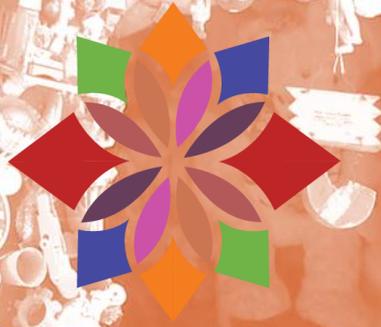


# Revista de Estudios Interculturales.



**Año 2, Vol. II, Semestre Julio-Diciembre del 2016. No. 4**

**Factores Asociados a la Participación Laboral de la Población de 60 Años y más en la Ciudad de México, 2015.**

**Oscar Rodríguez Chávez.**

**Diferencias de Género en México en el Modelo de Reproducción Social: Una Explicación Multifactorial.**

**Lorenzo Reyes y Sandra Pérez.**

**El Topo Es El Que Mejor Ve. Notas para Pensar Una Pedagogía Escolar Cimarrona.**

**Ramón Sanz y María Romá**

**Protestantismo Indígena ¿Constituye la Identidad Kichwa y el Buen Vivir?**

**Juan Illicachi Guzñay.**

**Análisis sectorial y competitivo: el caso de Hidalgo y Tabasco.**

**Danae Duana, Karina Valencia y Clara Lamoyi**

**La Creación del Maíz en las Culturas del Golfo: Los Mitos de Chicomexochitl, Dhipaak y Homshuk.**

**Oswaldo Saúl Rosas Guerra**



# Revista de Estudios Interculturales.

Donde se estudia el porvenir...

**[www.estudiosinterculturales.com](http://www.estudiosinterculturales.com)**

### **Comité Editorial**

José Zavala Álvarez  
El Colegio de la Frontera Norte

Miguel Ángel Barrera Rojas  
Universidad de Quintana Roo

Lorenzo Reyes Reyes  
Manuel del Valle Sánchez  
Universidad Autónoma Chapingo

### **Consejo Editorial.**

Oscar Galindo Tijerina  
Ignacio Caamal Cauich  
Braulio Morales Morales  
Arturo Perales Salvador  
Universidad Autónoma Chapingo.

Fahd Boundi Chraki  
Universidad Complutense de Madrid

Joaquín Camacho Vera  
CIESTAM

Oscar Rodríguez Chávez  
Observatorio Nacional Ciudadano

Dánae Duana Ávila  
Universidad Autónoma del Estado de  
Hidalgo

Saúl Ricardo Gaviola Miquelay  
Universidad Nacional del Mar de Plata

Eduardo Juventino Ramírez Chávez.  
Universidad del Mar

Eugenio Elías León Islas.  
Dorian Uc Vega.  
Universidad Intercultural Maya de  
Quintana Roo

### **Responsable de Diseño Digital y contenido Web.**

Ramón Eduardo Pérez García  
Universidad Intercultural Maya de  
Quintana Roo

### **Director.**

Oscar Iván Reyes Maya  
Universidad Autónoma Metropolitana-  
Xochimilco.

**Revista de Estudios Interculturales** año 2016, volumen II número 4 julio-diciembre 2016, es una publicación semestral editada por Oscar Iván Reyes Maya, Texcutzingo #3, San Nicolás Tlaminca, Texcoco Estado de México. Teléfono: 9831545734; Email: oscar.reyes@uimqroo.edu.mx; www.estudiosinterculturales.com; Email: director@estudiosinterculturales.com. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2015-052011345400-01, ISSN: 2395-9622, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor digital responsable: Ramón Eduardo Pérez García Responsable Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, José María Morelos, Quintana Roo. México. Teléfono: 9971078909; Email: ramon.perez@uimqroo.edu.mx  
Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Revista de Estudios Interculturales.

En este número:

Aún con los cambios dentro del comité y consejo editorial, hemos tratado de ser consecuentes en función de mantener la pluralidad de temas y enfoques para abordarlos, siempre que tengan solidez teórico-metodológica para estudiar con el más alto rigor académico sin recurrir a la segregación por enfoque técnico o posicionamiento ideológico.

Agradecemos la atención a la convocatoria que han tenido los autores que nos han enviado sus trabajos y que pacientemente han esperado los dictámenes de nuestro Consejo Editorial, al mismo tiempo que refrendamos nuestra gratitud con los compañeros académicos que amablemente han colaborado con esta publicación por el puro interés de generar conocimiento que ayude al entendimiento de *el porvenir*.

