

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2019. nº 19, Texto 28: 331-344

Universidad de Jaén (España).
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v19.28>

Recibido: 09-06-2018 Admitido: 07-09-2019

PRÁCTICAS DE PROMOTORES CULTURALES EN COMUNIDADES INDÍGENAS DEL SUR DE MÉXICO

Aurora Kristell FRÍAS LÓPEZ

Universidad Juárez Autónoma de Tabasco (Tabasco, México).

aurora.frias@ujat.mx, aurita3@hotmail.com

PRACTICES OF CULTURAL PROMOTERS IN INDIGENOUS COMMUNITIES IN THE SOUTH OF MEXICO

Resumen

Se analizan las prácticas de promotores culturales en dos comunidades indígenas mayas chontales del sur de México. Se estudian bajo la mirada de la teoría de las Representaciones Sociales que define los núcleos centrales y núcleos periféricos de los sujetos en las organizaciones que permean sus prácticas, así como la vinculación con la identidad cultural de los lugares. Se seleccionaron 14 promotores culturales. Se realizaron entrevistas a profundidad y observación no participante a lo largo de dos años. Los promotores culturales coinciden en que la identidad cultural se resguarda porque es un legado que se transmite generacionalmente. Esta función se basa en su interés por el resguardo de la identidad de su comunidad indígena, ya que la búsqueda de recursos materiales y económicos obstaculiza su labor.

Abstract

The practices of cultural promoters were analyzed in two Chontal Maya indigenous communities in Southern Mexico. They were studied under the framework of the theory of Social Representations that defines the main cores and peripheral cores of the subjects in the organizations that permeate their practices, as well as the link with the cultural identity of the places. Fourteen cultural promoters were selected. Depth interviews and non-participant observation were conducted. Cultural promoters agree that cultural identity is preserved because it is a legacy that it is passed down generationally. This function is based on their interest in the identity protection of their indigenous community, since the pursuit of material and financial resources hinder their work.

Palabras clave

Prácticas. Cultura. Representaciones sociales. Grupos étnicos. Identidad
Practices. Culture. Social representations. Ethnic groups. Identity

Los indígenas de México y su identidad

La identidad indígena en México ha encontrado en sus procesos ritualísticos colectivos, el medio para expresar sentimientos, intereses comunes, preocupaciones y una convivencia social en un mismo espacio. Los pueblos indígenas de Tabasco en México tienen elementos identitarios que son referentes de cohesión entre los miembros de la comunidad lo que genera dinámicas comunes. En medio de este contexto, la identidad se convierte en el núcleo central de las colectividades que no desean ser avasalladas por los procesos económicos, sociales y culturales de la época actual. Los pueblos mayas chontales en estudio se caracterizan por la amplia riqueza cultural compartida. La identidad en las comunidades conforma el elemento que les une para avanzar en medio del tiempo hacia nuevos horizontes en el marco de los procesos mundiales, a través de ella se genera la sensación de pertenencia:

“[...] el sentimiento de pertenecer a un lugar o a una comunidad no se crea a través de las memorias o narrativas relacionales, sino que son las dificultades y otras inversiones humanas que uno ha hecho en un lugar o comunidad [...]” (Namur, 2011: 97).

El autor habla de que la identidad proviene de una devoción hacia algo relacionado con el valor que se le da a cada acción efectuada por el sujeto en relación a los otros, así como al contexto en donde se propicia. El abordaje de la devoción se limita al actor social y sus jerarquizaciones de valores sobre la comunidad en la que ha crecido y ejercido parte de su labor y construcción cultural. Para Namur, el origen de estas percepciones deviene de un diseño experiencial argumentando que la devoción se genera debido a una relación con el fenómeno o el espacio, depende del individuo entonces. Por ello, es que la devoción adquiere su génesis en el lugar de procedencia del sujeto:

“[...] donde uno ha crecido, ha plantado un jardín o un campo, ha construido una casa, ha hecho amigos o ha criado hijos. Y aún se siente más devoción cuando se ha formado parte de la construcción de un pueblo, comunidad o sociedad [...]” (Namur, 2011: 97).

Contribuir al fortalecimiento del lugar donde se nació representa una alta posibilidad de aumento del compromiso en el actor social, de ahí ocurre la formación empírica del promotor cultural. Esto se genera con mayor énfasis en las comunidades étnicas, donde los orígenes se asientan desde épocas prehispánicas y que se transformaron con la llegada de otras culturas como sucedió en México. Los pueblos indígenas se caracterizan porque resguardan el pasado que les permitió creer, venerar, resguardar y diferenciarse de la otredad, pero también porque logró avanzar en medio de un embate cultural que los hizo enfrentarse a nuevas ideologías, creencias y veneraciones propias de un pueblo conquistado, sin embargo, más que una abstracción de sus orígenes logró traspasar esas barreras siendo actores de un espacio y tiempo determinado por su valor y por su propia sangre indígena:

“Los hombres se reconocen como parte de una comunidad intersubjetiva que les es familiar por el idioma, las vivencias comunes, el espacio-tiempo compartido, la memoria, la aspiración a un destino común” (Maturo, 2013: 154).

