental de socialización y transmisión cultural que se forma como un espacio de interacción social, identitario, un espacio de reconocimiento donde la gente puede identificar tradiciones o elementos históricos.”

En San Cristóbal de Las Casas existen numerosas manifestaciones de religiosidad, entre ellas están las fiestas patronales que se realizan año con año en los diferentes barrios de la ciudad. Estas festividades son parte de los elementos que reafirman la identificación de los habitantes con su espacio. Sin embargo, existen otras evidencias de fe que son poco conocidas, pero se encuentran en el ámbito y tradición de las personas; se refieren a espacios que rebasan el barrio y la ciudad misma.

Esta investigación trata de la peregrinación o romería³ anual que celebran los habitantes del barrio Ojo de Agua de esta ciudad, hacia una población rural e indígena de Los Altos de Chiapas, llamada Magdalena Aldama.

¹ Es parte de la tesis «La Romería del barrio Ojo de Agua, San Cristóbal de las Casas, a Magdalenas», financiada por el SIINV-UNACH, en su 6ª Convocatoria, bajo la dirección de Delmi Marcela Pinto y Antonio Gómez Hernández, investigadores del IEI.

² Egresado de la Facultad de Ciencias Sociales-UNACH.

³ Para esta investigación se utilizarán cualquiera de las dos denominaciones, teniendo en cuenta siempre que se está haciendo alusión a un mismo acto.

El barrio Ojo de Agua está ubicado en la periferia de la zona norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Su población, en una especie de éxodo, emigra temporalmente a la cabecera municipal de Magdalena,⁴ un poblado rural e indígena de los Altos de Chiapas, ubicado a 42 Km. de la ciudad. Muchas familias se instalan por una semana o algunos días solamente para estar presentes durante la peregrinación o romería en honor al Cristo de Tila y la fiesta principal. Esta peregrinación representa un contraste con otras ya estudiadas en Chiapas por la movilización urbana a una población rural de habla indígena, cuando lo que más se conoce es lo inverso: población rural a espacio urbano. En estos estudios se ha privilegiado el análisis de las romerías como parte de la religiosidad de los habitantes de poblaciones rurales e indígenas. Por otro lado, la romería ha sido analizada por tener relación con la agricultura y el calendario agrícola de diversas comunidades de Chiapas.

Sobre los posibles orígenes de la romería y la relación entre Magdalena y el barrio de Ojo de Agua

Es interesante el hecho de que la romería del barrio Ojo de Agua hacia la cabecera municipal de Magdalena no se inició por cuestiones relacionadas con la agricultura (pedir lluvias y buenas cosechas) como se haría en el ámbito rural (como son la de los tojolabales y tzeltales del sur de Chiapas);⁵ por el contrario, está vinculada con tres aspectos:

- a) El primero tiene que ver con el control de la organización del culto. Se trató de una junta de festejos que conformaron habitantes del barrio conjuntamente con algunos ladinos de Larráinzar para la celebración del Cristo de Tila.

⁴ Debo aclarar que este era el nombre que tenía antes de ser municipio libre. A partir de 1999 su nombre cambia por Aldama, pero la gente del barrio lo siguen llamando Magdalena, por lo tanto retomo este último, aclarando que me refiero al mismo lugar.

⁵ Ver a Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. V. II, México: centro de estudios mayas, instituto de investigaciones filológicas, UNAM, 1986.

- b) El segundo, con las relaciones laborales, amistad e interacción entre los habitantes de estos dos lugares.
- c) El tercero, con la devoción y fe en la imagen del Cristo por parte de los ladinos del barrio Ojo de Agua.

Existen testimonios orales sobre el origen de la romería en los que se dice que ésta se inició en tiempos de los «Quemasantos» en Chiapas. (Julio Ríos 2002: 87,88) menciona: «Hubo quema de santos en Chiapas solo a partir de 1934, no antes. En los pueblos muchas veces los mismos presidentes municipales avisaban de la llegada de los quemasantos. Ante el aviso, los santos eran enterrados o llevados a cuevas hasta que pasara el peligro.»

En la zona de Magdalena no existen escritos que relaten el intento de dañar la imagen o de la razón por la que el Cristo se encontrara en las montañas.

Las explicaciones de las familias participantes son muy similares entre sí. Algunos mencionan que la tradición de la romería inició cuando un habitante del barrio trabajaba de secretario en Magdalena. Posteriormente, aquel secretario hizo la invitación a algunos habitantes del barrio como don Arnulfo García, Celso Hernández, Abel Hernández, Francisco Porraz, Leopoldo Porraz y Senerino Hernández, para que acompañaran a bajar al Cristo de Tila que se encontraba escondido en el cerro y lo regresaran a la iglesia. Se está hablando aproximadamente entre los años de 1934-1936.

Octavio García, habitante del barrio comenta al respecto:

Pues ya tiene muchos años de esta tradición, mi papá iba desde joven. Cuando conoció mi mamá aquí en el Ojo de Agua, comenzó a ir por invitación de un señor que en ese tiempo era secretario de Magdalena, por invitación de este señor fue, nos contó mi papá que cuando fue la primera vez el Cristo lo tenían escondido en una montaña por la persecución de santos que había en ese tiempo y su fiesta se realizaba dentro del cerro, dice que el Cristo lo bajaban con unos lazos de un peñasco para hacer su fiesta, ya cuando terminaba lo volvían a subir, casi nadie podía llegar a este lugar, además que era resguardado por la gente del

pueblo y de otros poblados, al siguiente año mi papá regreso, porque iban a bajar al Cristo del cerro y lo llevarían hasta la iglesia de regreso, mi papá le gustó y fue todo el tiempo hasta que se murió.

Otro habitante del barrio, Jesús Cruz relata:

La tradición de ir a Magdalenas se inició porque un señor que estaba trabajando de secretario y vivía aquí en el Ojo de Agua, entonces los indígenas lo invitaron a que iban a ir a traer al Cristo de la cueva donde estaba escondido, entonces él invito a la gente de aquí (refiriéndose a los antiguos habitantes del barrio) y empezó esa romería, porque cuando en ese tiempo estaban quemando los santos, los indígenas fueron a esconder al Cristo a una cueva pero dilato muchos años escondido, ya cuando lo iban a sacar de la cueva fueron algunos habitantes del barrio y de ahí ya comienza esa tradición de ir a la fiesta del Cristo, yo creo que ya tiene más de cien años, porque si mi abuelo ya murió de cuantos años y ya iba.

Después de bajar al Cristo del cerro comenzaron a celebrar la fiesta cada cuarto viernes de cuaresma. Además la devoción que encontraron en la imagen propició que algunos habitantes del barrio comenzaran a organizarse voluntariamente para conformar una *junta de festejos* que se encargaría de la celebración al Cristo de Tila. Conjuntamente comenzaron a participar algunos ladinos de San Andrés Larráinzar, ya que muchos de ellos tenían ranchos en la zona donde ahora es el municipio de Magdalenas.

Don Felipe Porraz, habitante y último colaborador de la antigua junta del barrio menciona:

Tengo cuarenta y dos años en la junta del barrio y actualmente soy el único de esa junta antigua que está vivo; de muy chamaco comencé porque mi papá Leopoldo Porraz estuvo en la primera junta de festejos. La primera junta estaba formada por habitantes del barrio Ojo de Agua y del municipio de Larráinzar, Manuel Porraz fue el presidente de la junta un tiempo después, y los demás integrantes fueron Leopoldo Porraz, Guillermo Guillén, Filomeno Porraz, Humberto, Secundino Porraz y algunos otros, fueron los primeros en formar parte de la junta del barrio, los principales de la junta de festejos, fueron ladinos de San Andrés Larráinzar, el primer presidente de la junta fue Saúl Montoya, el

vicepresidente Caralampio y algunos otros ayudantes fueron Guadalupe Franco y Filiberto.

Las juntas se preparaban con anticipación; la de Ojo de Agua recaudaba cooperaciones con los habitantes del barrio y con algunas personas conocidas de otros barrios como el Cerrillo y Cuxtitali, que anteriormente estaban ubicados en la orilla norte de San Cristóbal de Las Casas, pero actualmente son considerados parte del centro histórico. Por su parte la junta de ladinos de San Andrés Larráinzar recaudaba cooperaciones con los pocos habitantes de Magdalenas y pueblos circunvecinos (se les exigía la cuota de un peso por familia, que en la actualidad equivale a cien pesos). Estas juntas permanecieron mucho tiempo hasta que sus integrantes murieron o enfermaron.

Por otra parte don Felipe menciona:

«Ellos (refiriéndose a los ladinos) hacían la fiesta porque los indígenas no vivían cerca de la iglesia, los pocos habitantes vivían dispersos y no sabían hacer la celebración.» Según los habitantes del barrio el único habitante que vivía cerca de la iglesia era Melchor Méndez, uno de los primeros habitantes de Magdalenas, y era uno de los pocos indígenas de la zona que sabía leer y escribir. Melchor trabajaba con los miembros de la junta de ladinos de Larráinzar como capataz en algunos ranchos circunvecinos.

Otro tipo de relación fueron las laborales, amistad e interacción entre los habitantes de estos dos lugares.

En Magdalenas existen relaciones de amistad e interacción con los habitantes del barrio Ojo de Agua ya que algunos de ellos, como: Don Francisco Porraz, Adrián Porraz, Celso Hernández y Rosauero Hernández.

Tuvieron el cargo de secretarios ladinos hace mucho tiempo, aproximadamente unos 70 u 80 años los más antiguos. Respecto a la incursión de secretarios ladinos en Magdalenas, (Burguete, 2004: 52) mencionan: «El secretario ladino tuvo muchas veces jurisdicción sobre Magdalena y Santa Marta. Se recuerda todavía cómo santiagueros, marteños, y magdaleneros tuvieron que servir como mozos o cargadores a los secretarios municipales, lamentando los azotes que recibirían si se rebelaban o incumplían órdenes.»

La misma Burguete señala que la presencia del secretario municipal ladino allanó el camino para el arribo de más ladinos a Magdalenas. Así, familias completas llegaron entre 1920 y 1940.

Además se comenzaron a establecer relaciones de compadrazgo entre los habitantes del barrio y los habitantes del actual municipio. Algunos habitantes de la cabecera municipal de Magdalenas tienen relaciones de compadrazgo con familias participantes del barrio.

La relación por compadrazgo era más frecuente con los secretarios ladinos tal es el caso de don Francisco Porraz, quien durante su cargo estuvo radicando en ese lugar. La mayoría de los indígenas hacia este tipo de parentesco para beneficiarse en asuntos como el no pagar multas, manteniéndose así la confianza.

Otro tipo de interacción entre ambos lugares ha sido por el comercio. Algunos habitantes, después de controlar el culto, llegaban a comprar animales, frutas y legumbres a esta zona para después comercializarlo en San Cristóbal. Don Octavio me comentó:

Era muy común que los ladinos de San Cristóbal llegaran a comprar al municipio de Larráinzar ya que ahí se les pagaba menos a los indígenas por sus productos, además me daba cuenta que a veces los del barrio llegaban a comprar aguacate porque hay mucho en esa zona, pero pagaban lo que querían, ni si quiera un precio justo, de igual manera pasaba con sus pollos, sólo les daban lo que ellos querían, eran muy abusivos.

Considero pertinente mencionar que ningún habitante del barrio tenía ranchos en la zona de Magdalenas; por lo regular los que contaban con este tipo de propiedades eran del municipio de Larráinzar, en donde trabajaban indígenas de la zona, como el caso del señor Melchor Méndez quien fuera considerado aliado de los ladinos de Larráinzar y posteriormente ocuparía el cargo de secretario.

Otro aspecto fundamental para la relación con el municipio fue la junta de festejos que se formó en el barrio. La primera junta se organizó básicamente por personas que tenían lazos de parentesco en el barrio Ojo de Agua; los primeros integrantes fueron Leopoldo Porraz, Guillermo Guillén, Filomeno Porraz, Humberto, Secundino Porraz y algunos otros.

Al paso de los años y por la celebración del Cristo la gente del barrio comenzó a ser más reconocida, ya que muchos de ellos hacían constantes donaciones para el Cristo y la iglesia (como la toalla, cortinas para el templo y por supuesto las cooperaciones para la celebración).

Algunos habitantes relatan que después de la primera visita que realizaron los antiguos habitantes del barrio, la romería a Magdalenas comenzó a tener mayor fuerza.

Diana Rus (1997: 140) en su libro *«Mujeres de tierra fría, conversaciones con las coletas»*, en el testimonio oral de Irma Paniagua López, originaria de San Andrés Larráinzar, describe: «Me acuerdo cuando tenía unos seis o siete años llegaba doña Gertrudis a caballo con veinticinco extranjeros para ir a las fiestas de Magdalenas. Entonces llegaban cada año a las fiestas de Magdalenas y Santa Martha, y siempre paraban en la casa (dicha casa se encontraba en la cabecera municipal de Larráinzar) porque allí no existían en ese tiempo posadas. Ni sabíamos que eran hoteles.»

La gente del barrio ahorra y se preparaba con anticipación. Mis informantes recuerdan que era una fecha muy esperada ya que durante los primeros años, los habitantes del barrio se trasladaban caminando o a caballo. Durante muchos años también los habitantes de Ojo de Agua exigían a los de Magdalenas algunos caballos y gente indígena para trasladarlos a la celebración. A quienes se les conocía como «avíos» y que jugaban un papel importante, ya que llegaban hasta el barrio para cargar las cosas (comida, ropa, etc.) de las familias que se trasladarían a la celebración y al terminar las regresaban, sin recibir pago a cambio; eran enviados por otro indígena de Magdalenas llamado Melchor Méndez, considerado cacique en ese momento por los habitantes del barrio. La junta del barrio podía pedir los «avíos» que quisiera, muchos recuerdan que si los «avíos» no obedecían o si querían cobrar algo por el traslado, Melchor los castigaba o los golpeaba. Don Octavio comenta respecto a esto:

En aquel entonces había un señor que se llamaba Melchor. Este señor era como el cacique del pueblo, porque él organizaba todo, y todo lo que decía él tenían que obedecer (refiriéndose a los indígenas de Magdalenas) él organizaba a los «avíos» en la fiesta del Cristo, él mandaba a todo aquél que tuviera sus animales (caballos y burros) para que

fueran a traer a la gente del Ojo de Agua, no cobraban ni un peso por recogernos y llevar nuestras cosas. La gente ladina en ese tiempo se abusaba, porque yo me daba cuenta de que se les echaba mucha carga a sus animales y aparte se le hacía que cargaran otro cajón o una canasta y que llevaran jalando el caballo.

El camino para llegar a Magdalenas era por veredas que atravesaban municipios de los Altos de Chiapas como Chamula y San Andrés Larráinzar (ver mapa en anexos). Durante el traslado había puntos estratégicos para desayunar y comer, en los que todos los habitantes esperaban a los que se habían retrasado. El primer punto se ubicaba en el antiguo camino a Chamula, conocido como el «almorzadero», ahí se desayunaba y se descansaba. Posteriormente se comía en un arroyo llamado «Río Grande» situado aproximadamente a un kilómetro de Magdalenas.

Según describen los habitantes, cuando se inició la romería, el trayecto hasta Magdalenas duraba de once a trece horas caminando desde el barrio. La gente iba tomando «posh»⁶ para aguantar el camino y algunos otros realizaban cánticos religiosos. La mayoría de ellos se trasladaba en grupo para no ser asaltados, y generalmente las familias que participaban estaban unidas por un parentesco. Al llegar a Magdalenas, los «avíos» comenzaban a descargar las cosas de los ciudadanos, mientras algunos indígenas de esa zona hacían las «garitas», utilizadas como el refugio temporal durante toda la semana de celebración. Estas «garitas» eran hechas de carrizo y cubiertas con paja o arbustos, y la gente del barrio llevaba sus lonas o manteados para colocarlas en el techo.

Las familias del barrio trasladaban muchas cosas como ropa y comida, ya que en el pueblo no había donde conseguir alimentos, además recuerdan que para bañarse tenían que irse a un río que estaba a las afueras del pueblo y para cocinar los hombres tenían que ir a cortar leña al cerro.

Hasta hace algunos años, antes de que comenzara la fiesta aún existían ranchos de ladinos en la zona, los peregrinos acostumbraban ir a pasear en ellos.

⁶ Aguardiente hecho de un mosto derivado de la panela o piloncillo, que no es más que un mascabado de la misma caña, no llegando a ser azúcar refinada, para que este mosto se convierta en alcohol.