A los autores que en este número no han podido aparecer sus artículos, les pedimos su comprensión, puesto que el arbitraje para nosotros es una forma de mejora continua y de aprendizaje mutuo en donde árbitros y autores busquen contribuir al desarrollo de las ciencias sociales, y no solo sea una mera forma de exclusión para hacer del conocimiento una elite propia de unos cuantos.

A nombre de la Revista de Estudios Interculturales, le agradezco a cada persona que permite seguir haciendo de esta publicación, un espacio plural para la generación y el debate de ideas.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Oscar Iván Reyes Maya', with a stylized flourish at the end.

Atte. Oscar Iván Reyes Maya

Director de la Revista de Estudios Interculturales.

## Índice:

**Factores Asociados a la Participación Laboral de la Población de 60 Años y más en la Ciudad de México, 2015.**

Oscar Rodríguez Chávez Pág. 7

**Diferencias de Género en México en el Modelo de Reproducción Social: Una Explicación Multifactorial.**

Lorenzo Reyes y Sandra Pérez. Pág. 21

**El Topo Es El Que Mejor Ve. Notas para Pensar Una Pedagogía Escolar Cimarrona.**

Ramón Sanz y María Romá. Pág. 41

**Protestantismo Indígena ¿Constituye la Identidad Kichwa y el Buen Vivir?**

Juan Illicachi Guzñay. Pág. 57

**Análisis Sectorial y Competitivo: El Caso de Hidalgo y Tabasco.**

Danae Duana, Karina Valencia y Clara Lamoyi. Pág. 72

**La Creación del Maíz en las Culturas del Golfo: Los Mitos de Chicomexochitl, Dhipaak y Homshuk.**

Oswaldo Saúl Rosas Guerra Pág. 86

**“FACTORES ASOCIADOS A LA PARTICIPACIÓN LABORAL DE LA POBLACIÓN DE 60 AÑOS Y MÁS EN LA CIUDAD DE MÉXICO, 2015”**

Oscar Rodríguez Chávez<sup>1</sup>

**RESUMEN**

Las condiciones sociales y económicas actuales han incrementado el número de personas adultas mayores que trabajan en la Ciudad de México. Los bajos ingresos sumado a los pocos apoyos de gobierno y familiares, además de las escasas o nulas jubilaciones y pensiones, han incidido en la merma de los ingresos de la población adulta mayor, provocando que estos se inserten en el mercado laboral para poder complementar sus ingresos. De acuerdo con la Encuesta Intercensal (EIC, 2015) del total de la población de 60 años y más en la Ciudad de México, el 29% se encontraba trabajando. Por tanto, esta investigación pretende identificar los factores asociados a la participación laboral de las personas adultas mayores en la Ciudad de México, a partir de modelos de regresión logística separados por sexo, dado que se asume que los factores asociados a la participación laboral tienen efectos diferenciados entre hombres y mujeres. Se concluye que los factores que más reducen la probabilidad de trabajo tanto para hombres como para mujeres son los ingresos por jubilación y los apoyos de familiares, además de que se observa que mientras la edad se incrementa la probabilidad de estar empleados se reduce significativamente como se esperaría dadas las limitaciones físicas de las personas. Mientras que los factores que más incrementan su participación laboral para ambos sexos son contar con estudios universitarios y si estos son jefes o jefas del hogar.

**Palabras clave:** *Adultos mayores, participación laboral, jubilación y pensiones*

Fecha de recepción: 20 XII 2016    Fecha de Aceptación: 24 II 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 7-20
--

---

<sup>1</sup>Investigador del Observatorio Nacional Ciudadano: correo electrónico: orodriguez@onc.org.mx

**Abstract**

Social and economic conditions have increased the number of older adults working in Mexico City. Low income added to the few government and family support, in addition to retirement pensions and pensions, have reduced the income of the adult population, causing them to be inserted in the labor market in order to complement their income. According to the Intercensal Survey (EIC, 2015) of the total population aged 60 and over in Mexico City, 29% found themselves working. Therefore, this search refers to the factors associated with labor participation of older adults in Mexico City, based on logistic regression models separated by sex, differentiated between men and women. It should be noted that the factors that most reduce the probability of work for both men and women are retirement income and family support, and it is observed that as the age increases the probability of being employed they are reduced as expected. Given the physical limitations of people. While the factors that most increase their labor participation for both sexes are with university studies and if these are heads or heads of household.