Para el autor esto genera la identidad comunitaria que a su vez está integrada por las identidades personales que convergen en puntos tales como la lengua, la comida, los ritos, las creencias y las tradiciones que conservan:

“Lo cierto e indiscutible es que aún en esos casos, puede reconocerse una identidad históricamente perfilada, que hace que podamos distinguir a un grupo humano, una nación o, un grupo de naciones entre otros grupos o conjuntos humanos” (Maturó, 2013: 154).

Altez (2016) argumenta que la identidad comunitaria se transforma en identidad cultural, definida ésta, como una serie de diferentes construcciones de sentido que sobre sí mismos producen colectivos de personas, comunidades de diversas regiones o naciones. Se convierten en el imaginario social entre todos los miembros enmarcados por un territorio, así como por sus ritos, creencias y tradiciones que han logrado conservar desde sus orígenes, como es el caso de las poblaciones indígenas. Las construcciones terminan erigiéndose como representaciones sociales que se van regenerando conforme a los procesos socio históricos, por lo que señala el autor que las identidades no se pierden ni mucho menos mueren sino se transforman porque expresan comprensiones del sí mismo colectivo (la idea de nosotros), lo cual se puede definir como un acto hermenéutico donde los grupos de personas o comunidades se desarrollan sobre la brújula impuesta por el pasado, esto es la historia: “[...] se entiende aquí a la identidad cultural como a una construcción semiótica particular acerca de la noción nosotros, que se transforma históricamente” (Altez, 2016: 65).

La historia tiene un papel fundamental en la construcción de esa identidad cultural de los pueblos o comunidades porque de ahí se desprenden las costumbres, las tradiciones, la lengua, los ritos, la comida y todo aquello que comparten en colectivo, esto es, que los hace converger. En los pueblos indígenas, como se aseveró con antelación, tienen sus raíces en el pasado precolombino. Los diversos grupos indígenas en México a lo largo de miles de años tenían sus propias formas de vida y de creencias. Los aztecas, los totonacas, los olmecas, los mayas, por mencionar unos, son ejemplos de estas agrupaciones y su vinculación con la historia.

En este estudio, se trabajó con uno de los grupos que sobrevivieron a la Conquista en la zona sureste de México: los mayas, los cuales están distribuidos en el sureste de México y Centroamérica. Este conjunto étnico logró trascender a los momentos parteaguas de su espacio tal como la colonización, por lo que hoy continúan siendo un elemento integrador de la cultura indígena. Estos pueblos poseen una identidad colectiva caracterizada por las maneras específicas y comunes que les permite distinguirse de las otras comunidades; en los grupos indígenas este fenómeno se le denomina identidad étnica. Al respecto se explica:

“Una de las más amplias e importantes es la llamada identidad étnica, que en esencia funciona como un filtro de comparación social que separa de la cultura moderna más amplia, aquello que es afín a nosotros de aquello "otro" que no lo es, constituyendo así un grupo autodefinido y socialmente reconocido; un proceso que a un tiempo iguala y diferencia, junta y separa” (Robertos et al. 2008: 13).

Para los autores, la identidad social es un proceso cultural para reconocer los engranajes de del grupo, por ello, la definen En este sentido, es un marcador o indicador que señala el estilo de vida de un sujeto frente al de otros dentro de un apretado mundo intercultural. Para todos esos integrantes, este fenómeno no es un sistema cerrado, debido a que tienen también un proceso inclusivo que incorpora valores nuevos o ajenos al bagaje común reconocido:

“Las identidades son como un gran conjunto de círculos concéntricos que se ensanchan o contraen según las condiciones de vida de los grupos sociales (y esto se conoce como instrumentalismo) [...]” (Robertos et al. 2008: 13).

Las identidades en la vida indígena de México son elementos esenciales para garantizar la presencia y la preservación de sus espacios comunitarios, porque es una realidad que los embates de la interculturalidad tienen presencia en la vida cotidiana de estos pobladores, sin embargo, es

la construcción de la identidad la que les permite existir y ser identificados como indígenas ante el resto de la sociedad. La población indígena del sur de México, al igual que las otras del país, poseen sus rituales, sus técnicas de construcción y de fortalecimiento de su cultura. Estos procesos permiten a los pobladores tener una apropiación del espacio y una organización a favor de la identidad colectiva, se convierten en medios de expresión y comunicación que a su vez conforman las representaciones sociales del lugar:

“El ritual a través del contrato social [...] renueva los procesos de apropiación social del espacio, mediada por la organización social en patrilíneas limitadas localizadas [...] por lo que el ciclo anual de fiestas y las peregrinaciones son las representaciones sociales [...]” (Rappaport citado en Robertos *et al.* 2008: 46).

Las representaciones sociales de los ritos

Para Altez (2016) la identidad es la representación de sí mismos producida por los miembros de una comunidad generando prácticas y sentidos de pertenencia a la misma lo cual los diferencia de los demás. Esto sucede en los pueblos indígenas mexicanos. El presente estudio analiza las representaciones sociales de los promotores culturales indígenas del sureste de México para conocer sus miradas y sus prácticas respecto a la función dentro de su comunidad maya yokotan. Se analiza desde la teoría de las representaciones sociales.