La celebración siempre ha comenzado el día martes con la entrada de las ofrendas, la llegada de grupos de música tradicional (que consiste en un conjunto de músicos que tocan arpa, guitarra, violín y tambores en algunos casos), y los «mashes»,⁷ que llegan de municipios como Chamula y Chenalhó invitados por algunos habitantes de Magdalena. Es interesante que aún teniendo el control de la celebración los ladinos, se trataba de imitar las celebraciones indígenas a través de los elementos de las fiestas de Chamula y Chenalhó.

A partir de 1954 cuando se inicia la construcción de la carretera que comunica a San Cristóbal con San Andrés Larráinzar,⁸ las familias del barrio comenzaron a organizarse para buscar camionetas que los trasladara hasta el municipio de Larráinzar. Regularmente buscaban carros de tres toneladas para aprovechar todo el espacio. Al llegar a Larráinzar, desayunaban y esperaban a que llegaran los «avíos» de Magdalena para cargar sus cosas, ya que no existía la actual carretera que comunica a los municipios de Larráinzar y Magdalena, se trasladaban caminando y les llevaba de tres a cuatro horas. La gente recuerda que estuvieron trasladándose así aproximadamente diez años y con la apertura de la carretera a Larráinzar comenzaron a llegar más personas de diversos municipios como Soyaló, El Bosque y Bochil, entre otros, además iniciaron a establecerse más indígenas alrededor de la iglesia.

En el año de 1970 el prof. Antonio Gómez López, director de la escuela primaria rural-federal «Cuahutémoc» Solicitó herramientas y personal técnico al antiguo Centro Coordinador tzeltal-tzotzil, con sede en San Cristóbal, para trazar la carretera que comunica a Magdalena con Larráinzar,⁹ por la creación de dicho camino la gente comienza a trasladarse en carros hasta la cabecera de Magdalena.

⁷ Es un individuo disfrazado y simulando a un mono, en castellano se traduce como hombre mono.

⁸ Por iniciativa del centro coordinador tzeltal-tzotzil, siendo su director el prof. Agustín Romano, la construcción de dicho tramo carretero estuvo a cargo del Ing. Máximo Rodríguez Fdez. AHCCCT, San Cristóbal de Las Casas, exp. 0001. Carta del director del centro prof. Agustín Romano al constructor Ing. Máximo Rodríguez Fdez. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Diciembre de 1970.

⁹ ARCCTT, serie: subdirección, exp. 0006. Carta del prof. Antonio Gómez López al subdirector del centro prof. Omar Esperon Villavicencio. Aldama municipio de Chenalhó, Chiapas. A 8 de octubre de 1970.

Devoción y fe hacia la imagen del Cristo de Tila de Magdalenas

En la religiosidad se conjugan elementos religiosos con creencias y rituales, esto se puede apreciar por ejemplo, en la devoción de los habitantes de Ojo de Agua a través de la romería a Magdalenas, donde uno de los puntos sagrados que encontraron a la entrada del pueblo fue la «cruz del perdón»; un cuarto con muros de adobe y techo de tejas, en cuyo interior contiene una serie de cruces de otros puntos sagrados (como ojos de agua, cuevas y cerros) y otras que han sido donadas por peregrinos para que le sean colocadas al Cristo.

Según los habitantes de Ojo de Agua este lugar ya se encontraba cuando comenzaron a celebrar la romería, y nadie sabe quién lo instaló. El lugar es muy significativo para los habitantes del barrio y también para los del municipio, ya que el día martes de la semana de celebración siempre se ha realizado la entrada de ofrendas desde este punto. Las ofrendas que nunca faltan son: la toalla y cabellera del Cristo, cortinas, velas, veladoras y arreglos, entre otros objetos. Aquí se demostraba la devoción hacia el Cristo, dado que mucha gente comenzó a hacer promesas y votos. Como un acto de petición y súplica la gente bajaba de rodillas desde este punto sagrado hasta la iglesia.

Don Octavio comenta al respecto:

La gente iba con mucha devoción. Los peregrinos entraban de rodillas de un lugar que se llama la cruz del perdón. Aquí es donde se hace la bendición de todos los regalos que se le lleva al Cristo, entraban de penitentes desde este lugar hasta el templo que talvez son como setecientos cincuenta metros, las demás gentes que acompañaba a los penitentes ponían «costales o sus chales» en el camino para que no se lastimaran tanto sus rodillas, otros peregrinos llevaban flores, a veces hasta banda de música ponían para acarrear todas las cosas de la cruz de perdón al templo.

Estas peticiones o súplicas se hacían año con año. Mucha gente del barrio buscaba algún milagro y lo hacía por medio del dolor y esfuerzo. Algunos peregrinos se desmayaban en el camino y otros terminaban con las rodillas ensangrentadas y con moretones. Con el paso de los años,

esta tradición fue en decadencia debido a la edificación de casas y por consiguiente se dificultó el paso a la hora de realizar el recorrido.

Las reliquias, ofrendas y su uso

Es muy común que las ofrendas sean obsequiadas al santoral católico, en muchas ocasiones están relacionadas con las promesas, otras frecuentemente tienen que ver con la petición de algún milagro.

En el *diccionario del cristianismo* de Oliver De La Brosse (1986) menciona que el concepto de ofrenda para la iglesia es: «Acto de ofrecer, don voluntario. Durante un oficio litúrgico, procesión de los participantes, que van a llevar al celebrante pan y vino para las eucaristías, o también otros objetos o una limosna en dinero, todo ello destinado a la iglesia o al clero.»

En el culto cristiano es muy frecuente el uso y la veneración de las reliquias. Estas, junto con las reliquias y las ofrendas son importantes entre los peregrinos y la gente devota del Cristo, ya que por el hecho de haberlas colocado cerca de él, adquieren un valor sagrado para curar y dar protección. Como ya he mencionado, las ofrendas que los peregrinos del barrio ofrecen al Cristo son diversas, algunas de ellas son regresadas al lugar de procedencia para utilizarlas como paliativos:

- A) *La toalla*: es una ofrenda muy común en Chiapas. Para el caso del Cristo de Magdalenas la toalla se ofrece en agradecimiento o para pedir algún favor o milagro. A veces es tal la cantidad de toallas que ofrecen los peregrinos que son cambiadas constantemente durante la semana de celebración.
- B) *La cabellera*: Al igual que otras ofrendas, ésta se brinda en agradecimiento o por petición de algún milagro, a veces es ofrecida por alguien que se encuentra enfermo. Al respecto, un habitante de la cabecera municipal de Magdalenas comenta:

La cabellera es para que la use el Señor de Tila, también nos hemos dado cuenta que hay mujeres que tiene el cabello bien largo y se lo

cortan, le llevan al Señor de Tila, dicen: mi Señor de Tila, aquí le voy a entregar mi cabello que corté para que les des a tus hijas que no les crece el cabello, te lo entrego con todo mi corazón, mi Señor de Tila. Así dicen algunas mujeres: «hay algunas de tus hijas que no les crece su cabello; dale mi Dios de Tila», dice así la dueña del cabello.¹⁰

- C) *Las velas y veladoras*: Los habitantes del barrio acostumbran a pasar al camarín donde se encuentra el Cristo para rezar y contemplar por un momento los pies de la imagen, pasan sus velas y veladoras por el santo y las regresan al barrio. Éstas son utilizadas cuando las personas tienen algún problema: las encienden frente a su santuario doméstico para suplicar y rezar por la solución del problema o la salud de algún enfermo.
- D) *Ramos de flor de la manzanilla*: adquiere un significado importante, ya que cuando alguna persona está enferma se le prepara un té con esta hierba para que sane. Según los peregrinos la hierba tiene que estar bendita y haber sido frotada en los pies del Cristo; además, el enfermo debe tener fe para que surta efecto.
- E) *La albaca*: es una hierba importante para las «limpias». La gente de mayor edad tiene la creencia de que cuando a los recién nacidos les daba el «mal de ojo» se podían curar con esta hierba. En una ocasión, un habitante del barrio contaba que le había pegado un «mal aire», entonces le hicieron una limpia con albaca, pero para que funcionara ésta tenía que estar bendita y haber sido frotada en los pies del Cristo.
- F) También se usa la *palma*. Una vez ofrecida al Cristo la palma es utilizada para espantar a la «culebra de viento.»¹¹ Esto se logra quemando algunas palmas para ahuyentar o deshacer este fenómeno natural (en el ámbito rural se hace con otros arbustos o hierbas, pero el significado y la utilización es el mismo).
- G) Se usan también *los milagritos*. Se trata de figuras de corazones, ángeles y algunas otras imágenes hechos de aleaciones de cobre y plomo con

¹⁰ Entrevista realizada el 23 de marzo de 2006.

¹¹ Una habitante del barrio me explicaba que es un torbellino con mucha fuerza, pasaba mucho por el Ojo de Agua y levantaba los techos de lámina de algunas casas y arrasaba con todo lo que se encontraba a su paso y, según los habitantes, se forma en el día de algún santo o virgen que en su iconografía tiene culebras.

baño de oro y plata; simbolizan el agradecimiento de los fieles al Cristo de Tila por haber atendido sus súplicas. El sacerdote José de Jesús, párroco de la zona de Magdalenas dice al respecto: «Los «milagritos» como se les conoce, tienen mucha antigüedad y siempre han existido en la religiosidad popular, ya que mucha gente los ofrece pidiendo por alguna necesidad o enfermedad».

Asimismo, la gente acostumbra a dejar cadenas o esclavas de oro que llevan desde su lugar de origen, y que compran en tiendas donde se venden imágenes de santos o en joyerías. El Cristo tiene esparcidos en su cuerpo o prensados en la toalla numerosos milagritos, fotos de personas, lentes y prótesis (Durand 2000: 26) en su libro *Milagros en la frontera* menciona:

En el periodo colonial, los milagros o milagritos eran fabricados por orfebres diestros para clientes específicos, solían ser de plata; pero a la larga se hicieron en masa para familias más humildes, de metales más baratos. Además de las formas anatómicas, recientemente se han agregado al inventario de los milagritos las representaciones de casas, pistolas, botellas, animales, aviones, automóviles y casi cualquier cosa que utilice el ser humano.

Para el caso de Magdalenas, el sacerdote me comentó que las figuras más comunes son: corazones, personas hincadas, brazos, o imagen de santos. Además la feligresía los utiliza para recordar y agradecer los milagros que ha realizado el Cristo.

Por otra parte existen las reliquias del Cristo, que son importantes y significativas para los peregrinos de Ojo de Agua, pero sólo pueden ser adquiridas durante la celebración. Estas reliquias son: *corazones de tela* y *astillas de una cruz*.

Los corazones de tela son fabricados por los encargados de la iglesia. Para esto utilizan las antiguas toallas del Cristo (las hacen simulando a un corazón con relleno que ellos mismos cosen). Significan protección para la gente que los compra. Los habitantes del barrio los depositan en sus coches, en los santuarios domésticos, en los respaldos de las camas y en los cuellos de las personas, a modo de collar. Mis informantes platican

que los corazones son un símbolo de protección contra todos los males o accidentes que puedan ocurrir, de ahí el lugar de colocación. Hay que recordar que están benditos por haber sido parte de la toalla del Cristo, sin embargo, son llevados con las demás ofrendas para que las bendiga el sacerdote y posteriormente son vendidas afuera del templo durante la celebración, con un costo de dos pesos.

Además de estos corazones se mandan a imprimir listones de colores a los que se les coloca frases como: «El pie derecho del Cristo de Magdalenas» o «El costado izquierdo del Señor de Magdalenas» y son utilizados con el mismo fin que los corazones. La referencia es para saber en qué parte del Cristo fue frotada la reliquia.

Las astillas son reliquias que adquieren un valor sagrado y se utilizan para curar enfermedades. En la semana de celebración, me llamó la atención ver a un habitante del barrio sacando unas astillas de una cruz (éste las sacaba con un cuchillo, desgastando la cruz por la parte de abajo, en trozos pequeños). Ésta tiene un significado muy especial y se encuentra al interior del templo. Don Jesús Cruz, comenta respecto a esto: «Nosotros llevamos una cruz que donó el difunto tío Secundino,¹² la llevamos en romería de aquí hasta allá, la llevamos con cohetes y cantos desde aquí en el barrio hasta Magdalenas, es una cruz que está en el templo.»

Esta cruz fue llevada a Magdalenas con la intención de que fuese colocada al Cristo, ya que la que tenía estaba deteriorada, pero no pudieron cambiársela porque cuando intentaron retirarla comenzó a agrietarse una de sus manos. Así que después de ser bendita fue depositada en la iglesia junto a otras. Posteriormente, los peregrinos de Ojo de Agua adjudicaron un poder sagrado para curar a la gente y comenzaron a desgastar la cruz para sacar astillas. En la actualidad, los peregrinos siguen utilizando las astillas para sanar enfermedades. Una señora de Ojo de Agua platica que cuando sufría de cólicos e intensos dolores estomacales, la cura consistía en poner a hervir las astillas para tomarlas a modo de té y con eso el dolor cesaba: «A veces me enfermaba, no tenía dinero para asistir al

¹² Antiguo habitante del barrio Ojo de Agua.

médico, entonces las astillas son un remedio milagroso, pero hay que tener fe.»¹³

Como ya observamos e la descripción de reliquias y ofrendas, la mayoría son utilizadas para curar enfermedades u obtener la protección contra los miedos cotidianos de los habitantes de Ojo de Agua. Algunas otras son ofrecidas al Cristo para cumplir una promesa por haberle concedido algún favor a la persona, pero la mayoría de las veces son regalos obsequiados por parte de la feligresía para hacer una petición o buscar algún milagro.

Conclusión

El culto cristiano a los santos o imágenes sagradas ha poblado de sus efigies los templos. Solemnes, hieráticos, los vemos levantados sobre sus hornacinas. Existen diversas manifestaciones de fe por parte de la feligresía hacia los santos, como: las fiestas patronales, las novenas y los triduos, el culto a las reliquias, las romerías y las peregrinaciones. Estas últimas convocan a una enorme afluencia de peregrinos y espectadores en cualquier santuario. El lugar donde se realizan como la calle, la pradera o fuera del lugar donde se vive, juegan un papel fundamental porque se viven momentos de expansión de la fiesta, de fusión del santo con el entorno o el paisaje, y de mezcla de lo sacro con lo profano.

En el presente trabajo he analizado únicamente un fenómeno de lo que se ha llamado la religiosidad (un conjunto amplio y poco delimitado de fenómenos), poniendo énfasis en la importancia de la peregrinación o romería, esto implica tomar en consideración las reliquias, ofrendas y los milagros que son adjudicados a la imagen, elementos de las prácticas religiosas que son muy importantes para los participantes. Sin embargo, ha sido necesario entender estas prácticas y estas creencias en el contexto en que se producen, es decir, como parte de las relaciones entre una población rural-indígena (Magdalenas) y una población urbana-ladina (el barrio Ojo de Agua).

¹³ Entrevista realizada el 20 de abril.

En la zona Altos de Chiapas ha sido muy común que los pueblos indígenas tengan el control de los cargos religiosos y por tanto de sus imágenes. Sin embargo, hay excepciones, como esta romería o peregrinación, en los que no es así. Es importante entonces tomar en consideración las ocasiones en las que la devoción a una imagen ha implicado una compleja relación entre población ladina-urbana y población indígena-rural. Además, como ya he mencionado con anterioridad, esta romería representa un importante registro ya que hasta este momento son más numerosos los estudios de romerías en el ámbito rural dejando de lado que hay una gran cantidad de gente citadina que acude a rezar a los santuarios y participa en las romerías que se celebran año con año en distintos puntos de comunidades indígenas.

Es necesario señalar que en los últimos años ésta romería ha ido en decadencia debido a que muchos habitantes de Ojo de Agua han dejado de participar por diversos factores, entre los cuales se encuentra el cambio de credo, por la introducción de iglesias protestantes. Sin embargo, también influyen las nuevas actividades económicas y laborales que implican cumplir con un horario poco flexible para la participación abierta en la romería.