**Keywords:** *Older adults, labor participation, retirement, and pensions*

## Introducción

La población adulta en México se ha incrementado en los últimos años como consecuencia del descenso en las tasas de fecundidad y el descenso de las tasas de mortalidad particularmente en edades adultas, para el caso específico de la Ciudad de México según estimaciones del Consejo Nacional de Población (CONAPO) las personas de 60 años y más en 1990 representaban el 6.47% del total, para 2000 fue el 8.69% y en 2015 el 13.36%. Mientras que a nivel nacional este grupo poblacional se estima que en 2010 representó 8.92% del total y en 2015 fue el 10%.

Este incremento en general de la población adulta se ha concentrado principalmente en las zonas urbanas del país pues según el Censo de Población y Vivienda (CPV, 2010) el 75.7% de las mujeres y el 71.8% de los hombres de 60 años y más vivían en localidades urbanas. Por lo que resulta pertinente el estudio de la población adulta en la Ciudad de México dado que la mayor parte de su población adulta mayor se concentra en localidades urbanas de más de 15 mil habitantes (99% según estimaciones de la EIC 2015)

El aumento de la población adulta particularmente en áreas urbanas trae consigo cambios en su situación económica y calidad de vida, pues como señalan Nava y Ham (2014) los ingresos en la vejez provienen principalmente de la seguridad social, los apoyos familiares y la participación laboral. Al respecto según un reporte de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE, por sus siglas en inglés) en 2013, México fue uno de los países miembros con los niveles de pensión más bajos registrados, además de que uno de cada 5 mexicanos de 65 años y más se encontraba en situación de pobreza. En este sentido de acuerdo con la Encuesta Intercensal (EIC,

2015) solo el 42% de los hogares con personas adultas mayores en la Ciudad de México recibían un ingreso por jubilación o pensión.

Por otro lado, el apoyo familiar a las personas adultas mayores depende de las condiciones socioeconómicas de los integrantes de estas familias, las cuales se ven afectadas por aspectos macroeconómicos como las crisis financieras, disminución de los salarios reales, aumento del desempleo e inflación, además de características particulares de los hogares como su tamaño, composición y relaciones familiares entre otros aspectos (Nava y Ham, 2014). Los cuales han incidido en fechas recientes en la disminución de este tipo de apoyos.

Respecto a la participación laboral de las personas adultas mayores se sabe que esta sirve como un mecanismo de subsistencia en la vejez, particularmente de aquellos que no cuentan con seguridad social o pensión (Nava y Ham, 2014), al respecto la EIC 2015 mostro que en la Ciudad de México el 29% de las personas de 60 años y más tenían trabajo, en tanto que a nivel nacional según el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES, 2015) con datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo para el año 2014, el 33.8% de la población adulta mayor era económicamente activa.

Finalmente, las desigualdades presentes entre hombres y mujeres adultas mayores de acuerdo con el INMUJERES (2015) son resultado de las desigualdades de género en otras etapas de sus vidas, lo que repercute de forma negativa particularmente en las mujeres en términos de bienestar social, económico y psicológico. Pues sus bajos niveles de educación provocan menores oportunidades de incorporarse a la fuerza laboral calificada, lo que a su vez se asocia con menores remuneraciones económicas y escasos ahorros en su vejez.

Por lo que es necesario analizar los factores que inciden en la participación laboral de las personas adultas mayores en la Ciudad de México, dadas sus características particulares que difieren al resto del país como son una mayor urbanización, un mayor porcentaje respecto al total de la población y sus menores niveles de participación laboral. Además de establecer si existen diferencias en los factores para hombres y mujeres como consecuencia de las desigualdades acumuladas a lo largo de sus vidas, que se ven reflejadas en diferenciales sociodemográficos y económicos.

Por tanto, las preguntas de investigación de este trabajo fueron ¿Qué factores inciden en la participación laboral de la población de 60 años y más en la Ciudad de México? y sí ¿existen diferencias entre estos factores por sexo? Para poder responder estas preguntas los objetivos generales fueron determinar los principales factores que incidían en la participación laboral de la población de 60 años y más residente en la Ciudad de México durante 2015, además de determinar las diferencias de los factores por sexo. Para lo cual se desarrollaron modelos logísticos que determinarían las probabilidades de participación de las personas adultas mayores en el mercado laboral.