Abric (2001) propone que las representaciones sociales tienen cuatro funciones: la de saber, la identitaria, de orientación y justificadora. La primera: “la de saber”, se refiere al sentido común donde los sujetos asimilan y acumulan en su proceso cognitivo y social todas las experiencias también los conocimientos que permite entender la realidad. Dicha función ofrece a los actores sociales la adquisición de conocimientos e integrarlos en su vida diaria además permite el intercambio social, la transmisión y la difusión de ese saber ingenuo. La función identitaria permite ubicar a los sujetos en interacción con los demás. Al respecto Abric dice:

“[...] las representaciones tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social [...] les da un lugar primordial en los procesos de *comparación social* [...] La referencia a representaciones que definen la identidad de un grupo va a desempeñar por otro lado un papel importante en el control social ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, en particular en los procesos de socialización” (Abric, 2001: 7).

Esta función define la identidad y concibe la diferencia de los grupos, porque permite un lugar en los métodos de comparación social ya que además de este papel juega otro en el sujeto como ente social el cual es el de control ejercido por la colectividad sobre los integrantes del territorio simbólico. Este control social, al mismo tiempo, desarrolla anclajes entre los integrantes del lugar que los hace distintos a los demás generando los deseos de defender lo que es suyo como grupo.

Abric (2001) señala que la función de orientación es una guía para la acción del individuo y del grupo social y exige tener conocimiento que permite determinar el objeto de la situación *a priori*, es decir, permite anticiparse, pero también generar expectativas al sujeto. Esta función trabaja con un sistema de pre-decodificación de la realidad que constituye la representación social.

Por lo que la orientación de las conductas por las representaciones resulta de tres factores esenciales: la representación interviene directamente en la definición de la finalidad de la situación, el tipo de relaciones pertinentes para el sujeto, pero también eventualmente, en una circunstancia en que una tarea está por efectuar el tipo de gestión cognitiva que se adoptará, se plantean incluso antes de que sucedan. Y la última función es la justificadora; después de la acción buscar una explicación de las conductas del individuo o del grupo en una situación en consideración a los demás. Esta función da la posibilidad al sujeto de justificar *a posteriori* las posturas y los comportamientos, con lo cual hace uso de los tiempos futuros partiendo del análisis y la prospectiva del problema analizado.

Denis Jodelet (2008) enumera cinco características de la representación social. Éstas buscan desentrañar los elementos que conforman una representación social en las personas respecto a un objeto. La primera es la certeza de que una representación social siempre es la representación de un objeto que puede tener forma de imagen, el cual genera una dualidad entre lo sensible y la idea, así como crea el poder de lo simbólico y lo significativo que a su vez tiene las características de ser constructivo, autónomo y creativo.

El momento en que el sujeto tiene contacto con el objeto que será el origen de su representación social lo primero que sucederá es que dicho objeto tendrá un impacto en la mente del sujeto, esto se fortalece si existe una cotidianeidad que fortalezca el vínculo.

Tal acto, establece Jodelet, (2008) se convierte en el primer momento en la construcción de la representación social. Posterior a que el objeto ya queda registrado en el sujeto da inicio el proceso de comprensión al interior del cerebro utilizando dos elementos claves para tal profundización: el conocimiento y la experiencia. Es la segunda característica. El sujeto logra la sensibilización y entonces pasa a la tercera: la conversión a un significativo simbólico basado en las subjetividades del propio individuo.

La autora establece que, cuando el sujeto ya ha logrado la asimilación y la sensibilización del objeto se inicia la fase de vincular con sus espacios de construcción apoyado en la creatividad y así generando las representaciones sociales, que, a su vez, compartirá con los otros y éstos con él. El recorrido de las representaciones sociales tiene su origen en la objetivación en el que juega una función el sentido común del sujeto al materializar el objeto desde su experiencia y su saber; la siguiente característica es el anclaje del objeto por medio del significado y la utilidad que le proporciona al individuo posicionándose en los pensamientos construidos. El sujeto posee el sentido común y la experiencia cotidiana lo cual le genera las herramientas para que se creen las representaciones sociales. Jodelet afirma que las representaciones sociales corresponden ser estudiadas por medio de las tres esferas de pertenencia, sobre esto dilucida:

“Tratándose de su génesis y de sus funciones, las representaciones sociales pueden ser referidas a tres esferas de pertenencia la de la subjetividad, la de la intersubjetividad y la de la trans-subjetividad” (Jodelet, 2008: 50).

La subjetividad está enmarcada por métodos que funcionan desde dos perspectivas del propio sujeto: la cognitiva y la emocional teniendo como eje transversal la experiencia. La autora dice que dentro de la esfera subjetiva existen dos tipos de procesos: el primero originado en la propia naturaleza del objeto y el segundo desde el contexto. En esa brecha, se emana la subjetividad que le proporciona al individuo la construcción y el fortalecimiento de las relaciones sociales ya que se encuentra al mismo nivel que los otros con la plena conciencia del respeto al conocimiento y experiencia de los demás. Se busca el respeto a la autonomía de cada individuo y a la del fenómeno de toda la comunidad.

Para Jodelet esta subjetividad reúne dos elementos, las formas y las figuras que provienen del pasado histórico de las condiciones sociales y de las instituciones, sobre esto explica “[...] llamadas por Guattari ‘equipamientos colectivos de subjetivación’, que son de orden religioso, político, técnico, artístico, etcétera” (Jodelet, 2008: 40).