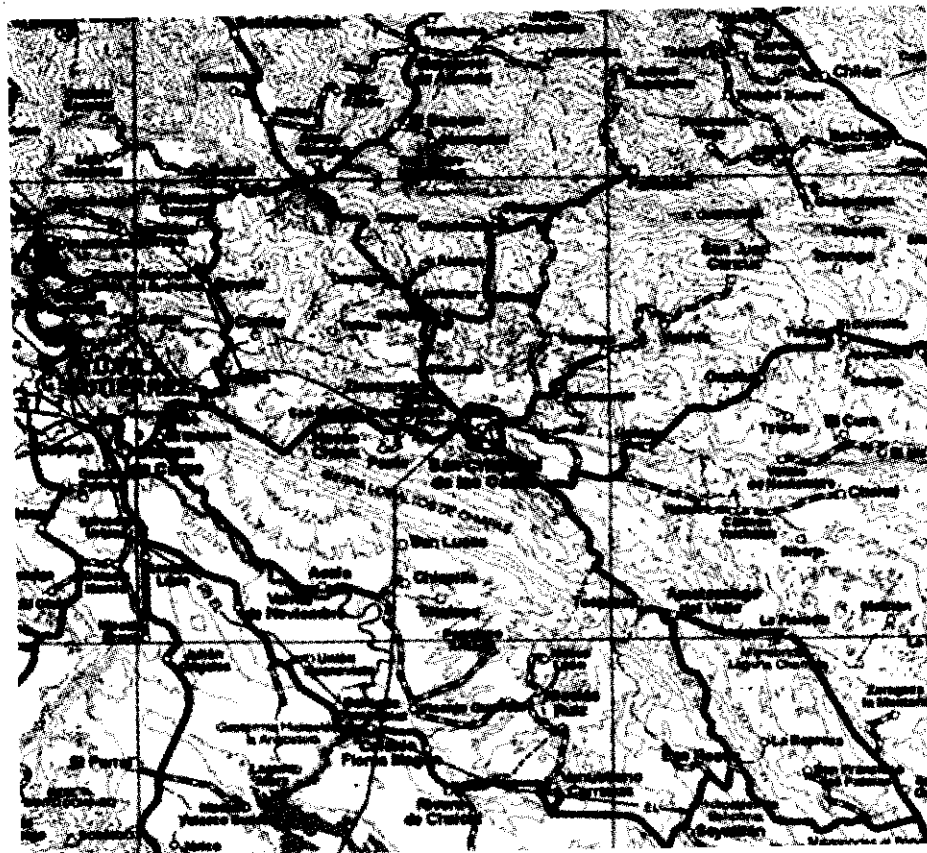
Por otra parte, como se ha mencionado, Magdalenas se decretó municipio libre en 1999 en el marco de la remunicipalización en la zona de conflicto. Posteriormente, se conformó el municipio autónomo rebelde de Magdalenas de La Paz, lo que trajo como consecuencia una diferenciación entre sus habitantes. Esta diferencia se expresó también en la conformación de las juntas de festejos: una priista, apoyada por el municipio que gobierna actualmente, y una junta de festejos autónoma, apoyada por simpatizantes zapatistas de esa zona y peregrinos, mayoritariamente ladinos; de Soyaló, Bochil, El Bosque y Las Familias de Ojo de Agua. Pero a pesar de esto nunca ha existido algún tipo de prohibición a los visitantes y peregrinos de Ojo de Agua.

BIBLIOGRAFÍA

- Burguete, Cal y Mayor Araceli, «Aldama.» En Burguete Cal y Mayor Araceli y Xochitl Leyva Solano, (coord.) *Estudios monográficos, nuevos municipios en Chiapas*. CONECULTA-CIESAS, México, 2004.
- De La Brosse, Oliver Antonin Marie Henry, Philippe Rovillard, «*Diccionario del cristianismo.*» Editorial Herder. Barcelona, España, 1986.
- Durand, Jorge y Douglas S. Massey, *Milagros en la frontera: retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*. El colegio de San Luis, CIESAS. México, 2001.
- Palacios, Gamaz Ana Berónica, *Identidades colectivas barriales en San Cristóbal de Las Casas siglos XVI, XIX Y XX. Barrios de Mexicanos, San Ramón y María Auxiliadora*. Tesis de maestría en estudios regionales con especialidad en desarrollo urbano, facultad de ciencias sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2000.
- Ríos, Figueroa Julio, *Siglo XX: muerte y resurrección de la iglesia católica en Chiapas*. PROIMSSE, UNAM, México, 2002.

Anexos.

Mapa I: Antigua ruta de los peregrinos de Ojo de Agua, para trasladarse caminando de San Cristóbal de Las Casas hacia Magdalena



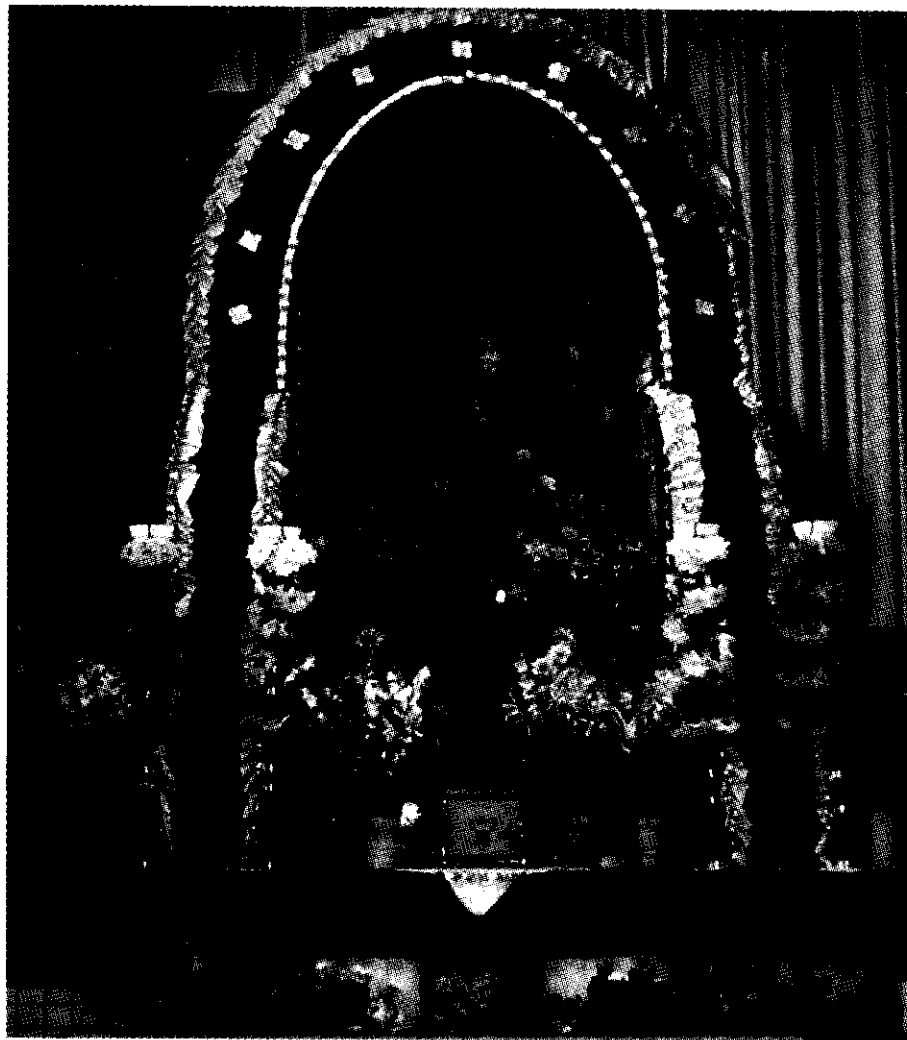


Foto 1: Cristo de Tila de Magdalenas



Foto 2: Peregrinos preparándose para la entrada de ofrendas, Magdalenas.



Foto 3: Entrada de ofrendas, Magdalenas.



Foto 4: Ofreciendo la toalla del Cristo de Tila de Magdalenas.



Foto 5: Venta de los corazones de tela al exterior de la iglesia, Magdalenas



Foto 6: Garitas donde se establecen algunos peregrinos, Magdalenas.

ETNOGRAFÍA COMPARATIVA EN EL ÁMBITO EDUCATIVO DE ALGUNAS ESCUELAS INDÍGENAS DEL ESTADO DE CHIAPAS, MÉXICO

Nancy Ramírez Poloche¹

1 Ubicación Geográfica

Las comunidades indígenas que habitan en México no pueden clasificarse como grupos homogéneos. Por lo contrario existe una gran heterogeneidad cultural, social, lingüística etc. Hay aproximadamente 10.000.000 millones de indígenas y se hablan alrededor de 54 lenguas. Chiapas es uno de los 32 estados de la República Mexicana y representa el 3.8 % de la superficie del país. Tiene un área de 73,724 km² y una población de 3, 920,892 habitantes. Su capital es Tuxtla Gutiérrez. En Chiapas existen 111 municipios y 19.453 localidades. Chiapas se encuentra ubicado al sureste de México, limita al norte con Tabasco, al este con la República de Guatemala; al sur con la República de Guatemala y el Océano Pacífico; al oeste con el Océano Pacífico, Oaxaca y Veracruz.

1.1 Grupos étnicos

Para realizar el trabajo de investigación se escogió el estado de Chiapas por ser uno de los estados mexicanos que mayor número de habitantes indígenas concentra. Los grupos indígenas que ocupan el Estado de Chiapas son 13: Tsotsiles, Tseltales, Cho'íl, Lacandón, Tojolabal, Zoque, Kanjobal, Mam, Jacalteco, Chuj, Cakchiquel, Mocho, Teco. Estos

¹ Estudiante del Doctorado en Antropología Social y Cultural. Departamento de Geografía e Historia Universidad de Barcelona. nramirpo7@ub.edu

pueblos pertenecen a la familia lingüística mayense (con la excepción de los Zoques). Cabe destacar que el maya no es una lengua sino un tronco lingüístico al que pertenecen 30 lenguas. Los tojolabales, zoques, choles y lacandones, se ubican en diversas regiones del estado. La zona de los Altos de Chiapas está constituida por: Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtan, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal de las Casas, Tenejapa, Zinacantán, Amatenango, Villa las rosas, San Juan Cancuc y Venustiano Carranza. El estado tiene tres regiones: la zona de los Altos, que está habitada por los tsotsiles y tseltales, tienen como ciudad principal San Cristóbal de las Casas; la zona Norte, habitada por zoques y tsotsiles; la zona ch'ol-tseltal, que tiene como centros Palenque, Ocosingo e incluye parte de la Selva Lacandona. La Selva se nutre de las poblaciones altas, tanto del grupo ch'ol como del grupo tseltal-tsotsil y este movimiento es particular en el caso de Las Cañadas, en donde se está presentando muy recientemente un fenómeno migratorio hacia el Distrito Federal, mientras que algunos más osados emprenden viaje hacia los Estados Unidos. La migración es un fenómeno constante en la historia indígena, ya que diferentes sucesos han obligado a distintos grupos indígenas a seguir migrando para intentar mejorar sus condiciones de vida no sólo en términos económicos y sociales, puesto que en muchas ocasiones la migración tiene lugar para huir de la violencia. Es el caso de los pobladores de Guadalupe Tepeyac, pueblo de la Selva Lacandona donde realicé parte de mi trabajo de campo. Ellos tuvieron que exiliarse en la montaña con todas sus pertenencias por casi 6 años por miedo a las represalias del ejército mexicano, después del levantamiento zapatista en 1994. El conocimiento de la situación de violación de derechos humanos en Chiapas gracias a la información difundida por diversos medios de comunicación y ONG's internacionales hizo que una cantidad de organizaciones y personas independientes dieran su apoyo al movimiento indígena zapatista. Por eso muchos extranjeros empezaron a visitar diversos pueblos indígenas zapatistas de Chiapas, entre ellos un buen número de observadores internacionales de derechos humanos. La intención de estas personas era solidarizarse con los diferentes indígenas de Chiapas para que no tuvieran miedo a posibles represalias por encontrarse en insubordinación civil para presionar al gobierno mexicano.

1.2 La educación Bilingüe

Los avances legales logrados por las comunidades indígenas, como es el reconocimiento constitucional de su derecho a formas de autodefinición, se dieron recientemente en el siglo XX. En el caso de Panamá (Nueva Ley Educativa, 1995), Guatemala (Ley Nacional de Educación, 1991), México (Ley General de Educación, 1993), Argentina (Ley Federal de Educación, 1993) y Bolivia (Ley de Reforma Educativa, 1994 y Decreto Supremo 23950), Colombia (Ley de Educación Indígena, 1993), Chile (Ley Indígena, 1993) y Ecuador (Leyes de 1981 y 1988). A pesar de este reconocimiento institucional y estatal las comunidades indígenas están involucradas en otra serie de conflictos que afectan seriamente su supervivencia física y cultural. Las reformas constitucionales que se han promovido en doce estados latinoamericanos, donde se ha buscado la multiplicación de los dispositivos legales e institucionales referentes a los derechos culturales, sociales, jurídicos, territoriales etc., conllevaron pocos logros en lo que a la educación bilingüe se refiere.

Así, podríamos afirmar que, aunque con un sinnúmero de etiquetas: asimilación, incorporación, integración, aculturación, bilingüe o bilingüe-bicultural y los cambios de forma que las justifican, la educación indígena en México no ha experimentado realmente, al menos al nivel de la práctica, cambios de fondo; sino que más bien ha ido modificando su discurso, adaptándolo a las circunstancias políticas y académicas del momento y a las formas de resistencia de los pueblos indígenas (también adaptadas al contexto sociopolítico) pero sin abandonar realmente sus pretensiones -ortodoxamente liberales- asimilacionistas y de homogenización cultural Bertely (2000: 40).

Los desarrollos actuales en materia de formación de docentes indígenas permiten ver que la educación indígena exige mucho más que planear una educación bilingüe, puesto que si a esta dimensión lingüística agregamos la dimensión intercultural o multicultural, entonces la educación indígena no se refiere solo al cómo enseñar, sino también al qué enseñar, ya que las exigencias actuales de las comunidades indígenas están dirigidas hacia la satisfacción de las necesidades básicas, que

Obviamente trascienden la esfera de la enseñanza de las lenguas. En cambio la escuela oficial se concibe como el espacio de lo no «indio» y, más específicamente, como el lugar donde se construye la identidad nacional «mestiza» o de Estado (que en el caso de México y Colombia es mayoritaria). En Latinoamérica en la década de los ochenta se empezó a hablar de la educación bilingüe intercultural –también llamada educación intercultural bilingüe– como un paso adelante en el proceso hacia un verdadero bilingüismo. Esta propuesta alternativa concibe lo bilingüe y lo intercultural como una doble y complementaria dimensión de un mismo proceso educativo. El antropólogo mexicano Aguirre (1992) propone que en la situación intercultural y debido a las características de las zonas indígenas la implementación de un sistema de educación institucional y formal debería tomar en cuenta que:

1. El establecimiento de escuelas en las comunidades prealfabetas que no tienen tradición escolar involucra la imposición de una innovación cultural que, como todas las innovaciones, puede ser pasiva o violentamente rechazada, en tanto el grupo afectado no disponga del tiempo necesario y la actitud favorable para realizar los ajustes que requiere su aceptación.
2. El proceso de socialización es un modo de aprender en gran parte inconsciente: el aprendizaje de la lengua materna, de las formas de vida del grupo, de sus valores, técnicas y actitudes se alcanza a medida que se vive, sin esfuerzo aparente y en una edad en que el juicio crítico no se ha desarrollado lo bastante para que el niño tome, por sí mismo, decisiones respecto de las alternativas que ofrecen otras culturas.
3. En la comunidad indígena la socialización tiene por tarea integrar al individuo dentro de su grupo; en la sociedad nacional, la escolarización tiene por función transmitir y extender la cultura. Aunque es evidente que todo contacto entre pueblos produce formas de intercambio de mutuas influencias, cuando estas relaciones no se encuentran en condiciones equitativas que realmente propicien la interculturalidad, sino se dan en un marco de subordinación, lo que se genera es la dependencia de una de las partes.

En las escuelas visitadas durante el trabajo etnográfico se observó el aprendizaje de una cultura socialmente seleccionada que en este caso se basa en el aprendizaje del castellano, ignorando totalmente las lenguas maternas de los niños indígenas (en el caso de las escuelas autónomas zapatistas, a pesar de que los maestros son hablantes de lenguas indígenas, también se impulsan de manera preferente el aprendizaje del español). En un modelo ideal el aprendizaje de una lengua sería relevante desde el punto de vista educativo, pero la escuela debería impulsar a los alumnos a introducirse en un proceso de intercambio cultural en donde se pueda aceptar, rechazar, cuestionar el sistema educativo. La educación indígena requiere urgentemente establecer una comunidad educativa más democrática, abierta al contraste y a la participación real de los miembros que la componen.

La educación per se no puede ser considerada bilingüe, ya que el Bilingüismo se refiere más bien al viejo método de alfabetizar en lengua indígena. El asunto central está en el concepto de educación bicultural, que implica partir del reconocimiento de hecho y derecho de que existen varias culturas y de que todas ellas son válidas. Reconocer el valor de cada una no quiere decir que la educación indígena sea superior o mejor que la occidental; son distintas y complementarias. La educación en general tiene que enseñar a los educandos –indígenas y mestizos– quiénes son, de dónde vienen, cuál es su entorno y cuáles son sus posibilidades. Se requiere que desde los niveles básicos, la educación contemple una visión mucho más amplia, más integral, más creativa y sobre todo, vinculada a necesidades regionales. Se requiere estructurar contenidos educativos que enseñen a los niños a reflexionar y no solamente a repetir y obedecer, (Ruz y Viqueira, 1995: 296).