### **Marco teórico y conceptual**

De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas (ONU) una persona adulta mayor es aquella con 60 años y más, criterio que utilizan el Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM) y otras instancias federales tales como la Secretaría de Salud (INMUJERES, 2015). En este documento se adopta este criterio para definir a la población adulta mayor.

Respecto a la participación laboral de las personas adultas mayores según el INMUJERES (2015) a nivel nacional 19.4% de

las mujeres y 50.8% de los hombres trabajan para el mercado laboral y esta participación se va reduciendo conforme aumenta la edad, no obstante, el 20% de los hombres de 80 años y más continúan trabajando y en las mujeres este porcentaje es del 4.7%. La mayor parte de sus trabajos son no remunerados y para el caso de las mujeres el 62.8% de estas se dedican a los quehaceres domésticos. Solo 8.7% de las mujeres adultas mayores están pensionadas o jubiladas mientras que para los hombres este porcentaje es del 25%, diferencia que explican por las trayectorias laborales de las mujeres que son interrumpidas por la maternidad y el trabajo doméstico en los hogares, obstaculizando su participación en el mercado laboral.

En este mismo informe se menciona que las bajas coberturas de pensiones y jubilaciones se asocian a su relación con los trabajos formales, por lo que el aumento del sector informal, el desempleo y el subempleo en México han provocado que solo una pequeña parte de la población adulta tenga acceso a estos beneficios. Concluyendo que probablemente esta es una de las razones por las que las personas de edad avanzada participan en el mercado laboral remunerado dado que los actuales sistemas de pensiones son insuficientes para gozar de una vida digna.

En el artículo de Montoya y Montes de Oca (2009) sobre la situación laboral de la población adulta mayor en el Estado de México, mediante el uso de la Encuesta Sociodemográfica del Envejecimiento Demográfico del Estado de México (ESEDEM 2008) y el desarrollo de modelos de regresión lineal, los autores concluyen que el trabajo de las personas de 60 años y más en el Estado de México se asocia con características tales como el sexo, el estado de salud, la experiencia laboral, el número de personas en el hogar y el tamaño de localidad donde residen.

Por otro lado, el trabajo de Nava y Ham (2014) sobre las determinantes de la participación laboral de la población de 60 años o más en México a partir de los datos del CPV 2010, muestran que mediante el desarrollo de modelos de regresión logística para determinar la probabilidad de actividad laboral de las personas adultas mayores, los factores que más reducen esta probabilidad tanto para hombres como para mujeres fueron el ingreso por jubilación o pensión, mientras que la ausencia de discapacidades incrementa la probabilidad de trabajo de los hombres y la jefatura del hogar se asocia con una mayor probabilidad de empleo de las mujeres. Además de estas variables los autores incluyen otras variables individuales como la escolaridad, el número de hijos, el estado civil y variables del hogar como la línea telefónica fija (variable proxy del ingreso), la tenencia de la vivienda, el tipo de hogar y el tamaño de la localidad, en donde concluyen que todas estas son significativas tanto para hombres como para mujeres separados por grupos quinquenales de edad.

El trabajo de Sala (2016) trata de determinar los factores asociados a la participación laboral de las personas adultas mayores en Argentina y Brasil. Haciendo uso de modelos de regresión logística la autora analiza el efecto de las variables edad, nivel de instrucción, situación conyugal, jefatura del hogar, ingresos previsionales y extra laborales a partir de la Encuesta Permanente de Hogares en las localidades urbanas de Argentina y de la Encuesta Nacional de Hogares por Muestreo (PNAD, por sus siglas en portugués) en las regiones metropolitanas de Brasil. En donde observa que las variables edad, ingreso per cápita familiar y la percepción de ingresos previsionales son los factores que más inciden en la participación laboral de las personas adultas mayores urbanas en Argentina y Brasil. Además de mostrar que estos efectos son

diferenciales tanto para hombres y mujeres argentinas como para hombres y mujeres brasileñas.