La definición de Guattari citada por la autora, describe que la subjetividad es controlada por los dispositivos del poder y del saber en una perspectiva masiva, por lo que, el individuo va ajustando lo que deviene esos dispositivos y posteriormente transformarlos en conocimiento y experiencia. Una vez que el nivel subjetivo ha quedado en el proceso de representaciones sociales queda de manifiesto que éstas son de alguien y persiguen un fin: el de comunicar algo sobre un objeto que está inserto en el entorno social y material lo cual genera significados formulados en el ámbito cognitivo.

Una vez que se ha llegado a profundizar en la primera esfera, se abre paso la segunda denominada la intersubjetividad, ésta se origina en las situaciones que dentro de un contexto determinado aportan al establecimiento de las representaciones formadas por la interacción de sujetos a través de la comunicación verbal directa. Durante esta segunda fase planteada por Jodelet (2008)

para la formación de las representaciones sociales, el objeto vive una transición de lo cognitivo a lo colectivo; el individuo une lo que adquirió en la primera esfera con lo que los otros le dicen de ese objeto. Este proceso es denominado por la autora espacios de interlocución entre lo personal y lo social, debido a que,

“intervienen como medios de comprensión y como instrumentos de interpretación y de construcción de significados compartidos en torno de un objeto de interés común o de acuerdo negociado” (Jodelet, 2008: 5).

Después de la reciprocidad de la segunda esfera, se llega a última llamada trans-subjetividad integrada de elementos que traspasan el nivel subjetivo e intersubjetivo, lo cual significa que abarca a los individuos, grupos, contextos de interacción, producciones discursivas y los intercambios verbales. Jodelet (2008) la define como una racionalidad subjetiva que genera razones trans-subjetivamente válidas para entrelazar evidencias lógicas o morales entre el sujeto y los otros respecto al objeto que se representa. En la formación de las representaciones sociales, la esfera de la trans-subjetividad se sitúa en relación con la de la intersubjetividad y con la de la subjetividad. La última esfera deja al descubierto la importancia de lo común para el resto de los miembros de la agrupación.

“[...] esta comunalidad puede tener orígenes variados. Puede resultar del acceso al patrimonio de recursos proporcionados por el aparato cultural para la interpretación del mundo, el cual proporciona los criterios de codificación y de clasificación de la realidad, los instrumentos mentales y los repertorios que sirven para construir significados compartidos, y constituye la retro-escena que permite la intercomprensión” (Jodelet, 2008: 53).

Las representaciones sociales, señala Jodelet, poseen disímiles esferas que a su vez pueden considerarse niveles que surcan el discurso del sujeto para convertirlo en colectivo. La esfera de la trans-subjetividad se convierte en el punto ideal en donde las representaciones colectivas encuentran el punto máximo de avance, profundidad o arraigo entre los integrantes del grupo.

Para aproximarse a los fundamentos de las representaciones sociales de una colectividad respecto a “algo”, los integrantes deben tener en su proceso cognitivo las definiciones de ese “algo” en cuanto a los objetivos y procedimientos. Sobre ello, se explica que queda al descubierto la primera forma de representación social que es la elaboración derivada de una colectividad por inducción social, de una concepción de la tarea que no toma en consideración la realidad de su estructura funcional. “Esta representación incide directamente sobre el comportamiento social y la organización del grupo y llega a modificar el propio funcionamiento cognitivo” (Jodelet, 2008: 470).

Las representaciones sociales se transforman en los individuos por inducción u orientación social más que por la realidad misma, lo cual deja claro que el sujeto no utiliza sus aspectos sensoriales, sino que integra su representación a través de lo que los demás dicen o hacen, incluso modificando sus propios pensamientos o su esfera de la subjetividad. Las representaciones sociales aparecen en los sujetos con distintas formas y figuras que poseen un significado con base en la experiencia y el conocimiento, así como por la comunicación con los demás. Esto es definido por Jodelet (2008) un sistema de referencia que proporciona al individuo posibilidades de interpretación de los que acontece,

“[...] categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos [...] cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto” (Jodelet, 2008: 472).

La construcción de las representaciones sociales a través de los niveles descritos tiene fuertes basamentos en la identidad que el individuo tiene tanto en su interior como en relación con los demás. Los pueblos indígenas tienen representaciones sociales respecto a “algo” porque poseen múltiples objetos que a su vez están enmarcados por simbologías trazadas desde la época prehispánica y transformadas en el tiempo de la Conquista.

Esta génesis de identidad de los indígenas de México posee significados plegados de simbolismos los cuales son conocidos y reconocidos por los miembros del grupo, es una información que ha pasado en el proceso generacional. Ahí se forman las representaciones sociales partiendo de los elementos identitarios del lugar, alcanzado la esfera máxima que es la de transubjetividad donde se busca el análisis detallado de lo que cada actor social contiene en su mente y cómo estas subjetividades se convierten en una sola que originan las representaciones colectivas. La identidad genera sentido de pertenencia entre los miembros de una comunidad, para Giménez (2005) este sentimiento implica compartir el complejo simbólico cultural que además funciona como emblema de los miembros, por ser parte de una comunidad “[...] compartir, al menos parcialmente, el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define” (Giménez, 2005: 55).