Por lo general cuando se ha programado la educación para el indígena, se plantea que los planes escolares ocupen casi todo el tiempo de los niños. Este aspecto no satisface a los padres indígenas, pues, dado el estado de pobreza de las familias indígenas, les es imprescindible la ayuda de sus hijos en una parte del día en las tareas del hogar. Otro aspecto relevante es que en la escuela sólo imparten conocimientos de índole teórico, sin dar ninguna atención a la parte de práctica coherente con las necesidades de la comunidad (saber contextualizado). Muchos niños in-

dígenas al ser entrevistados aseguraban que ellos ya no eran «mayas» sino «medio-mayas». Cuando se habla de educar a una comunidad indígena fuera de su propia cultura y tratar de integrarla a una sociedad mayoritaria mucho más diferenciada, se está haciendo referencia a un proceso paulatino, que amerita reflexión y que solo debe ser llevado a cabo cuando se posea un conocimiento profundo de la cultura afectada.

Al tener en cuenta la educación bilingüe y su carácter intercultural, se pueden formular dos observaciones vinculadas entre sí: una vez asumido el carácter global e integrador de la cultura, la interculturalidad trasciende el sistema escolar y también el ámbito educativo, pero la realidad es que los nuevos espacios conquistados por las lenguas indígenas son todavía muy reducidos, a pesar de que en las recientes normas se haga referencia a ellos, sobre todo en los medios de comunicación. La responsabilidad de la comprensión intercultural, como ya empieza a plantearse en algunos países, no debe recaer únicamente sobre la población indígena, precisamente la más discriminada, sino que ha de involucrar toda la sociedad mexicana para poder así fomentar un auténtico conocimiento y entendimiento recíprocos. En la teoría y metodología de la educación bilingüe podría decirse que existen ciertas limitaciones en el desarrollo de sus principales elementos constitutivos –condiciones legales, estructuras pedagógicas y de investigación, escritura y normalización lingüística, materiales didácticos y formación de profesores–. Por estas razones la educación bilingüe inspira cierta desconfianza entre los indígenas, pues pone en fluctuación la consolidación de una nueva y más justa educación que sea coherente con su realidad social. La exclusión de las lenguas indígenas en el ámbito educativo apunta a la desaparición de las tradiciones culturales ancestrales de los indígenas. En el caso de los niños indígenas del Albergue «Xicotencatl» era patente el hecho de que en su mayoría no pensaban retornar a sus comunidades de origen, pues la aspiración que la escuela impulsa es la de quedarse a trabajar en la ciudad. Cuando les pregunté en las entrevistas qué pensaban de sus comunidades, muchos hablan con términos despectivos para referirse a sus hogares. «Si bien la educación es incapaz de alterar el hecho de que el niño presente en su carácter los rasgos fundamentales que corresponden a la cultura dentro de la cual ha sido formado, es indudable que los diversos

métodos educacionales tendrán efectos de largo alcance en la formación del criterio, del gusto y del temperamento, conjunto de elementos al que damos el nombre de personalidad» (Mead: 1962:165).

Los proyectos puestos bajo la etiqueta de «biculturales» por lo general no han cumplido sus objetivos, ya que lo bicultural supone la existencia de dos sistemas culturales que pueden tener un nivel de relación en un plano de igualdad y no es propiamente este el tipo de relación entre los grupos indígenas mayas y el sistema cultural mestizo mexicano. Utta von Gleich (1989) señala que el término «bilingüismo» es utilizado en algunos países como sinónimo de «biculturalismo», con el fin de despojarlo de la connotación que éste pudiera tener de enfrentamiento entre dos culturas y aproximarlos más a la noción de pluralismo cultural. Desde la antropología (Bullivant 1994), (Houghton 1998, Mead 1962, Aguirre 1992, Spindler 1993, La Fuente 1964, Saenz 1970, Melville 1952 y Buxó 1975) y desde la pedagogía (Banks 1994) se ha planteado que el hecho de ser bilingüe no habilita al individuo para ser bicultural. Por tanto la adquisición de segundas lenguas por medio de la educación bilingüe escolarizada no brinda los elementos culturales ni cognoscitivos suficientes para considerar a un individuo habilitado para funcionar en dos o más culturas. Un aspecto fundamental que condiciona los procesos de socialización infantil en los pueblos indígenas es el conflicto que se presenta entre «lo propio» heredado por la tradición cultural que se ha dado dentro del contexto cultural indígena y lo «ajeno», que se ubica en un contexto histórico (impuesto primero por los españoles en el periodo de colonización) y social más general que se va definiendo a lo largo del desarrollo de la sociedad republicana mexicana. Este conflicto se traduce, en términos políticos, en la tensión entre la resistencia cultural para reafirmar lo propio y la presión de la sociedad mayoritaria para asimilar las minorías indígenas al modelo político, social y cultural mayoritario. La educación formal (ofrecida por el gobierno mexicano) no tiene a su cargo la transmisión de toda la cultura sino sólo de algunos de sus elementos integrantes, entre ellos ciertos conocimientos, técnicas, artes y valores que constituyen el sistema educativo.

Bourdieu (2001) afirma que toda acción pedagógica en ejercicio dispone por definición de una autoridad pedagógica: los receptores pe-

dagógicos están dispuestos de entrada a reconocer la legitimidad de la información transmitida y la autoridad pedagógica de los emisores pedagógicos y por lo tanto a recibir e interiorizar el mensaje. Ya que toda acción pedagógica en ejercicio dispone automáticamente de una autoridad pedagógica, la relación de comunicación pedagógica en la que se realiza la acción pedagógica tiende a producir la legitimidad de lo que transmite, designando lo transmitido como digno de ser transmitido por el solo hecho de transmitirlo legítimamente, contrariamente a lo que ocurre con todo aquello que no transmite. La escuela es una síntesis del contexto social y por lo tanto expresa y está condicionada por la situación social que la enmarca; no es un fenómeno social independiente; participa de las contradicciones sociales. En la educación se enfrentan modelos educativos que son expresión de fuerzas sociales en conflicto. Un nuevo modelo educativo se abre paso en la medida que también avance la fuerza social que lo sustenta y que en él se apoya.

El antropólogo mexicano Mario Ruz (1998) afirma que en el caso de México se ha afianzado una estructura burocrática-administrativa, encargada de realizar la acción educativa institucional, en la cual los intereses de los profesores indígenas y promotores culturales giran entorno a los grupos políticos de turno, como acerca de las figuras que manejan el indigenismo oficial.

1.3 Trabajo etnográfico

En la región central de los Altos de Chiapas la población indígena alcanza alrededor de 70% de la composición étnica municipal. La región socio-económica oficial de los Altos abarca 17 municipios, cuya población es mayoritariamente tsotsil y tseltal. Cada comunidad posee una vestimenta propia. Sin embargo guardan algunas similitudes en toda el área. La mayoría de la población indígena de los Altos de Chiapas se dedica a la agricultura de autoconsumo, siendo el maíz, el frijón y algunas hortalizas las que se utilizan para el consumo propio y los productos que sustentan la economía familiar. El café es cultivado para su venta en el mercado. La ciudad de San Cristóbal de las Casas es considerada uno de

los centros principales del estado de Chiapas: en ella confluyen y se concentran las actividades comerciales, administrativas, políticas y educativas de mayor importancia en la zona de los Altos de Chiapas. En la ciudad de San Cristóbal se concentra el mercado indígena más importante del estado. En ella confluyen la venta y compra de productos agrícolas y artesanales de las diferentes comunidades indígenas. Por otro lado se trata del lugar en donde los indígenas se proveen de los productos manufacturados que les son necesarios para sobrevivir en sus comunidades. San Cristóbal de las Casas se ha convertido en el lugar de recepción de algunas familias indígenas expulsadas de sus comunidades de origen por problemas religiosos, así como de buena parte de la población indígena más joven que viene para estudiar y trabajar. Los indígenas para su sustento y el de sus familias ejercen el comercio ambulante como paleteros, eloteros, o bien alquilan un espacio en el suelo del mercado local para vender sus productos artesanales.

El 39.87% de los habitantes de 11 municipios indígenas de los Altos viven en pequeñas localidades de menos de 500 habitantes, compuestas por reducidos agrupamientos de casas. En la cabecera municipal, que también es el centro ceremonial político-administrativo, viven las autoridades políticas, religiosas, administrativas así como los principales comerciantes. Un fenómeno de «reciente aparición» lo constituyen las expulsiones de carácter político-religioso causadas aparentemente por la lucha clientelar entre grupos protestantes y católicos tradicionalistas. En el fondo del problema se encuentran conflictos económicos generados por el control de la distribución de aguardiente y los refrescos etc. Ruz y Viqueira (1995: 285).

En el estado de Chiapas las instituciones que se encargan de impartir la educación en las comunidades indígenas son por un lado los «sistemas educativos institucionales» a cargo del estado mexicano; por otro lado, después del levantamiento zapatista en enero de 1994 han surgido los sistemas «educativos autónomos zapatistas» que se presentan como reivindicación de los indígenas zapatistas en algunas zonas del estado. Para el desarrollo del trabajo etnográfico (2004-2006) se realizaron observaciones en ambos tipos de sistemas educativos en escuelas institucionales de la ciudad de San Cristóbal de las Casas (Albergue Xicontenatl, Escue-

la Colonia 5 de marzo, Escuela Normal Indígena Jacinto Canek) como en Escuelas Autónomas Zapatistas (EAZ) en la comunidades indígenas autónomas zapatistas (la escuela primaria de Guadalupe Tepeyac, los Caracoles de La Realidad, Roberto Barrios y La Garrucha ubicados en la zona de las Cañadas, y el albergue de primaria y secundaria ESRAZ (Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista) ubicado en Oventik, zona de los Altos. Las EAZ funcionan desde 1998 y trabajan únicamente con población indígena simpatizante. Vale la pena mencionar que desde un inicio la investigación se confrontó con las situaciones adversas que pueden producirse en el transcurso de una investigación antropológica aplicada que trasciende las bibliotecas y trata de buscar en el contexto cultural su fuente primaria de información. Estas experiencias hacen parte del trabajo de campo y dan cuenta de algunas características del funcionamiento de las instituciones educativas y de una u otra forma del contexto social mexicano y de la situación de los indígenas mayas del siglo XXI.

Sin duda los habitantes de los Altos de Chiapas han conocido grandes cambios desde los años 60, pero la apuesta metodológica de gran parte de los antropólogos de estudiar en las comunidades indígenas tan sólo aquellos rasgos culturales que suponían de origen pre-hispánico, haciendo caso omiso de su historia, de su inserción en una sociedad mayor y de su problemática económica, social y política ha mostrado en forma brutal sus limitaciones. El hecho de haber dedicado décadas enteras de trabajo antropológico buscando entre los indígenas de los Altos tan solo claves etnográficas para resolver algunos enigmas de las sociedades mayas de los tiempos pre-hispánicos, sin detenerse siquiera a ver cuales eran los problemas cotidianos que los aquejaban, revela a menudo un escaso interés por los indígenas reales, los de carne y hueso, que eran sustituidos por otros imaginarios en los que se plasaban las fantasías intelectuales de los investigadores Ruz y Viqueira (1995:219).

Después del levantamiento indígena muchas ONG's se establecieron en Chiapas y se crearon distintas instituciones sociales de salud y educación para atender a la población indígena. También se organizaron algunos grupos indígenas y crearon sus propias instituciones culturales para suplir sus necesidades; en otros casos se fortalecieron instituciones ya existentes. A partir del levantamiento zapatista, en enero de 1994,

muchas comunidades de la región de los Altos expulsaron a los maestros bilingües y no bilingües del magisterio oficial y nombraron a algunos jóvenes de sus propias comunidades como promotores de educación. En 1996, en las conversaciones de San Andrés Larráinzar, el EZLN y el gobierno mexicano en la mesa sobre Derechos y Cultura indígena, refiriéndose al tema de educación, plantearon el derecho al desarrollo de las lenguas y culturas indígenas ofreciendo ampliar los espacios para fomentar y difundir sus culturas. Según este acuerdo, el estado mexicano debe asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes culturales, las tradiciones y formas de organización social con el fin de ampliar su acceso a la ciencia, a la tecnología y a una educación profesional que mejore sus perspectivas de desarrollo elevando la capacidad de gestión y organización de las comunidades.

El ingreso a los pueblos indígenas zapatistas fue complicado puesto que los visitantes extranjeros tienen que tramitar ante la Junta de Buen Gobierno (JBG) y las Juntas Municipales los permisos respectivos para permanecer en dichos lugares. Es imposible circular libremente por la zona zapatista sin reportarse en los «Caracoles» o ante las JBG: si una persona extranjera llega sin autorización a una comunidad indígena el encargado del pueblo puede impedir que este se quede. Las JBG están formadas por indígenas simpatizantes del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) que se desplazan desde sus comunidades a los «Caracoles» para cumplir con el trabajo comunitario que consiste en atender a las personas que visitan los pueblos zapatistas, repartir impuestos y allanar conflictos. Los turnos se cambian cada 15 días, máximo 1 mes. Existen 5 Juntas de Buen Gobierno con sede en los Caracoles, ubicadas en donde antes existían las «Aguascalientes», que eran los lugares de encuentro de la «sociedad civil» con los zapatistas (La Realidad, Roberto Barrios, La Garrucha, Oventik, Morelia). Se percibe el ambiente de desconfianza en algunas comunidades zapatistas. La desconfianza aumenta si además de querer visitarlos uno quiere saber acerca de sus proyectos o peor adelantar una investigación. Los «Caracoles» son muy visitados por extranjeros simpatizantes del EZLN, turistas curiosos y también por infiltrados del gobierno según afirmaban los indígenas. En varias comunidades zapatistas se reciben muy bien a los extranjeros especialmente si

son americanos o europeos, pues estos pueden ofrecer buenas donaciones económicas a sus proyectos. En uno de los Caracoles que visité para pedir una cita con la JBG nos mantuvieron aislados a los visitantes latinos de los europeos y norteamericanos. En el ámbito educativo se muestra un gran recelo tanto por parte de los cargos directivos de las escuelas institucionales como por parte de los coordinadores educativos de algunas escuelas autónomas zapatistas. En varias ocasiones me sentí desconcertada frente a las preguntas y respuestas de algunos profesores e instituciones ante mi trabajo de investigación. Las preguntas más importantes que me hicieron en algunas de las instituciones educativas fueron: «¿Qué les iba dar a cambio por dejarme realizar las visitas?» y «¿Qué haría con los resultados del trabajo?» Así no sea explícito en la comunicación, los integrantes de las instituciones educativas esperan que uno como extranjero y como investigador realice alguna donación de tipo económico. Algunas personas llegaron a pedirme directamente dinero para realizar una entrevista o visitar la escuela. Pienso que esta actitud es consecuencia del tipo de relaciones que se han establecido con las instituciones que trabajan con el estado, engendrando una tendencia a estereotipar al extranjero como el «gringo» con dinero, que habla poco español y tiene escaso conocimiento de la situación social. En diversos proyectos que se publicitan por Internet algunas ONG´s como la organización VIVE MEXICO ofrecen la posibilidad de trabajar en unas comunidades indígenas mayas, muchos jóvenes (en su mayoría europeos y norteamericanos) pagan alrededor de 300 euros para hospedaje y comida de 15 días en una comunidad. Los participantes en estos proyectos sociales casi nunca tienen un trato directo con los indígenas de las comunidades, en la mayoría de casos no hablan el español y menos una lengua indígena. Es así como estas ONG´s son el puente entre los extranjeros y los indígenas, pero en ocasiones a la hora de plantear sus proyectos no consultan, ni vinculan a las mismas comunidades indígenas. Este tipo de programas son como una especie de «vacaciones alternativas», es decir, dan la posibilidad a algunos jóvenes europeos y americanos de visitar un lugar exótico con poco dinero. La actitud de estos visitantes puede ser muy positiva hacia los indígenas, pero no trasciende lo de ser un simple periodo de vacaciones.