Las representaciones sociales de cada integrante de un grupo son una fortaleza para la construcción y fortalecimiento de la identidad colectiva, delimitada por un espacio y tiempo. Cada individuo encuentra ese vínculo social dentro de la zona que comparte con los demás, incluso sabe que otros consideran o piensan lo mismo sobre temas de interés para el grupo. Uno de estos sujetos que tienen dichas dinámicas dentro de ese espacio común es el promotor cultural que asume esa responsabilidad. Y es en este punto de interpretación individual de la cultura en donde este estudio tiene un objetivo: la de aproximarse a los promotores culturales, quienes son actores sociales dentro de un grupo o comunidad que contribuyen a la fortaleza de la identidad colectiva.

Los yokotanes

En el sureste de México, en Tabasco existe un asentamiento del grupo étnico *yokotan* con una población de 37072 habitantes (INEGI, 2010). En esta investigación se abordaron dos comunidades mayas *yokotan* para analizar las prácticas y las representaciones sociales de los promotores culturales que participan en el proceso de construcción identidad cultural.

En este estudio se indagó la manera en que los promotores culturales indígenas valoran los procesos de transformación que ellos perciben desde su función como cuidadores de la identidad cultural colectiva y cuáles acciones desarrollan al partir de esta lectura de valor. Las danzas, las fiestas patronales y los rituales en el marco de esa identidad se convierten en un contexto para lograr comprender y estudiar el papel que juegan los actores sociales.

La metodología aplicada fue cualitativa, se utilizaron dos técnicas, la entrevista no estructurada y la observación no participante. Se seleccionaron 14 promotores culturales seleccionados por criterio. El estudio se realizó con 14 promotores culturales indígenas oriundos de dos comunidades maya chontal en el estado de Tabasco en México. Se seleccionaron por criterio los que están realizando prácticas de conservación y transmisión de los elementos de identidad cultural. Los participantes son hombres que oscilan entre los 17 y 83 años. Todos viven en su comunidad indígena en donde ejercen el rol de promotor cultural, en algunos casos como un trabajo de tiempo completo y en otros como una actividad alterna a su vida laboral.

Se utilizaron dos técnicas de recolección de datos que se consideraron las más idóneas para la obtención de las prácticas. La entrevista semiestructurada y la observación no participante. La entrevista semiestructurada se aplicó a los 14 participantes de las dos comunidades mayas *yokotanes* en estudio. La observación no participante se registró en el diario de campo. Se realizaron entrevistas semiestructuradas las cuales se vaciaron en una matriz de análisis con cinco categorías apoyados en Atlas Ti. Las bitácoras de observación se realizaron en los procesos ritualísticos en el marco de la fiesta patronal de las respectivas comunidades que se efectúa una vez al año. Se observaron durante dos años consecutivos en ambas comunidades. Los datos recogidos se analizaron desde las categorías siguientes: formas de organización, significaciones de los ritos, valor de los ritos para la comunidad, obstáculos en su trabajo, formas de organización, estrategias para preservar.

Promoción cultural: responsabilidad elegida

La actividad de la promoción cultural tiene sus bases y estructuras fuertes en los mitos, tradiciones y rituales que prevalecen en las comunidades indígenas ya que este conjunto de elementos integra su identidad colectiva. Al interior de las comunidades mayas chontales coexiste la integración de los elementos señalados anteriormente que generan entre los habitantes el conocimiento, la ejecución, el respeto y la preservación de ellos, especialmente los que tienen su génesis en la época prehispánica. El ritual juega un rol nuclear en las construcciones de identidad colectiva en los mayas *yokotanes*. Oseguera (2008) apunta que el sentido social de las prácticas rituales tiene su origen en la identidad porque es el ritual un procedimiento para las identidades tanto individuales como sociales:

“Los ritos, llevados a cabo en cerros, pueblos o ciudades, permiten la cohesión, la pertenencia y fortalecen la organización comunitaria, en suma, recrean y construyen la identidad de un pueblo o de un grupo. Resulta difícil, después de hacer este tipo de generalización, decir algo nuevo: parecería que ya se ha dicho todo sobre la naturaleza de las acciones rituales” (Oseguera, 2008: 107).

La garantía de la permanencia de los pueblos indígenas tiene como mecanismo a la ritualidad enmarcada en la fiesta del santo patrono. Todos, como integrantes del pueblo, juegan un rol en esta dinámica. Los procesos de anclaje son una maquinaria donde las nuevas generaciones se alinean con los más antiguas, éstas consideradas las resguardadoras de las tradiciones.

En las comunidades que se estudiaron para esta investigación, ubicadas en el sureste de México, en Tabasco también se asume esa misma dinámica que en los demás pueblos indígenas del país. Los procesos de anclaje de identidad en las nuevas generaciones de indígenas de las comunidades en estudio se construyeron generacionalmente; los ancianos juegan un papel imprescindible en la preservación de las tradiciones y ritos, más propiamente las danzas de conquista que se ejecutan en el marco de festejos patronales que es la celebración del pueblo.

En estos grupos comunitarios, hay miembros que han asumido el rol de vigías y actores, han aceptado la ejecución de acciones como parte del compromiso de cohesión e identidad comunitaria, ellos son los promotores culturales: “[...] promotor cultural es la persona que hace avanzar la cultura, que estimula la actividad cultural” (Colombes, 1991: 7).



Foto 1. La Danza de David y Goliat ejecutada en las calles de Tecoluta, Segunda sección, Nacajuca, Tabasco. Foto: Aurora Kristell Frías López

El promotor cultural busca que su línea de trabajo que dirija los destinos de un pueblo o una colectividad sea propiamente la cultura, desde ahí, admite su compromiso y genera estrategias para llevar a cabo con la ayuda e interés de los demás integrantes de la comunidad. Para que continúe generacionalmente la identidad cultural, estos actores sociales asumen la función de dirigir tiene que conocer las tradiciones, los valores culturales y los simbólicos, los que conforman toda esa gama de elementos identitarios que permanecen oscilando entre cada uno de los miembros del pueblo, algunos en mayor medida que otros, pero existen en cada integrante de la comunidad. El papel del promotor cultural es llevar a cabo acciones donde todos se vean beneficiados como agrupación. Al respecto, Hernández explica que el rasgo más profundo que permite reconocer a un promotor cultural de un gestor cultural desde la mirada educativa porque ambos diseñan acciones culturales, con apoyo en productos culturales,

“[...] Lo que conviene resaltar es que dichas acciones culturales pueden ser más fecundas si el promotor o gestor cultural se asume como un agente educador, si se asume como un facilitador de encuentros culturales significativos” (Hernández, 2013: 79).

Para el autor, la finalidad de los promotores culturales es el establecimiento de situaciones para la generación de construcciones además de la renovación de significados y la circulación de formas simbólicas generadas los miembros de una comunidad. Las acciones culturales son los resultados tangibles del trabajo de los promotores, en mayor nivel, cuando se efectúa en contextos indígenas porque su función proviene de una vinculación entre el pasado, el presente y el futuro.

En cuanto a los tipos de promotores que se pueden hallar en estos lugares comunitarios, se pueden dividir con base en sus posibilidades de acceso a fondos para el emprendimiento de sus acciones. Desde ahí se pueden dividir en promotores institucionales, por el otro extremo, los independientes. El primero es aquel que pertenece a alguna institución o recibe salario, en tanto, los pertenecientes a la segunda tipología buscan recursos por donaciones o bien de su propio dinero.

Estas tipologías inciden en las acciones que dichos sujetos llevan a cabo porque los fondos para efectuarlas son los delimitantes de los alcances. En las dos comunidades analizadas se encontraron estos tipos, en la comunidad ubicada en el municipio de Nacajuca se halló el trabajo de promotores independientes en tanto en la localizada en el municipio de Centro aparecen los institucionales. Esto sigue la división propuesta por Colombres:

“[...] el promotor cultural puede ser profesional o voluntario. En el primer caso percibe una remuneración de parte de una institución pública o privada que le permite una dedicación más o menos exclusiva a su tarea, o al menos sistemática, por la existencia de un compromiso de tipo contractual. El [...] voluntario no podrá dedicarse a este trabajo de un modo tan regular, pues deberá emplear la mayor parte del día en generar los recursos que le demanda la subsistencia” (Colombres, 1991: 9).

Los promotores culturales tienen entre sus responsabilidades, la satisfacción personal de los miembros de la comunidad, esto significa contribuir a la construcción de la cultura internalizada que propone Bourdieu partiendo de los rituales o de la cultura objetivada. El compromiso que asume el promotor cultural es la de conocer los caminos por donde debe transitar la cultura partiendo de los valores simbólicos y de ahí avanzar hacia los que los trasladen a un fin de preservación y fortalecimiento. Esto se inicia desde cada integrante y porque de ahí surgen las representaciones sociales. Por lo anterior, el promotor cultural, quien asume la responsabilidad de resguardar la identidad del lugar, debe pertenecer al mismo espacio, pueblo o comunidad en la que trabaja porque de esa manera se vuelve agente interno que es la ventaja que lo motivará a continuar con su labor.

Este actor social, al ser miembro de la misma comunidad, consigue una responsabilidad inata porque se crea un vínculo entre sus antecesores que contribuyeron al desarrollo, arraigo y

crecimiento de los rituales culturales y con los pobladores actuales, los de su tiempo que a su vez son los mismos que lo reconocen. Además, los miembros de la comunidad, al identificarlo como parte de ellos, su identidad activa se vuelve más importante e incluso garantiza el logro de su fin de promoción porque la gente participará en las estrategias que aplique.

Sin embargo, esta propuesta del autor no se puede tomar como una característica generalizada, más aún, que sea la que obstaculice el trabajo de otros sujetos que también se han comprometido con los caminos de la cultura para guiar a los demás en busca del fin común: los valores simbólicos e identitarios. Los promotores culturales de las comunidades yokotanes de Tabasco adquieren la responsabilidad de preservar la permanencia de los elementos que constituyen su patrimonio cultural los cuales están basados en los valores y los sentidos colectivos. De esta forma, participan con mayor alcance que el resto de la comunidad en la preservación generacional de estos elementos identitarios.