En la ciudad de San Cristóbal de las Casas con los alumnos del albergue Xicotencatl (185 alumnos) trabajé con algunas cartillas y libros que encontré en lengua indígena. Para mi sorpresa la mayoría de los alumnos desconocían la existencia de estos materiales de literatura en lenguas indígenas tsotsil, tseltal, ch'ol etc. Los profesores trabajan exclusivamente con los libros que les envía la Secretaría de Educación Pública (SEP). En San Cristóbal de las Casas algunas instituciones indígenas como el CELALI (Centro de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas) y Sna Tz'ibajom (Casa del escritor) han editado libros de texto en las lenguas tsotsil, tseltal, chol, tojolabal y zoque. Los pocos materiales que se han realizado en lengua indígena son de poesía o cuentos tradicionales de diferentes comunidades. Algunos de estos materiales se encuentran en las librerías de la ciudad pero son muy costosos para que un niño indígena del albergue o de cualquier escuela pueda adquirirlos. En el albergue y en la escuela de la colonia 5 de Marzo no había materiales para la enseñanza de las lenguas indígenas, como tampoco en las escuelas autónomas zapatistas. Los libros de literatura en lenguas indígenas que se están vendiendo están dirigidos a indígenas alfabetizados en su lengua materna y no todos los indígenas tienen ese privilegio. Prevalece la oralidad en casi todas las comunidades, de hecho solo se encuentran materiales escritos en tsotsil, tseltal, tojolabal, zoque. El costo de un curso de tsotsil vale 300 pesos mexicanos (25 euros aproximadamente) por trimestre en el CELALI que es una entidad pública que financia el estado. La Casa del Árbol es una escuela privada de idiomas que pertenece a una señora argentina y a un joven francés: allí una clase de una hora vale 60 pesos mexicanos (5 euros). Este precio, aunque parezca irrisorio en Europa, es un lujo que sólo se pueden dar los jóvenes extranjeros en Chiapas. La economía de los indígenas es precaria, en la mayoría de las escuelas visitadas muchos niños no reúne lo necesario para un cuaderno y un lápiz. Sin embargo, hay talleres de alfabetización en el idioma materno en las Casas de la cultura de algunos municipios como Zinacantán, Oxchuc y otros. Estos talleres están organizados por el CELALI y Sna Ts'ibajom y son gratuitos, pero tienen lugar por lo general en el área rural. En la ciudad misma no se da este tipo de talleres.

La distribución de las escuelas en el área rural es deficiente mientras tiende a centralizarse en las ciudades y sus cercanías. Algunas de estas nuevas escuelas bilingües no tienen las condiciones materiales para brindarles a los niños un estímulo necesario para el aprendizaje. La SEP ha intentado brindar una mayor atención en muchas poblaciones indígenas pero, pese a que se ha logrado la cobertura de los puestos, esto no ha significado que los alumnos tengan un mejor nivel de aprendizaje. Algunos de los profesores indígenas solo cuentan con la secundaria, pues la SEP los ha nombrado sin exigirles una debida formación académica. La idea es que ellos vayan formándose profesionalmente mientras están dando sus clases. Desde diversas organizaciones e instituciones mexicanas y más recientemente Ong's internacionales se han desarrollado proyectos y propuestas para resolver el problema de la educación indígena bilingüe. La mayoría de los proyectos lo hacen de manera aislada, sin coordinación y con poca comunicación entre las respectivas instituciones, siendo su impacto muy superficial en un problema que lleva años y me atrevería a decir por las fuentes consultadas siglos de existencia. El atraso de la educación para la población indígena en Chiapas no se presenta de forma aislada sino que sigue siendo parte de toda la situación extrema de marginación social, económica y cultural en que han permanecido por siglos los grupos indígenas en México.

Si algo ha caracterizado a la educación indígena en Chiapas en los últimos diez años, ha sido su gran dinamismo, complejidad y contradicción. La aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (E.Z.L.N.) aquel primero de enero de 1994 y su inclusión de la educación como una de sus principales demandas terminó con la inercia que se arrastraba desde años atrás en materia de educación indígena y destapó una caja de Pandora que ha generado la proliferación de todo tipo de acciones y ha evidenciado la complejidad y las contradicciones del campo educativo (...) El levantamiento armado del EZLN sacudió a la sociedad mexicana en todos sus ámbitos; mostró al mundo las condiciones de marginalidad en que sobreviven millones de indígenas, cuando el grupo de tecnócratas en el poder festejaban el ingreso de México al grupo selecto de los países «desarrollados»; y abrió canales de expresión para las mas diversas reivindicaciones de los grupos sociales subalternos, principalmente indígenas Narváez (2005:3).

Después del levantamiento zapatista, el EZLN convocó a todos los maestros indígenas para que se sumaran al proyecto de la educación autónoma, pero no se presentó nadie, pues no podía ser una labor remunerada. La propuesta que ha tomado el EZLN es garantizarles a los promotores educativos por lo menos la comida y ayudarles en el trabajo de la milpa familiar. Sin embargo sigue siendo mínimo el número de promotores que cubren la labor de enseñanza en las comunidades. En varias comunidades ya no existe ni el profesor institucional ni el promotor comunitario. Por esta causa muchas familias se han retirado del zapatismo, pues ellos quieren que sus hijos tengan la oportunidad de estudiar. Por ello han preferido desertar de la educación autónoma zapatista para retomar nuevamente la institucional. Cabe destacar que el gobierno desde el levantamiento zapatista impulsó una serie de programas de carácter asistencialista para quitar adeptos al movimiento zapatista. «La mexicanización de los indios se justifica con el nombre de integración o unificación del país, puesto que los aculturadores dan por sentado que el atraso de México se debe a la diversidad étnica que (para el espíritu de esas personas) es sinónimo de etnicidad indígena. De allí que aculturación no signifique otra cosa que integración de los indios al resto de la nación» Arias (1975: 84).

1.4 Conclusiones

El gobierno mexicano ha incrementado el número de profesores para algunas escuelas indígenas en el estado de Chiapas, pero ha descuidado de manera importante la calidad de la educación, puesto que bajo la idea de ampliar la cobertura educativa a más comunidades indígenas se nombraron una serie de maestros indígenas con una baja formación académica. El hecho de que el gobierno mexicano nombrara algunos indígenas como profesores nada tiene que ver con el buen nivel de la educación bilingüe. Actualmente, se pueden observar resultados muy diferentes a los objetivos que se plantearon en forma oficial para el desarrollo integral de las comunidades. Tenemos que reconocer la buena intención del

gobierno al nombrar a estos indígenas como profesores, pero esto no significa que la educación bilingüe fuera a mejorar su nivel automáticamente por estos nombramientos.

Los alumnos evaluados en el transcurso de la investigación de las escuelas tanto institucionales como zapatistas tienen un nivel muy bajo en lecto-escritura del español. También se observó un importante atraso en el aprendizaje de su lengua materna. En algunas comunidades zapatistas que visité a los padres no les interesaba que sus hijos aprendieran la lengua indígena: ellos preferían que sus hijos perfeccionaran el español. Paradójicamente algunos de los niños de las comunidades indígenas pedían a los campamentistas extranjeros que les enseñaran inglés. Esta oposición que se presenta acerca del valor del aprendizaje de diferentes lenguas tiene que ver por lo general con los valores sociales que se les asignan. En la sociedad actual para los jóvenes indígenas el español tiene un valor especial para conseguir trabajo y seguir estudiando; sin embargo, debido al flujo migratorio hacia Estados Unidos, el inglés también se vuelve importante para ellos. En ocasiones los padres indígenas jóvenes ya no enseñan la lengua indígena a sus hijos.

La aplicación estricta de normas que caracteriza los sistemas educativos tanto «institucionales» como «zapatistas» supedita a los demás actores a la autoridad pedagógica, por lo cual participan de una manera muy limitada en el proceso educativo. Cada sujeto desempeña un rol fijo dentro de la organización jerárquica interna de la escuela. En ambos sistemas educativos el alumno es el último en la escala jerárquica. «El maestro es quién educa, sabe, piensa, habla, disciplina, actúa, manda y enseña. Los alumnos en cambio son los educandos, no saben, no piensan, no hablan, son disciplinados, no actúan, se adaptan, se acomodan a los contenidos escolares, son objetos, son sujetos pasivos» Sánchez y Ruiz, (2004).

Dentro de la organización jerárquica de la escuela el cargo de director es muy importante, ya que todas las decisiones que se toman en nombre de la institución tienen que pasar por su aprobación. Los demás empleados de la institución no pueden tomar una decisión autónoma. Por lo general en el caso de los profesores se les permite poca independencia; más bien se espera de ellos que se adapten por sí mismos a las decisiones

que otros han tomado en lo que respecta al contenido de su trabajo. Las escuelas autónomas zapatistas funcionan de forma similar, pues toda decisión por pequeña que sea tiene que pasar primero por los coordinadores educativos. Los promotores que se encuentran un poco más abajo en el orden jerárquico no pueden tomar ninguna decisión en la escuela sin la aprobación de los coordinadores. El sistema zapatista, pese a su crítica de las formas burocráticas institucionales del gobierno mexicano, ha retomado la misma forma de administración.

En Chiapas las clases de secundaria tienen lugar en español y esta circunstancia es un considerable filtro para que muchos jóvenes indígenas no continúen con sus estudios pues, a pesar de estar 6 años en la primaria, muchos ingresan a la secundaria de 16-17 años sin saber leer ni escribir. El aprendizaje de la lengua indígena se produce por vía oral y se trasmite en el contacto social que tiene el niño con sus padres y la comunidad. Pero la insistencia de los maestros en el aprendizaje del español hace que los niños poco a poco vayan desplazando su lengua indígena para hablar el español. En el caso del albergue, cómo los niños ya no viven en sus comunidades, se produce un mayor desarraigo y un menor uso de sus lenguas indígenas. Algunas características generales que se observaron son:

- Incoherencia entre lo que les enseñan en la escuela y los intereses, necesidades y vivencias de los niños indígenas.
- Deficiencia en la distribución y aplicación de materiales didácticos en lenguas indígenas y propuestas pedagógicas para su uso.
- Maestros indígenas que usan el español para la enseñanza a los niños indígenas.
- El escaso impulso a la lecto-escritura en lenguas indígenas.

La escuela institucional no ha sido capaz de resolver de manera satisfactoria la inclusión de las lenguas indígenas en sus contenidos educativos. Un modelo de educación bilingüe debería implicar enseñar no sólo el español sino también la lengua materna de los niños, puesto que la participación e interpretación adecuada de su lengua forma parte importante de la relación que entablará con la comunidad a la que pertenece.

En la escuela autónoma zapatista se han realizado algunos esfuerzos para el rescate de las lenguas indígenas, pero ha sido difícil por falta de medios económicos y técnicos para crear y producir los materiales. El problema de la no inclusión del mundo indígena en los sistemas educativos hace que las desigualdades sociales que han vivido los indígenas en las distintas etapas de la historia de la educación en México se mantengan vigentes hasta hoy en día.

Al Estado no le ha interesado la preservación de las culturas indígenas, la pervivencia actual de estas es más el resultado de las luchas políticas de algunas organizaciones indígenas y especialmente la resistencia étnica que una acción eficaz del Estado por resolver los problemas sociales que estas enfrentan; por lo regular el Estado trata de resolver los problemas sociales de los indígenas con políticas integracionistas. Lara (2002:166).

Los discursos que circulan en una comunidad dada reproducen las relaciones sociales y la sociedad en si misma. Es por esto que la educación bilingüe debe por lo menos intentar incorporar a los niños en la comunidad lingüística en la que participan y otorgarles las herramientas de pertenencia. La autoridad pedagógica institucional como la escuela autónoma zapatista tiene que reflexionar acerca de las funciones de los sistemas educativos bilingües-biculturales, puesto que la escuela como institución social debe cumplir con la función de introducir a los niños y adultos en una experiencia cultural y lingüística distinta sin alejarlos de sus propias culturas. La mayoría de jóvenes indígenas ya no quieren quedarse en sus comunidades de origen porque la situación económica los presiona a salir para buscar empleo: en este sentido el aprendizaje del español con fines instrumentales les garantiza poderse mover mejor en las ciudades.

A pesar de que la escuela ESRAZ de Oventik impulsa la práctica de las lenguas indígenas, tampoco tiene una propuesta de materiales para su enseñanza. Los materiales que usan los promotores zapatistas (tanto allá como en el Caracol de La Garrucha) son en su gran mayoría libros en español, en muchas ocasiones de un nivel muy técnico debido a que se trata de donaciones de simpatizantes extranjeros. La educación autóno-

ma no supe todas las necesidades de las comunidades indígenas, puesto que no poseen la infraestructura ni los recursos económicos para garantizar la cobertura de la educación de los niños. En ocasiones los alumnos no cuentan con lo mínimo, un cuaderno o lápiz para tomar su clase. En el albergue Xicoténcatl la información que se obtuvo por medio de encuestas que se aplicaron a los maestros y alumnos arrojan una serie de elementos generales como los siguientes:

- Los textos que envía la SEP no se adecuan a las necesidades de los niños (descontextualización del conocimiento que se imparte).
- Escasos materiales educativos en las lenguas indígenas que hablan los niños.
- Se destaca el estímulo de los profesores para que los niños participen en actividades como música, tejido, deporte.
- Las áreas de trabajo que presentan mayor problema a los niños son el aprendizaje del español y las matemáticas.
- Hay niños que extrañan mucho a sus padres y no se acostumbran a vivir en el albergue.
- El desinterés de los padres por sus hijos y por la educación que se les imparte en el albergue.
- La escasa asistencia de los padres al albergue para saber qué está pasando con sus hijos. Usualmente en período de vacaciones escolares muchos niños viajan a sus comunidades para reunirse con sus padres. Sin embargo hay padres que no tienen dinero para enviarles a los niños para que se desplacen, así que tienen que quedarse solos en el albergue pues todo el personal del albergue está en vacaciones.
- Muchos padres guardan la esperanza que sus hijos aprendan el español y tengan un mejor futuro que el que ellos han tenido.

En los Caracoles zapatistas visitados (La Realidad, Roberto Barrios, La Garrucha y Oventik) se puede afirmar que la educación zapatista es todavía muy precaria, pues los promotores son escasos y no tienen un nivel muy alto para cubrir la enseñanza de los alumnos. Pero no hay que desconocer que la dinámica que impulsó el levantamiento del EZLN en 1994 fue un fenómeno positivo que despertó en muchos indígenas un

orgullo por su identidad, que les sirvió para no sentirse tan despreciados por los caxlanes o mestizos. Muchos indígenas se animaron a seguir adelante con sus estudios y proyectos culturales que ya venían adelantando pero sin ningún reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, J. (1975) *El mundo numinoso de los mayas estructura y cambios contemporáneos*. Estado de Chiapas: Secretaria de Educación Pública.
- Aguirre Batazan, A. (1997) (1995) *Etnografía metodológica cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Grupo editor Alfaomega.
- Aguirre, Beltrán G. (1953) *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria.
- _____ (1957) *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- _____ (1992) *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1975) *Etnocidio en México: una denuncia irresponsable*, en obra polémica, México: SEP-INACH
- _____ y Rojas, Román (1976) *Indigenismo en acción*. México: Instituto Nacional Indigenistas y Secretaria de Educación Pública.
- Althusser, L. (1989) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado en: La filosofía como arma de revolución*. México: Siglo XXI.
- Amadio, M. (1990) *Dos decenios de educación bilingüe en América Latina (1970-1990)* en Perspectivas, Revista trimestral de educación, Vol. XX, n° 3
- Apocada, González E. (2000) *Escolarización y Etnicidad Reinventada: Un bachillerato en Santa María Tlahuitotepc Mixe*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Chiapas: CIESAS.
- Apel, R. y Muzken, F. (1996) *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- Betel, Busquets, M. (2000) *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós
- Benedict, A. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen de la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bordieu, P. (1993) «Los poderes y su reproducción». En Velasco H. M.; Gacriá Castaño.