Foto 2. Un niño yokotan durante su clase de danzas indígenas. Foto: Aurora Kristell Frías López

Miradas colectivas de la tradición

Las comunidades mayas *yokotanes* de Tabasco del sur de México, tienen rituales que generan identidad colectiva entre los habitantes. Tales como los dancísticos que se convierten en un elemento más de identidad cultural. Estas danzas se efectúan en el marco de las fiestas patronales de la Iglesia Católica por lo que la religiosidad es el principal hilo conductor del ritual y juega una función prioritaria dentro de la conservación de la identidad. Los sujetos analizados, dentro de su imaginario social coinciden que, por decisión, han asumido esa función de rescatar, promover y fortalecer los lazos de identidad cultural que tiene su núcleo central en la danza que se ejecuta en la fiesta patronal. En una de las comunidades ubicada en Nacajuca se ejecuta la danza de David y Goliat y en la segunda comunidad en estudio con sede en el municipio de Centro se lleva a cabo la Danza del Caballito Blanco. Ambas son danzas de conquista, ahí está el núcleo central de las representaciones sociales de los promotores culturales indígenas chontales.

Dentro de esas zonas indígenas, también aparecen elementos periféricos de las representaciones sociales como lo señala Abric (2001) unos de éstos es la tradición generacional, la herencia de los ancianos otorgada a los más jóvenes, esta acción reside principalmente en el rito dancístico, donde son los más viejos de la comunidad que toman los roles de los personajes. La edad promedio de los danzantes es de 70 años, los cuales son respetados y legitimados por el resto de los miembros. Otro elemento periférico es la tipología, en la comunidad donde se baila la Danza del Caballito Blanco hay promotores institucionales, es decir, pertenecen a un programa de resguardadores de la tradición de una instancia gubernamental aunque han tenido ocasiones que ese apoyo económico ha sido recortado por situaciones de presupuesto público, esto significa que es aleatorio ese pago; en la otra comunidad ubicada en Nacajuca, los promotores *yokotanes* son voluntarios, lo hacen por ese respeto a su identidad y a sus ritos pero los recursos usados son propios y no recibe apoyo por parte de alguna institución.

Otro de los elementos que participan en la construcción de las representaciones sociales de los sujetos en análisis es la religión, en ambos pueblos la mayor parte de los habitantes son miembros de la iglesia católica, ya que el ritual de la danza tiene su marco en las fiestas del santo patrono. En el municipio de centro se baila para San Francisco de Asís y en el municipio de Nacajuca es para la Santa Cruz. El ritual es cada año y la mayor parte de la población participa tanto en ese ritual dancístico como espectadores, así como a otras actividades vinculadas con la tradición tales como los maromos –ofrendas de comida dada por familias llevadas a la iglesia en procesión- así como la feria que también se lleva en la plaza central de la comunidad.

Desde esta perspectiva, cuando se habla de los rituales indígenas y de sus creencias se apela a estos “núcleos resistentes al cambio”. Como forma de pensamiento y vehículo de comunicación, la religión es entendida como una especie de mecanismo interno de las sociedades mesoamericanas que, al pasar de los siglos, se mantiene sin cambios. (Oseguera, 2008: 111). Las prácticas y significaciones que los promotores culturales adquieren alrededor de su actividad están encaminada a la preservación de los rituales como parte de la identidad cultural indígena. El núcleo central de las representaciones sociales de los sujetos en estudio es el ritual que se traduce propiamente en la celebración patronal de las acciones vinculadas al valor de los rituales y mitos. Además, los símbolos derivados del espacio se encuentran en la vida cotidiana; mismos que en los grupos indígenas se interpretan y revalorizan en forma generacional.

Prácticas de preservación

El sistema de las representaciones sociales que utilizan los promotores culturales se conforma por la valoración y el reconocimiento que ellos tienen acerca de los ritos del lugar, propiamente las danzas indígenas que se efectúan anualmente. De este modo, se vuelve el núcleo de las representaciones sociales de los actores en estudio. Ahí reside la esfera trans-subjetiva porque convergen todas las líneas del imaginario comunitario.

Esas líneas que integran las esferas subjetivas son la identidad de los integrantes de las comunidades indígenas analizadas, otra es la lengua *yokotan* que a su vez integra la cosmovisión maya. Los promotores culturales indígenas comienzan a interiorizar los rituales desde su infancia originado por los factores tales como la familia y el interés religioso, que a medida que van

creciendo, se van integrando a las actividades sociales comunitarias y reforzando con sus participaciones en las fiestas patronales.

Después de este proceso de interiorización en los promotores culturales, los elementos de identidad que conocen y asumen como tal se objetivizan al tener las dimensiones de sus rituales cuando los comparan con otros parecidos ejecutados en comunidades. Los rituales dancísticos de las comunidades mayas *yokotanes* de Tabasco están cargados de símbolos que a su vez son construcciones sociales de la comunidad a lo largo de su historia y que se han pasado generacionalmente por lo que dicha simbología del ritual se respeta entre los miembros y se transmite.

Los promotores culturales más longevos son los que han asumido este rol por herencia o por otorgamiento de la iglesia católica y su estrategia va encaminada solamente a la ejecución de la danza. Los más jóvenes lo hacen a través de la instrucción. Existe, en las comunidades analizadas, un alejamiento entre los promotores más ancianos quienes fungen como danzantes y los jóvenes quienes se interesan poco por participar en el ritual, sino se enfocan a la enseñanza, por medio de talleres, con la intención de transmitir los rituales, principalmente dancísticos, a los niños y jóvenes del lugar incluso a los que pertenecen a otras comunidades indígenas.



FOTO 3. Los danzantes longevos indígenas por las calles durante la Danza del Caballito Blanco.
Foto: Aurora Kristell Frías López

Los anclajes de la identidad de las comunidades indígenas chontales son los rituales que pertenecen a la cultura objetivada, es decir, a la colectividad. Por este origen, es que ha surgido el interés en los hombres de distintas edades para asumirse como promotores de esos rituales, destacando, los vinculados a la danza. En ese aspecto, las significaciones de los promotores culturales chontales acerca de las danzas, son similares entre los ancianos y los jóvenes; ambos coinciden al señalarlas como un proceso de identidad social, de todos los habitantes del lugar. La interpretan como un elemento necesario para identificarse como una comunidad indígena con características propias. Todo ello no es más que un método de interpretaciones que convergen en asumir la responsabilidad de danzar ya sea por la veneración al Santo Patrono, por la continuidad y subsistencia del ritual dentro de los contextos eclesíasticos, así como por la transmisión a los más jóvenes para su preservación dentro de las costumbres de la comunidad.

Los promotores culturales adquieren una interpretación simbólica cuya base está en la historia del pasado prehispánico y la llegada de los conquistadores. Estos rituales dancísticos que son ejecutados y protegidos por los promotores indígenas manifiestan el enfrentamiento para resistirse a la inminente colonización y avasallamientos de los indígenas. Es una danza de conquista, al igual que hay otras en México indígena.

El valor que le dan los promotores culturales a los ritos se genera por el enlace religioso católico, pero además el valor interiorizado porque ellos mismos se nombran como los guardianes y transmisores de la cultura de su comunidad creyente. El valor que adquiere este ritual para los promotores de generaciones más jóvenes reside en reconocer que es el referente del pueblo ante otras comunidades indígenas, así como del resto de la sociedad. Los más ancianos lo consideran como un compromiso de herencia. Ellos actúan como consecuencia de su contexto ideológico – religión- y la pertenencia del individuo a un grupo –responsabilidad de la comunidad-; estos son los elementos periféricos que giran alrededor del núcleo y que fortalecen el valor sobre la danza indígena.

Las representaciones sociales de los promotores culturales de Tamulté de las Sabanas y Teocoluta 2da. Sección son procesos de significación que se conformaron por los contextos discursivo y social, respectivamente, generado en medio de la festividad patronal. Las danzas indígenas están expuestas a una modificación tanto en su ejecución física como en la interpretación simbólica de los elementos que la conforman y que se enumeraron previamente. Se pueden considerar amenazas reformadoras derivadas de factores externos como consecuencia de la interculturalidad, como los procesos migratorios de los más jóvenes, que diariamente se trasladan a la capital de la entidad para ejercer sus estudios o actividades laborales, de esta manera convergen con otras culturas e ideologías distintas a las suyas o las de su comunidad indígena. Es el proceso migratorio constante. Además, la misma generación, la joven, hace uso de la tecnología desde los teléfonos inteligentes hasta la internet para acceder a las redes sociales virtuales generando contacto con los que no pertenecen a la comunidad donde residen.

Para finalizar, las estrategias de preservación ejecutadas por los promotores culturales están dirigidas a las nuevas generaciones y son la creación de espacios de instrucción gratuita sobre los ritos indígenas: danza y música de tamborileros. Éstas son las prácticas que ejecutan los promotores muchos los hacen de manera gratuita y los fines de semana, otros perciben apoyo económico institucional, asumen mayor responsabilidad. Ambas formas de prácticas contribuyen a la formación del conocimiento de las tradiciones y valores.

Ambas benefician a la identidad de la comunidad yokotan donde nacieron y residen. El sentido de pertenencia está arraigado porque los promotores longevos han realizado, a lo largo de la historia, el papel de transmisores a los más jóvenes, quienes a su vez ya están asumiendo prácticas nuevas para darle continuidad a esos rituales cuyos miembros sienten orgullo de ser parte de ellos.

El trabajo de los promotores culturales para la preservación de las danzas indígenas lo tienen muy claro: es salvaguardar las significaciones del ritual, proteger su ejecución, formar nuevos cuadros de danzantes y promotores ya que están en el conocimiento de que los procesos externos como la interculturalidad y el uso de la tecnología en la vida cotidiana de los integrantes de la comunidad amenazan con la tergiversación simbólica, el valor y en el peor de los casos con una desaparición paulatina de los ritos.

Bibliografía

- Abric, J. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. Ediciones Coyoacán: México.
- Altez, Y. (2016) Hermenéutica y configuración histórica de identidades culturales. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas* 22: 63-80.
- Censo Nacional. (2010). Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). México. <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/tab/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=27>

- Colombres, A. (1991). *Manual del promotor cultural. Documentos y materiales de trabajo*. Editorial Humanitas: Buenos Aires.
- Gimenez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA: México.
- Hernández, A. (2013). *Promoción y Gestión cultural: Intención y acción, en: Patrimonio Cultural y Turismo*. CONACULTA: México.
- Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 3: 32-55
- Maturo, G. (2013). La identidad de los pueblos hispanoamericanos en el Bicentenario de la emancipación. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 18: 151-163.
- Namur, M. (2011). Redes, producción, identidad: Experiencias de un gestor cultural. *Revista CIDOB D'afers Internacionals* 95: 89-99.
- Oseguera, A. (2008). De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco* 15: 97-118
- Robertos, Jiménez et al. (2008). *Los mayas contemporáneos*. Plaza y Valdés, S.A. de C.V.: México.