- F. J; Díaz de Rada, A. (eds) *Lecturas de Antropología para Educadores*, Madrid: Trotta, 389-429
- Bourdieu, P. (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- _____. (1996) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara
- _____. (1997) *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- Bolom, Huacash, M. (2004) *Problemas que afectan el proceso de adquisición de la lecto escritura en español de los alumnos de segundo grado de educación primaria en la escuela «Hermenegildo Galeana» de Tentic, Chamula, Chiapas*. Facultad de Humanidades. Tesis para obtener el grado en la Maestría en Educación Indígena. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Bonfil, Batalla, G. (1990) *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo S.A.
- _____. (1988) *Identidad étnica y movimientos indios en América Latina* en Contreras, J. (comp), *Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid: Editorial Revolución
- Bullivant, B. (1994). *Cultura: Its Nature and Meaning for educators*. Massachussets: Second Edition.
- Canclini, García, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós.
- Buxo, M. J (1975) *Antropología del bilingüismo, multilingüismo y variantes de un código*. Tesis de Doctorado. Universidad de Barcelona.
- _____. (1979) *Aculturación, bilingüismo y cognición en chinchoero Cuzco*. Universidad de Barcelona. *Revista de Antropología Étnica*, 8: 51-67.
- Castell, M. (1994). *Nuevas perspectivas críticas de la educación*. España: Paidós.
- Colectivo de educación (2004). *La autonomía municipal: Un proyecto democrático zapatista*. Material Formativo de apoyo a la consulta. Chiapas: SEPA/ FOCA
- Contreras, J. (1987). *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Editorial Revolución,

- Comas, J. (1964). *La antropología social aplicada en México*. Trayectoria y Antología. México: Instituto Nacional Indigenista
- Chapela, Luz, M. (1999) *La casa de todas las voces. Testimonios de quienes cuando fueron niñas y niños vivieron en un albergue indígena*. Guadalajara México: Instituto Nacional Indigenista.
- Devalle, S. (1989) *La diversidad prohibida. Resistencia, etnia y poder de Estado*. México: El colegio de México
- Dietz, G. (2003) *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada-CIESAS
- Dumont, L. (1974) *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.
- Elliot, J. (1993) *El cambio educativo desde la investigación-acción*. Madrid: Morata.
- Fals Borda, O. (1998) *Participación popular. Retos del futuro*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fernández, Saldaña, M. (1994) *Pueblos indígenas de México. Tzotziles y Tzeltales*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Freedzon, González, M. y Pérez, E. (1997) *Modernización educativa y educación Bilingüe, Bicultural. Reforma nacional en los Altos de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas. México: CESMECA/UNICACH.
- Freire, P. (1986) (1970) *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Siglo XXI.
- _____ (1990) *La naturaleza política de la educación*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1999) *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- Garcés, L. (1997) *Educación intercultural Bilingüe* Revista Universidad Politécnica Salesiana. Programa Académico Cotopaxi. Año 1 No 2 PAC/UPS/SEIC.
- Guerrero, F (1979) *La cuestión indígena y el indigenismo en Indigenismo, Modernización y marginalidad*. México: Juan Pablos.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Gómez, Sánchez, J (1998) *Sociedad y Educación*. México: Gobierno del Estado de Chiapas y las Artes de Chiapas.

- Gómez, López, J y Núñez Hernández, H (2003). *Pensamiento y Palabra snopbenal k'op a' yej* Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA
- Guilles, F. (1990) *La tarea de Formarse*. Ecuador: Paidos
- Juliano, D. (1993) *Educación Intercultural*, Madrid: EUDEMA
- King, L y Schielmann, S (2004). El reto de la educación indígena: experiencias y perspectivas. Francia: UNESCO.
- Köhler, U. (1975) *Cambio Cultural dirigido en los altos de Chiapas. Un estudio sobre Antropología Social aplicada*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaria de Educación Pública.
- Kymlicka, H. (1996) *La ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidos.
- Lara, Gómez, H. (2002) *Educación, Identidad y género en San Andrés Sakanch'en Larrainzar Chiapas*. San Cristóbal de las Casas México: UNACH.
- De La Fuente, J. (1964) *Educación, antropología, desarrollo de la comunidad*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Lloyd, H. (1951) *Las misiones culturales mexicanas y su programa*. París: UNESCO
- Malinowsky, B. (1975) *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Marston, A. (1997) *La nueva Educación: community based education and school gardens in Chiapas*. México: Thesis By Ama Marston.
- Melville, H. (1948) *El hombre y sus obras. La ciencia de la Antropología Cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mead, M. (1962) *Educación y Cultura*. Buenos Aires: Paidos.
- Méndez, Pacheco, T. (1995) *La demanda educativa en el estado de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Modiano, N. (1974) *La educación indígena en los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaria de Educación Pública.

- Mora, J. (1963) *Obras sueltas*. México: Porrúa.
- Muñoz, Cruz, H. (2004) «Chiapas en la resistencia», En revista *Rebeldía* no 24, Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- Narváez, Gutiérrez, R. (2005) *Escuela y Zapatismo entre los Tzotziles entre la asimilación y la resistencia*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Chiapas: CIESAS
- Not, L. (1994) *Las pedagogías del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ogbu, J (1999) *Etnografía Escolar. Una aproximación múltiple*. En Velasco, Honorio; García Castaño F, Díaz de Rada, A. (eds) *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Trotta, 145- 174
- Orozco, D y Valdez, R. (1997) *Formación y práctica docente en el medio rural*. México: Plaza y Valdes.
- Peña, G. (1996) *Nacionales y Extranjeros en la Historia de la Antropología mexicana* En Mechtild, R. (comp) *La historia de la antropología en México: fuentes y transmisión*. México: Plaza y Valdes/UIA/INI. PICON, C. (1993) primer semestre. *La cuestión de la educación indígena centroamericana*. México: La Piragua No 6.
- Pineda, L. (1993) *Caciques Culturales*. Puebla México: Altres Costa Amic.
- Poo Hess, T. (2004) *El proceso de profesionalización de los maestros Bilingües en la Universidad Pedagógica Nacional*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas, México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Prichard, E. (1973) *Ensayos de Antropología Social*. México: Siglo XXI.
- Ramírez, Rincón, C. (2000) *Naturaleza política de la modernización de la educación básica. Realidades y Desafíos*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Ruíz, L y Sánchez, F (2004) *Esbozo histórico de la formación profesional de los profesores indígenas en México*. *Nuestra Sabiduría*.6 (2): 21-34.

- Roblero, Hernández, G. (1995) *Los Tzotziles y Tzeltales en Etnografía de los pueblos indígenas de México: Región Sureste*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Roque, Ludojosky, L. (1990) *Antropología. Educación permanente del hombre*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Sáñez, M. (1970) *Antología*. México: Oasis.
- Sacristán Gimeno, J y Gómez, Pérez, A. (1992) *Comprender y transformar la enseñanza*. Madrid: Morata.
- Safa, P. (1992) *¿Por qué enviamos a nuestros hijos a la escuela?* México: Grijalbo.
- SEP (1997) *Chiapas. Historia y Geografía. Tercer Grado*, México: Secretaría de Educación Pública.
- Scalon, P y Merlin, Lezama, J. (1986) *México pluricultural*. México: Dirección General de Educación Indígena y SEP.
- Sarre, Latapí, P. (1998) *Un siglo de educación en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Secretaría de Educació, (1999) *La educación bilingüe- bicultural en los Altos de Chiapas. Una evaluación*. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.
- Spinder, George, D (1993) «*La transmisión de la cultura*» En Velasco H. M.; García Castaño, F. J; Díaz de Rada, A. (eds) *Lecturas de Antropología para Educadores*, Madrid: Trotta, 205-241
- Taylor, CH. (1993) *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trujillo, León, A. (1999) *Comunidad y Educación Bilingüe Intercultural en Chiapas*. México Tuxtla Gutiérrez: Coneculta y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Vargas, M. (1994) *Educación e Ideología. Constitución de una categoría de intermedios en la comunicación interactiva. El caso de los maestros bilingües Tarascos*. México: CIESAS.
- Veerkamp, V. (1977) *La educación en las memorias e informes oficiales de los gobier-*

nos estatales (siglos XIX y XX): Chiapas, Jalisco, México, Querétaro, y Sonora. Centro de Investigaciones superiores del INAH. México: La Casa Chata.

Velasco, H y Rada de Díaz, A. (2003) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela.* Madrid: Editorial Trotta, Tercera Edición.

Velázquez, González, L y Campos González, O. (1990) *Ideología y Educación Indígena una perspectiva pedagógica.* Tesis Licenciatura en Pedagogía. Universidad Nacional Autónoma de México.

Viqueira, J. y Ruz, M. (1998) *Chiapas: los rumbos de la otra historia.* México: CEM, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.

Von Gleichi, U. (1989) *Educación Primaria Bilingüe Intercultural en América Latina,* República Federal Alemana: Eschborn.

Wulf, C. (2004) *Introducción a la antropología de la educación.* España: Idea Books S.A



UNA HISTORIA DE PASTORAS TZOTZILES Y OVEJAS ANTIGUAS

Raúl Perezgrovas Garza¹

La idea central de este trabajo es presentar en forma sucinta una relatoría de la evolución que ha mostrado en los últimos 30 años el ganado lanar de Chiapas, pero no de su evolución biológica sino de su paso de simple oveja criolla a una raza local mexicana con reconocimiento internacional, siendo en la actualidad la primera raza local chiapaneca que es incluida en los catálogos especializados. Igualmente se hace énfasis en los procesos metodológicos que orientaron no sólo la caracterización zootécnica de la raza, sino también el estudio etno-zootécnico del sistema tradicional de manejo diseñado a lo largo de varios siglos por las pastoras tzotziles. En este artículo se pone en evidencia, por un lado, el importante papel que han jugado las mujeres indígenas que viven en las montañas de Chiapas en el rescate y la conservación de un ganado lanar cuyas características lo convierten en una de las razas más antiguas de México. Por otra parte, a lo largo del artículo se pone de manifiesto la participación directa de pastoras y artesanas tzotziles como parte del grupo de trabajo del programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas, al establecer los criterios de selección y por su labor como expertas en calidad de lana.

Además de lo anterior, se lanza una iniciativa para utilizar esta metodología con el objeto de comenzar el registro y la caracterización de otras razas locales de animales domésticos a nivel regional, nacional o continental, lo cual se convierte en una necesidad ante el avance de los sistemas globalizados de producción pecuaria que están deteriorando la rica diversidad que representan las razas autóctonas de animales domésticos en Iberoamérica.

¹ Investigador del Instituto de Estudios Indígenas-UNACH. rgrovas@unach.mx

Antecedentes

El panorama de la cría de ovinos en México ha cambiado de manera radical en los últimos 30 años, principalmente por la pérdida irreversible de los recursos genéticos criollos otrora abundantes, pero también por la falta de competitividad en la producción de ganado y de fibra ante los sistemas intensivos aplicados en los países del Norte, los cuales utilizan alimentos genéticamente modificados y que –indebidamente– gozan de amplios subsidios, por demás vedados por las actuales políticas neoliberales. A la problemática anterior se suma el creciente aumento en la cantidad de animales en pie, carnes refrigeradas y lana sucia que se importan desde países que incluso gozan de concesiones arancelarias para ello, lo que ha significado un obstáculo insalvable para los ovinocultores comerciales del País.

En la década de 1970, existían en México más de 6 millones de cabezas de ganado lanar, y el 90 % de ellas correspondía al llamado ‘ovino criollo’, que constituía un mosaico genético muy heterogéneo, poco estudiado y menos aún valorado de forma apropiada. En contraste, en el año 2005 el catálogo de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) incluyó para México 26 razas de ovinos, de las cuales apenas 6 corresponden a grupos genéticos autóctonos de los anteriormente llamados criollos.² En dicho inventario predominan las razas denominadas ‘transfronterizas’, es decir, aquellas que tienen un carácter internacional y que se les encuentra en varios países, si bien tienen un origen muy definido, como por ejemplo las razas inglesas Suffolk y Hampshire, o la Merino española, que tienen amplia dispersión a nivel mundial. Por otro lado, la Asociación Mexicana de Criadores de Ovinos (AMCO), que es el organismo civil que lleva el registro de las razas ovinas a nivel nacional, reconoce en su último comunicado 13 razas de borregos, de las cuales sólo una, el ‘Pelibuey’, podría considerarse autóctona.³

² <http://dad.fao.org/es/home.htm>
(consultado el 14 de septiembre de 2006)

³ http://www.asmexcriadoresdeovinos.org/razas_ovinas/index.html
(consultado el 14 de septiembre de 2006).

Ante este panorama globalizado, por llamarle de alguna manera, cabe resaltar la situación del 'borrego Chiapas', actualmente en el registro de la FAO de razas ovinas mexicanas, que no únicamente logró sobrevivir resistiendo el embate de la tecnocracia, sino que se ha desarrollado hasta ser un modelo a seguir para otras razas locales en México. En el pasado reciente de Chiapas y en el marco de los programas de asistencia técnica aplicados desde mediados del siglo XX, las instancias agropecuarias de los gobiernos federal y estatal trataron durante varios años de 'mejorar' el ganado lanar criollo de las montañas de Chiapas a través de cruzamientos con razas especializadas, lo que en realidad fueron intentos conscientes por desaparecer al que consideraban un ganado 'pequeño e improductivo'. Este esquema técnico fue aplicado en muchas partes del País, y fue el causante de la desaparición –por desgracia irreversible– de una gran variedad de razas locales de ganado lanar. En Chiapas, sin embargo, las razas exóticas nunca prosperaron y terminaban muriendo por la falta de adaptación al medio, a la accidentada orografía y a las características del régimen alimenticio local, el cual se caracteriza por una marcada estacionalidad asociada al régimen pluvial.

Cabe ahora destacar el trabajo de las pastoras indígenas de las montañas de Chiapas, quienes históricamente se habían encargado de rescatar el ganado lanar que los sistemas pastoriles españoles no pudieron mantener con vida, y que al paso de los siglos diseñaron prácticas de manejo apropiadas no sólo para preservar esta especie, sino para hacerla productiva en términos económicos, incluso sin considerar todos aquellos elementos culturales y sociales que pueden ayudar a explicar el fenómeno biológico y zootécnico.

En este artículo se presenta una breve relatoría de esta historia de ganado lanar antiguo y de mujeres pastoras, que pueda servir como guía para que las razas locales de ovinos y de otras especies inicien su camino hacia el reconocimiento regional, nacional e internacional que merecen no únicamente por ser representantes de una diversidad biológica amenazada, sino porque constituyen una parte significativa de la cultura de los pueblos.

La oveja criolla de Chiapas

Tiempo atrás, para quien viajaba por caminos sinuosos hacia las montañas del centro de Chiapas, el paisaje de bosques de pinos y encinos siempre se completaba con los pequeños rebaños de ovejas de distintos colores, cada uno al cuidado de una mujer indígena vistiendo ropa de lana. Curiosamente, la cantidad de estas ovejas nunca ha sido el problema: el borrego Chiapas no es todavía una raza en peligro de extinción, al menos en términos cuantitativos. Las cifras oficiales varían mucho, pero de manera un tanto conservadora se puede hablar de al menos unas 125,000 cabezas, en su mayoría ubicadas en la región de Los Altos y mantenidas en rebaños de apenas 10 animales por familia en promedio.

Los funcionarios del sector agropecuario pensaban en la década de 1970 –y por desdicha aún lo siguen haciendo– que lo más conveniente sería ir absorbiendo estos animales flacos e improductivos con una raza de gran producción de lana. Este es un esquema técnico que había funcionado con gran éxito en otras partes de México, y que al paso de los años había introducido razas exóticas de alta especialización donde antes sólo existían ovinos ‘criollos’. Y así desfilaron en Chiapas los Rambouillet, los Columbia, los Romney Marsh, los Suffolk, y todos tuvieron el mismo fin: murieron antes de poder dejar descendencia.

Los funcionarios siempre echaron la culpa a los indígenas y les tacharon de ser poco agradecidos con las bondades de los programas oficiales de fomento ganadero. Sin embargo, la historia nos ha enseñado que fueron estos tecnócratas quienes no pudieron apreciar la realidad: animales que no se adecuaban al régimen forrajero local, que carecían de sistemas inmunológicos para defenderse de las infestaciones parasitarias y que, aun cuando superaran lo anterior, no producían el tipo de lana y la variedad de colores de vellón que las tejedoras indígenas demandaban. Además, a las mujeres no les gustaba la falta de personalidad de esos ‘borregos mexicanos’, los que siempre fueron diferentes a los suyos, los borregos verdaderos, los *batsi chijetik*.

Desgraciadamente, a las instancias de gobierno no les complacía trabajar con estos borregos ‘corrientes’ y siempre se opusieron a cualquier intento por estudiarlos y promoverlos, por lo que su opción era hacerlo

con material genético traído desde afuera, siguiendo modelos técnicos también de procedencia extranjera. Esto no dejaba de ser contradictorio en aquellos momentos en que el inventario nacional incluía arriba de 6 millones de ovejas, de las cuales el 90 % pertenecía a este grupo heterogéneo de los llamados ovinos 'corrientes' o criollos.

Caracterización del ganado lanar de Chiapas

Es a principios de la década de 1980 cuando surge con claridad la idea de ya no trabajar 'en contra' de los borregos criollos, sino 'con' ellos. Se planteaba en 1984 que

...ha sido notoria la falta de información **real** sobre las características propias de este ovino. **No será posible mejorarlo si no se le conoce**, si no existe un 'registro basal' con el cual comparar cualquier intento de mejoramiento productivo, ya sea por selección, por introducción de sementales mejorados o por modificaciones al esquema tradicional de manejo. (Perezgrovas y Pedraza, 1984; las negritas son del original)

En ese trabajo pionero publicado por la Universidad Autónoma de Chiapas se reportaron los primeros estudios de caracterización del que, desde ese momento, se conoció en los círculos académicos como el 'borrego Chiapas'. Y así se establecieron los parámetros de desarrollo corporal, la producción de lana y las características fenotípicas, pero también de manera muy significativa comenzó el análisis de «la influencia socioeconómica que este animal representa para la familia y la comunidad indígena de Los Altos de Chiapas». La combinación de los estudios puramente zootécnicos con los socioeconómicos fue uno de los elementos distintivos del grupo de investigación que enfocaba su trabajo en el borrego Chiapas, y que a la postre derivó en el establecimiento y el desarrollo en México de nuevas disciplinas científicas: la etnoveterinaria y la etnozootecnia.

A los estudios del desarrollo corporal siguieron otros sobre aspectos de salud, de reproducción, de producción de lana y características de la fibra, de producción de leche y características fisicoquímicas del queso,

de heredabilidad de variables productivas y porcentaje de consanguinidad, hasta los más recientes relacionados con las distancias genéticas que existen entre las tres razas locales de Chiapas, y las que se encuentran entre ellas y algunas otras razas europeas de ganado lanar. La evolución histórica de los estudios de caracterización del borrego Chiapas resulta por demás interesante, porque aparte de mostrar las etapas de un proceso sistemático para conocer a esta raza local, revela la manera como los resultados de un proyecto de caracterización daban pie a uno nuevo, y este a otro más, en lo que a la postre se convirtió en una larga aventura científica que deja al ganado lanar de Chiapas como la raza local mejor caracterizada en México.

Sin ahondar en los números, los cuales pueden consultarse en la abundante literatura generada sobre el borrego Chiapas, puede decirse ahora que esta raza autóctona es la que posee la mayor cantidad de información zootécnica. Si acaso con fines didácticos, en el Cuadro 1 se muestra un resumen de los rubros generales y específicos que se deben considerar como guía en un estudio sistemático emprendido para caracterizar a cualquier raza autóctona de cualquier especie.

Cuadro 1. Elementos básicos para la caracterización de las razas animales autóctonas.

Aspectos generales	Características
Desarrollo corporal	Peso al nacimiento, al destete, etapas de crecimiento
Fenotipos principales	Color de piel y de capa, presencia de cuernos, patrones
Zoometría y morfometría	Mediciones zoométricas y cálculo de índices
Rendimiento productivo	Producción de carne, fibra, leche, huevo, etc.
Salud y enfermedad	Enfermedades en condiciones tradicionales de cría
Reproducción	Etapas fisiológicas, duración, tamaño de la camada, etc.
Alimentación	Recursos regionales, estacionalidad, ganancia de peso
Genética	Heredabilidad, microsátélites, distancias genéticas

Anteriormente se mencionó que el borrego Chiapas es una de las razas de ganado lanar más antiguas de México. Para confirmar esta aseveración sería tal vez necesario hacer un recuento exhaustivo de los ovinos criollos del País y analizar sus características físicas y productivas, lo cual es todavía imposible ante la carencia de dicha información. No obstante, el enunciado se basa en dos premisas fundamentales: primero, la morfología de las razas locales de ganado lanar de Chiapas coincide de manera cabal con la de diversas razas autóctonas que existen en la Península Ibérica y que se sabe por las crónicas coloniales y por los estudios actuales que fueron sus antecesoras directas. Y segundo, el difícil acceso a Chiapas durante la época colonial y buena parte del México contemporáneo ocasionaron un prolongado aislamiento de las poblaciones humanas y animales.

Se ha propuesto que el actual borrego Chiapas deriva del ganado lanar introducido desde Honduras y Guatemala al inicio de la colonización y la catequesis. Apoyando esta hipótesis, los más recientes estudios genéticos entre el borrego Chiapas y otras razas españolas que prosperaron en el centro de México (Merino) demuestran que no se produjeron cruzamientos significativos. Existen en el territorio nacional otras razas locales de ganado lanar que por su apariencia pudieran tener una composición genética semejante a la del borrego Chiapas; entre ellas es posible incluir a la oveja criolla de la sierra de Zongolica (Veracruz), a la de los valles centrales de Oaxaca, a la de la sierra Tarahumara, y a la de las zonas altas del estado de Puebla. De manera interesante, todas estas ovejas son criadas por grupos indígenas, principalmente por mujeres, y tienen una utilidad asociada a la producción de fibra textil. Este simple hecho invita a realizar un acercamiento sistemático a dichos sistemas indígenas de cría animal, para estudiar sus características y analizar las diferencias y semejanzas que existen entre ellos, y tal vez con ello intentar reconstruir un pasaje de la historia.

No obstante su parecido físico y el similar entorno socio-cultural, la oveja de Chiapas es la única que ha mantenido un inventario considerable y de la que más se han estudiado las implicaciones sociales y culturales que tiene sobre los sistemas de vida de quienes la cuidan y la procuran, en este caso las pastoras tzotziles.

Los sistemas tradicionales de cría

La caracterización de los animales autóctonos tiene una gran importancia técnica para generar registros confiables de los patrones fenotípicos o raciales, y es indispensable para efectuar comparaciones con ejemplares de otras razas. Pese a ello, su valor es meramente académico si no se complementa con la caracterización de los sistemas empíricos de cría que han logrado la subsistencia y vida productiva de todos estos animales, que en su gran mayoría forman parte de las estrategias de subsistencia de grupos menos favorecidos como pueden ser los tarahumaras de Chihuahua, los nahuas de Zongolica o los mixtecos de Oaxaca.

En el caso del ganado lanar de Chiapas no se puede separar el animal del entorno socioeconómico y cultural en el cual es criado por pastoras indígenas de la etnia Tzotzil. Históricamente, en el tema del borrego Chiapas el parte aguas fue la caracterización productiva dado que, al no ser animales destinados al consumo porque la religión tzotzil prohíbe el sacrificio de las ovejas, se tenía que estudiar la producción de lana no sólo en sus aspectos zootécnicos sino en su utilización como materia prima textil. Las entrevistas con pastoras y artesanas tzotziles evidenciaron la existencia de información que representaba un mundo nuevo para el veterinario o el zootecnista, y que motivó el análisis desde otras perspectivas científicas y humanísticas.

Es muy probable que el técnico o el científico agropecuario tengan que realizar un entrenamiento específico en metodologías de investigación social, pues tal vez por primera ocasión en su desempeño profesional habrá de acercarse a los dueños de los animales e interactuar con ellos a través de herramientas como la encuesta, la entrevista, el calendario estacional y la observación participante. El estudio del sistema tradicional de cría de ganado lanar de Chiapas demostró que tiene bases científicas sólidas, es decir, que puede ser interpretado a la luz de la ciencia veterinaria y de la zootecnia, y que es eficiente para mantener a las ovejas vivas y para que de ellas se obtengan crías, fibra, abonos, recursos económicos directos y, no menos importante, satisfacción de responsabilidades sociales y culturales.

Igualmente con valor didáctico, en el Cuadro 2 se presenta una relación de los aspectos generales y específicos de los sistemas tradicionales de cría que deben ser considerados al planear su caracterización.

Cuadro 2. Elementos básicos dentro de la caracterización de los sistemas tradicionales de cría animal.

Elementos del sistema	Características específicas
Información general de los dueños	Datos de la unidad de producción
Identificación	Prácticas para reconocer a los animales
Alojamiento	Tipo de instalaciones, quién y con qué se hacen
Manejo cotidiano	Pastoreo, agua, horarios, asignación de tareas
Manejo temporal	Descole, castración, trasquila, etc.
Alimentación	Áreas, horarios, suplementación, estacionalidad
Reproducción	Cubrición y parto, cuidados, selección
Sanidad	Prevención y tratamiento de enfermedades
Comercialización	Compra y venta de animales y subproductos
Aspectos sociales y culturales	Prácticas rituales, herencia, estatus, etc.

Si bien la anterior no constituye una lista exhaustiva, la información incluida en el cuadro antepuesto puede servir como base para el diseño de cuestionarios y guiones de entrevistas para el estudio de los sistemas tradicionales de cría de animales autóctonos. Es recomendable que dichos estudios se lleven a cabo por grupos multidisciplinarios de trabajo, dado que los científicos sociales verán aspectos que pasarán desapercibidos para los técnicos agropecuarios, y viceversa.

El mejoramiento genético

Uno de los aspectos que deben considerarse con detenimiento cuando se estudian las razas de animales autóctonos y los sistemas tradicionales de cría, es la conveniencia de tener como objetivo final el planteamiento

de alternativas para mejorarlos a ambos; de otro modo la caracterización se convertiría en un simple ejercicio académico. En el caso del ganado lanar de Chiapas, ante los fracasos que tuvieron todos los intentos por desaparecerlo a través de cruzamientos, se propuso realizar un programa de mejoramiento genético por selección. De esta manera se preservaría una raza perfectamente adaptada al entorno ambiental, se respetarían las ideologías locales sobre los que son los verdaderos borregos, y se podrían generar animales con mejores rendimientos productivos que transmitirían dichas características a su descendencia.

Se decidió utilizar un esquema de selección en núcleo abierto, que permitiría concentrar en una sola unidad productiva a los animales del grupo élite con las mejores características, a donde de manera regular se estarían llevando animales provenientes de los rebaños de las comunidades indígenas para su evaluación y cruzamiento, y también desde donde se estarían sacando ejemplares de alta producción con rumbo a los rebaños de la comunidad.

Para no hacer la historia larga, el diseño del programa fue más fácil que la implementación, dado que las pastoras Tzotziles no son muy proclives a vender a sus ovejas en edad productiva, en especial si muestran buenas características de lana, pero a fin de cuentas se pudo reunir un grupo de más de 200 ovejas de vientre dentro del rebaño núcleo, las cuales se cruzaban con sementales de excelente producción y calidad de lana dentro de cada grupo racial o fenotípico. Las evaluaciones se realizaron cada 6 meses durante los primeros 2 años de vida de los animales, a efecto de tomar una decisión sobre el destino del animal (animal para el grupo élite, reproductor para rebaños en comunidad, o animal para desecho) cuando este tuviera aún suficiente vida productiva y biológica.

Como la producción de carne no tiene importancia para las pastoras tzotziles, se sabía que los criterios de selección debían centrarse en la producción de lana, por lo que en sus inicios el programa utilizó el peso del vellón sucio obtenido cada 6 meses dentro de cada grupo fenotípico como principal criterio de selección. Al poco tiempo fue evidente que este criterio se quedaba muy corto para los alcances esperados.

El trabajo de las pastoras tzotziles

Los textos de producción ovina a nivel internacional señalan que el peso del vellón sucio es el criterio de selección más importante para las explotaciones comerciales de ganado lanar. Esta variable productiva está asociada al peso vivo del animal, es decir, que si se selecciona a los animales por el tamaño de su vellón al mismo tiempo se estarán generando ovinos más pesados y de mayores requerimientos nutricionales. Esta situación podría parecer apropiada en términos de la ovinocultura comercial, pero es potencialmente peligrosa para la cría de ovinos de subsistencia que se hace en las montañas de Chiapas, pues por la marcada estacionalidad de los recursos forrajeros hay una época prolongada en que no existe suficiente comida para todos los animales.

Además, se encontró en esos textos una gran discrepancia en los criterios de selección empleados para producir lana pues ahí se establece que el vellón de alta calidad es aquel cuyas fibras son cortas, delgadas y blancas, mientras que para las mujeres tzotziles la lana de mayor calidad debe ser exactamente lo contrario: larga, gruesa y de color oscuro. Fue entonces que se produjo uno de los acontecimientos más relevantes para el programa de mejoramiento genético del ganado lanar de Chiapas, cuando se realizaron diversos ejercicios de investigación participativa para que las propias mujeres establecieran los criterios de selección que serían aplicados dentro del programa.

A través de ordenamiento de preferencias y de matrices, las pastoras y las artesanas tzotziles mostraron a los técnicos del programa los lineamientos a seguir referentes a la selección de animales, a la materia prima de alta calidad artesanal y al valor agregado que tienen las prendas tejidas con lana de calidad. Fue entonces cuando surgió la idea de que fueran las propias mujeres quienes fueran identificando a los animales del rebaño núcleo que tuvieran las mejores características de calidad de lana, realizando ejercicios de calificación que se repiten cada 6 meses, justo antes de la trasquila semestral, en todos los animales menores de 2 años de edad.

En resumen, las mujeres aprecian visualmente el volumen del vellón con los animales en movimiento dentro del corral, luego determinan el

largo de la mecha en varias regiones de cada animal utilizando los dedos de sus manos, y finalmente establecen la aptitud textil del vellón, es decir, si se puede utilizar para hilar la trama o la urdimbre del telar de cintura. En términos técnicos, estos ejercicios de calificación están valorando de manera empírica el peso del vellón, la longitud de la mecha y la proporción de fibras largas-gruesas dentro del vellón de doble capa del borrego Chiapas. Estos son precisamente los criterios de calidad que se aplican dentro del programa de mejoramiento genético, y en la actualidad se encuentran incluidos en índices de selección ajustados para cada uno de los grupos raciales y para la edad del animal. Estos índices están diseñados para mantener estable el peso de los animales, de tal manera que se puedan identificar a los que producen más lana y de mejor calidad pero sin incrementar su tamaño corporal y por ende sus necesidades alimenticias.

Los ejercicios de calificación de la calidad del vellón se han realizado dentro del programa de manera continua a lo largo de 10 años, en lo que se ha considerado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura una de las mejores prácticas de aplicación del conocimiento tradicional (UNESCO, 2002). Esta práctica ya se encuentra en las guías de investigación participativa en cría animal (Conroy, 2005), como parte de las estrategias de desarrollo ganadero endógeno, una corriente de pensamiento que defiende los valores intrínsecos y los derechos de propiedad intelectual de los criadores de animales autóctonos. La evaluación de vellones por parte de las mujeres Tzotziles también se encuentra en el cartel oficial de la FAO sobre los recursos genéticos animales de México⁴, el cual muestra sólo 2 fotografías, la de la única especie animal domesticada en el País –el guajolote– y la de una pastora tzotzil evaluando la calidad del vellón dentro del programa de mejoramiento genético que lleva a cabo el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

⁴ <http://www.fao.org/ag/againfo/subjects/en/publications/MexicoWeb.pdf#search=%22country%20poster%22> (consultado el 15 de septiembre de 2006)

En términos meramente cuantitativos, los sementales producidos dentro del programa de mejoramiento genético producen un vellón que pesa el doble ($1.2 \text{ kg semestre}^{-1}$) que el de animales de comunidad, con una mecha de más de 14 cm por semestre y compuesta por un 24 % de fibras largas-gruesas, las que son excelentes características para la elaboración de ropa típica por medio del telar de cintura.

Introducción y monitoreo de sementales

La existencia de un programa de mejoramiento genético de ganado autóctono no se justifica si no tiene dentro de sus objetivos el lograr un beneficio para los criadores de animales, en este caso las pastoras Tzotziles de Chiapas. Es así que desde el año 2002 un gran número de sementales generados al interior del programa se ha introducido a los rebaños manejados en forma tradicional en las comunidades indígenas. Este ha sido un esfuerzo inter-institucional entre la Universidad Autónoma de Chiapas y el gobierno del estado de Chiapas, que ha alcanzado un impacto positivo en el bienestar de las familias indígenas. Las pastoras que han recibido uno de estos sementales mejorados se muestran satisfechas porque los animales se adaptan muy rápido a la vida dentro del rebaño, porque producen lana de muy buena calidad, porque sus crías también dan lana de alta calidad artesanal, y porque siguen siendo los borregos verdaderos que forman parte de su cultura y cosmovisión.

Reconocimiento nacional e internacional

El cambio en el estatus del ganado lanar de Chiapas ha sido notorio: hace 30 años era uno más de los borregos criollos de México, de esos animales 'pequeños, improproductivos y corrientes' que había que ir eliminando por medio de cruzamientos. Por desgracia la estrategia fue exitosa en otras partes del país, y así desaparecieron de manera irreversible una multitud de razas locales de ovejas de distintos colores, de alta rusticidad, de excelente adaptación al medio y con muy buena resistencia a

enfermedades. Lo triste de la situación fue que tras unos pocos años de relativo auge, esos rebaños de animales cruzados no pudieron competir con los bajos costos de producción de países como Nueva Zelandia y Australia y los productores se vieron en la necesidad de enviar todos sus animales al rastro.⁵ En las montañas de Chiapas, sin embargo, las pastoras Tzotziles se negaron a cambiar a sus borregos verdaderos por esos otros 'borregos mexicanos' que producían una lana de tan mala calidad y que no les gustaba comer lo que había en las áreas comunales de pastoreo.

Hoy día, tras 20 años de estudios de caracterización y con un programa de mejoramiento genético por selección que está orientado por las propias mujeres, el otrora borrego criollo de las montañas de Chiapas se ha ganado un lugar como raza local mexicana. Aún queda mucho terreno que recorrer en México para que el ganado lanar de Chiapas sea reconocido y se le incluya dentro de los catálogos nacionales y en la documentación oficial. Falta vencer esos obstáculos burocráticos y técnicos que dan prioridad a las razas 'transfronterizas' y no a las locales, y ese malinchismo mal entendido que prefiere las razas extranjeras sobre las que se han desarrollado en nuestro País a lo largo de varios siglos.

Una buena noticia es la aparición del borrego Chiapas en el informe sobre la situación de los recursos genéticos pecuarios que presentó recientemente el gobierno de México ante la FAO, donde además se hace un recuento del trabajo de caracterización y de su función socioeconómica en las comunidades indígenas del estado.⁶ En ese documento, ninguna de las otras razas de ovejas es descrita con tanto detalle, tal vez porque aún no se ha generado suficiente información sobre ellas.

En cambio, a nivel internacional el panorama es muy alentador ante el resurgimiento de las razas autóctonas tanto en los círculos académicos

⁵ Esto que se ha dado en llamar un 'zoogenocidio' no ha sido aún debidamente analizado por sus repercusiones en la pérdida irreversible de biodiversidad y de conjuntos genéticos de alto valor.⁶ <http://www.sagarpa.gob.mx/Dgg/FTP/infofao.pdf> (consultado el 15 de septiembre de 2006)

como en los de la producción artesanal; así, el borrego Chiapas se ubica como una de las 40 razas que conforman el catálogo mundial de ovinos con vellones de color, en el que igualmente se reconoce el valor del sistema tradicional de manejo y de la actividad textil de las mujeres tzotziles (Lundie & Wilkinson, 2004). Finalmente, el sistema de información del registro mundial de animales domésticos (FAO, 2005) incluyó hace poco tiempo al borrego Chiapas como una de las razas mexicanas de ovinos, haciendo énfasis en su utilización como fuente de fibra textil con una función de ahorro/seguridad dentro de sistemas de subsistencia.

Hacia un catálogo regional de razas autóctonas

Para finalizar este artículo se quiere presentar una iniciativa para que los interesados en las razas autóctonas de animales domésticos comiencen a trabajar en conjunto para el logro de objetivos comunes. Sería conveniente empezar a documentar y caracterizar a las diferentes razas locales, de cualquier especie, con miras a estructurar registros o catálogos regionales, nacionales o continentales. En el presente trabajo se han mostrado algunas de las etapas metodológicas que se pueden seguir para cumplir ese objetivo, partiendo de la documentación bibliográfica, la caracterización de los grupos raciales y el estudio etno-zootécnico de los sistemas tradicionales de cría. Partiendo de esta base y si cada uno de nosotros se encarga de las razas de nuestra región y se concretan los estudios mencionados, en el mediano plazo se podría conjuntar la información en publicaciones que muestren y promuevan los recursos zoogenéticos de cada región o país, sin olvidar que no se trata únicamente de animales, sino de piezas importantes en el desarrollo histórico y social de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Conroy, C. 2005. Participatory Livestock Research. A guide. First edition. ITDG Publishing & Natural Resources Institute, University of Greenwich. Warwickshire, UK. ISBN 1 85339 577 3.
- FAO. 2005. Domestic Animal Diversity-Information System (DAD-IS). <http://dad.fao.org/es/home.htm>
- Lundie, R. & E. Wilkinson, 2004. The world of coloured sheep. Pope Print. New Zealand. ISBN 476 00928 6
- Pérezgrovas, R. y P. Pedraza. 1984. Ovinocultura Indígena I. Desarrollo corporal del borrego Chiapas. Cuadernos de Investigación, No. 1. Dirección de Investigación Científica. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. p. 3-11.
- UNESCO. 2002. Best practices using indigenous knowledge. NUFFIC. UNESCO/MOST. The Netherlands. ISBN 90 5464 032 4

Reseña

MIRADAS SOBRE LA VEJEZ. UN ENFOQUE ANTROPOLÓGICO

Robles Leticia, Felipe Vázquez, Laureano Reyes e Imelda Orozco, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, 2006.

Yadira Grajales Pinto¹

En la actualidad se puede ser estudiante o padre a los 60, abuelo a los 35 o jubilado a los 48, es decir la edad no parece definir la vejez, sin embargo existe una preocupación casi obsesiva por mantenerse joven, al precio que sea, lo cual habla de una construcción social de la vejez que se inclina más hacia lo negativo. Hablar de vejez es tomar en cuenta las características que rodean cada caso, ya que existe un sin fin de factores que construyen historias distintas.

De ahí la importancia de tomar en cuenta la percepción de cada uno de los protagonistas, y es precisamente el libro: *Miradas sobre la vejez*. Un enfoque antropológico, donde se retoma este proceso ya no sólo como un fenómeno poblacional, sino con las profundas distinciones con las que se debe tratar y estudiar a la vejez. Es decir ofrece una visión diferente de la vejez, orientada a comprender el envejecimiento como una experiencia de vida y un mundo de significados, interpretaciones y expectativas.

Este trabajo fue realizado de manera interdisciplinaria por cuatro investigadores con formaciones diferentes y trayectorias particulares en cuatro estados de la república (Chiapas, Veracruz, Jalisco y Guanajuato) para reunir varios temas sobre la experiencia de ser viejo y envejecer en

¹ Egresada de la Maestría en Educación Superior, Facultad de Humanidades-UNACH.

contextos tanto urbanos como rurales. Así en el desarrollo de este libro se tocan temas como la identidad, los sentimientos, las creencias religiosas, las relaciones interpersonales, su actuar, el lugar que ocupan y las expectativas que los ancianos tienen sobre sí mismos y los otros. Para ello se distribuyó la infamación en dos capítulos:

El primero de ellos titulado: «Del camino andado para crear una mirada antropológica de la vejez». La metodología empleada para esta investigación podría ser llamada como arma de doble filo, ya que su visión microsocial enfatiza la concepción del actor principal sin tomar en cuenta la perspectiva de los que los rodean, lo cual propicia que se deje de lado una parte importante para entender este proceso. Aunque no sea el interés único ver el impacto de la vejez en el funcionamiento de las instituciones sociales, sus costos económicos y sociales, es importante tomar en consideración que se habla de un proceso envuelto por muchos estereotipos que estigmatizan. Por lo tanto, es necesario cuestionarse cual es la verdadera importancia del estudio de la vejez, lo que nos lleva a pensar en la estereotipación, la discriminación, el estado de exclusión en el que ahora se encuentran muchos de los ancianos. Ahora bien, pensemos por un momento en los actores que rodean a los ancianos; en este caso familiares y demás miembros de la comunidad, lo cuales dan lugar a un proceso de relaciones, entonces ¿por qué no tomar en cuenta a los otros actores?

Si hablamos de estereotipos, Goffman menciona por ejemplo que los miembros de un grupo social menospreciado tienen un elemento en común, que es la identidad deteriorada. Sin embargo, el problema real no es la «abominación», la «mancilla» o la «membresía». —dice Goffman— un estigma se hace «un tipo especial de relación entre el atributo y el estereotipo»_Las personas estigmatizadas aprenden a manejar esta situación, cultivando categorías de «el otro simpatizante», en cuya presencia pueden estar seguros de ser aceptados. Goffman los llama «los propios» y «los sabios». Los «propios» son aquellos que comparten el estigma, entre quienes el estigma en sí puede significar una ventaja. En este grupo, la persona es libre de hablar abiertamente y sin fingimientos y, por lo tanto, puede desarrollar su propia «historia», «los así llamados ‘normales’ se supone nunca llegan a entender el sufrimiento y la injusticia de cargar con

un estigma, ni quieren aceptar qué limitados son en su tacto y tolerancia.» Por lo tanto creo importante tener en cuenta la percepción de quienes serían llamados por Goffman «los sabios», es decir quienes interactúan con los ancianos; ya que de esta relación bipolar surge la estigmatización y con ella en muchas ocasiones la exclusión.

El último punto que se toca en este primer capítulo es la descripción del contexto donde se desarrolla la investigación, el cual es un factor determinante en el proceso de envejecimiento; ya que éste determina, en gran medida, cómo se vive y se experimenta la vejez. En este caso los estados con mayores desventajas fueron Chiapas y Veracruz dónde el alto grado de marginación, pobreza y analfabetismo son una constante.

La comparación de las zonas urbanas y rurales nos demuestran que en las ciudades se encuentran los servicios médicos y la relación laboral en la mayoría de los casos es asalariada y el retiro de la actividad productiva es más probable que se establezca por jubilación y pensión, además, en ocasiones existen asociaciones de la «tercera edad» que cuentan con programas para la atención del sector envejecido, tales como el reparto de despensas o asilos de ancianos.

En cambio, la vejez rural se presume más «tradicional» en términos culturales, los servicios médicos son básicamente de primer nivel de atención, el trabajo generalmente no tiene una remuneración salarial y la actividad es agropecuaria; el retiro de la actividad productiva se establece hasta el límite de las capacidades y habilidades físicas, la mayoría de las veces sin jubilación o pensiones; prácticamente no existen asilo de ancianos y los programas de atención al sector envejecidos son escasos o nulos.

La pobreza como condición de vida de los ancianos en México no parece ser un fenómeno exclusivo de la vejez sino de toda la vida, como demuestran la mayoría de los entrevistados, ya que las evidencias apuntan que pasaron de la pobreza en la edad adulta a la pobreza extrema en la vejez. Sobre todo en el caso de las ancianas rurales quienes nunca percibieron un sueldo, en la mayoría de los casos, desempeñaban doble trabajo ya que además de hacer los trabajos domésticos realizaban también una serie de actividades agrícolas o ganaderas como parte de sus obligaciones.

Es así como podemos ver que marginación y pobreza es una constante entre los ancianos tanto de contextos rurales como urbanos. A pesar de que existen mejores condiciones de servicios en la zona urbana, queda claro que cada vez existen menos diferencias entre la pobreza que se vive en la ciudad y el campo.

El segundo capítulo se titula: «Mirando a la vejez y sus experiencias», el cual pone atención al lugar que se otorga al anciano y su rol en la sociedad, la religiosidad, las representaciones de la vejez y su cuidado, con el propósito de ofrecer una clara idea de la situación actual de la vejez en México, desde la perspectiva de los ancianos, quienes muestran la pobreza en la que viven; la exclusión de la que son objeto.

En este apartado es necesario destacar el aporte y construcción conceptual de *prevejez*, en la cual el sujeto, a pesar de que tiene una edad avanzada, todavía no se asume como anciano, muchas veces puede presumir de estar en su mejor momento productivo y de lucidez, por lo cual se le identifica como activo en términos laborales, independiente económicamente y aún jefe de familia, ya que controla los medios de producción. Hasta que puede mantenerse en esa fase de prevejez el sujeto gozará de alto estatus social y rol protagónico. La fase posterior se establece a medida que las capacidades físicas y mentales van en deterioro y una vez que la vejez es aceptada en forma total, ésta puede ser identificada de dos formas: vejez atendida o no atendida; en esta última el viejo no recibe los cuidados y atenciones por parte de la familia pues los lazos afectivos no son fuertes y generalmente la economía familiar es de subsistencia. En la vejez atendida por lo regular los alzos afectivos son fuertes y los familiares dan al anciano todos los cuidados posibles.

Es necesario analizar que el establecer dos etapas de la vejez con distintos escenarios para cada caso, podría hacernos caer en el error más común que se realiza a la hora de estudiar a la vejez, este es: la homogenización de esta etapa, sin embargo, el autor reivindica su modelo teórico al considerar las variantes, dejando claro que este no es un esquema que generalice la suerte que se corre en la vejez, sino más bien una aproximación a la cultura de la vejez en diversos contextos sociales, para ello hace mención de la carrera de la vejez, basado en el modelo de reciprocidad, es decir, el anciano vive su vejez cosechando lo que sem-

bró, recibiendo un trato de alguna manera recíproco por parte de sus familiares, dependiendo de la forma en que él o ella trató a los suyos durante la consolidación de su familia.

Otro aspecto importante por su enriquecedora aportación se encuentra en este segundo capítulo y es el de las construcciones de la vejez rural y urbana a partir de la experiencia religiosa. Aquí se destacan las diferencias en la moral y los valores, que no son otra cosa más que distintas maneras de vivir la experiencia religiosa, ya sea entre ancianos y ancianas; o entre los ancianos que viven en la ciudad o el campo; quienes afrontan esta etapa con invalidez o valiéndose por ellos mismos; o entre quienes practican una religión u otra. Si bien existe todo este abanico de posibilidades, una constante en la mayoría de los casos nos demuestra que la religión en esta etapa de la vida es un medio que les permite a los adultos mayores reposicionarse en su estatus y rol ante la sociedad, así como también vincularse a redes más amplias de cuidado y atención. La religión menciona, Vázquez Palacios, provee una actitud en muchos casos positiva para afrontar sus problemas concretos, representando a veces la única opción para resistir la crisis y desintegración social en la que viven. Por lo tanto la reflexión del autor nos hará cuestionarnos algo de suma importancia para el ser humano en la actualidad. Esto es, si queremos olvidarnos de nuestras prácticas y creencias religiosas y de los beneficios que puede brindarnos en esta etapa de la vida o nos decidimos a ser materialistas e incrédulos, sin una herencia de bienes simbólicos que atenúe las posibles angustias que genera la modernidad cada vez más inclinada hacia la veneración de la juventud.

Por su parte Orozco Mares Imelda nos explica cómo las imágenes y definiciones socialmente construidas pueden ser tanto positivas como negativas, aunque estas últimas son las más predominantes sin que importe mucho las diferencias en las condiciones de vida de las personas; los códigos para definir la vejez toman casi siempre el mismo referente: el cuerpo, sus cambios y disminuciones.

Sin embargo, sería importante en estudios posteriores, tomar en cuenta otros factores que contribuyen a estereotipar a la vejez, entre ellos podría ser importante mencionar a los medios de comunicación masiva, que en la actualidad juegan un papel decisivo en la percepción y

homogenización de este proceso; en muchas ocasiones estas representaciones llevan a pensar que: «los viejos pasan mucho de su tiempo en cama o sentados, haciendo nada» Un ejemplo claro de cómo se reproducen imágenes negativas de la vejez en estos medios podría ser un comercial en el que un narrador asegura que el señor de 62 años «debería» estar aquí refiriéndose a una cama o silla vacías haciendo alusión a que las personas de esta edad sólo pueden estar en descanso e inactivas. El reto como lo menciona la autora es cómo hacer para que las nuevas generaciones imaginen una vejez positiva, saludable o exitosa; cuando a pesar de que la esperanza de vida ha aumentado, pero no sucede lo mismo con la calidad de ésta, cuenta de ello son las enfermedades degenerativas que van en aumento entre esta parte de la población.

En el último apartado Robles Silva Leticia habla del cuidado a los ancianos y la feminización de la obligación filial. Es bien sabido que desde siempre el cuidado, tanto de niños como de ancianos, ha sido una tarea femenina y las expectativas de los ancianos lo ratifican al encontrarse cierta homogeneidad entre sus deseos; en lo que hay diferencia es en los argumentos y conceptos utilizados. Así los ancianos del área rural describen sus expectativas a partir de obligaciones sociales mientras que los del área urbana recurren a los motivos o deseos internos de los sujetos. Sin embargo es una época de cambios y transiciones en donde la mujer esta ocupando otros espacios.

Finalmente se puede decir que este texto nos da una idea de lo complejo que es tratar el asunto de la vejez ya que es una categoría que pone al sujeto en la clase de individuo excluido y sin un lugar en la sociedad.

Deberíamos tomarnos el tiempo también para reflexionar sobre la vejez y en base a eso escuchar de los abuelos sus anhelos y deseos, como un asunto de interés no sólo público sino además personal, para acabar de una vez por todas con el estereotipo que se refuerza cada vez más por los medios y las culturas ajenas a la nuestra sobre la juventud, reconociendo al anciano y su experiencia como un elemento clave para que la comunidad y su cultura sigan vigentes, ya que todos algún día seremos protagonistas de esta historia.

Anuario de Estudios Indígenas XII,
se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2008
en Talleres Gráficos de la UNACH
Ubicado en 10a. Sur Poniente No. 346 "A"
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
El tiraje consta de 500 ejemplares