Otro estudio sobre la participación laboral en Latinoamérica es el de Yáñez et al. (2016) quien hace un análisis en Colombia pues las tasas de participación laboral de la población adulta se han incrementado en este país durante la última década. Para ello trata de identificar los factores relacionados a partir de la Gran Encuesta Integrada de Hogares (GEIH) 2014, mediante el desarrollo de un modelo de regresión logística. Encontrando que la probabilidad de que una persona adulta de 60 años o más trabaje se incrementa cuando este es hombre, jefe de familia o posee educación universitaria y se reduce cuando recibe ingresos por jubilación. Además, incluye otras variables a su modelo como estado civil, ingresos por ayuda, tenencia de la vivienda, estrato socioeconómico y tamaño de la localidad en donde demuestra que todos estos presentan significancia en la probabilidad de que la población adulta trabaje.

Finalmente, el trabajo de Montes de Oca (2004) sobre la participación en la fuerza laboral de los adultos mayores en Latinoamérica y el Caribe a partir de la Encuesta Transversal Salud, Bienestar y Envejecimiento de los Adultos Mayores en las Américas (SABE) y mediante el desarrollo de un modelo probit, determina los perfiles de las personas adultas mayores que son más o menos propensas a participar en la fuerza laboral. Evidenciando que los indicadores demográficos, de salud y económicos tienen impacto en la participación laboral para todos los países analizados (Argentina, Barbados, Brasil, Chile, México, Uruguay y Cuba). Por otro lado, los grupos más propensos a participar en la fuerza laboral en todos los países son: los hombres, los grupos de edad de 60 a 74 años, los que tienen personas en sus hogares dependientes y los que brindan

apoyo económico a otras personas, mientras que los grupos más propensos a no participar en la fuerza laboral son: las personas con discapacidades, las que declaran una autopercepción de salud regular o mala, y las que reciben apoyo de familiares o amigos.

Por lo anterior el presente trabajo analizará los factores asociados a la participación laboral de las personas adultos mayores en la Ciudad de México a partir de las variables identificadas en la revisión de la literatura, poniendo énfasis en los aspectos demográficos, económicos y sociales de las personas tales como la edad, su nivel de instrucción, la jefatura del hogar, su estado civil y en las variables de sus hogares como tenencia de las vivienda, bienes del hogar y apoyos recibidos por parte del gobierno y otras personas.

### **Metodología**

Para la elaboración de este trabajo se tomaron las bases de datos de la Encuesta Intercensal 2015 realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y el desarrollo de modelos de regresión logística binaria a partir de las probabilidades de que las personas adultas mayores estén o no trabajando. Para ello se hizo uso de los microdatos de la EIC 2015 de la Ciudad de México a partir de las variables individuales contenidas en la base de datos de personas a las cuales se les agregaron variables de la base de datos de viviendas.

El tamaño de muestra de esta base es de 553 032 observaciones y para la población de 60 años y más es de 73 353 observaciones, una vez delimitado el universo a solo aquellas que muestran valores para las variables analizadas, el tamaño de muestra total quedó en 70 589 observaciones, es decir 96.23% de la muestra original de personas adultas mayores de 60 años y más, que al ponderarlo resultó en un total de 1 227 717 personas. El uso de esta encuesta

se justifica por su tamaño de muestra, el cual permite realizar análisis para subgrupos de la población total, minimizando los problemas de representatividad, además de su reciente levantamiento que permite tener datos actuales del fenómeno de interés. Por otro lado, esta encuesta cuenta con variables socioeconómicas y demográficas a nivel individual y por viviendas que permiten operacionalizar algunas de los principales factores que de acuerdo con la teoría se asocian al trabajo de las personas adultas mayores.

Para el análisis de los factores asociados a la participación laboral de la población de 60 años y más en la Ciudad de México se estimaron modelos de regresión logística binaria, puesto que este tipo de modelos permite determinar la relación entre una variable dependiente cualitativa y una o más variables explicativas cualitativas y/o cuantitativas (Gujarati, 2004). Se determinó la probabilidad de que las personas adultas mayores estén insertas en el mercado laboral, dadas ciertas variables explicativas, además, de que permitió medir el tamaño del efecto de estas variables sobre la probabilidad de ocurrencia del evento.

Para la construcción del modelo logístico fue necesario recodificar la variable dependiente en una variable dicotómica que asumiera los valores:

- 0 Para las personas de 60 años y más que no trabajan
- 1 Para las personas de 60 años y más con trabajo

Mientras que para los factores asociados a la participación de los adultos mayores de acuerdo con la revisión bibliográfica estos pueden separarse en dos grupos:

- Características individuales de los adultos mayores: sexo, edad, jefatura del hogar, nivel educativo, situación conyugal, ingresos percibidos por jubilación o pensión, apoyos del gobierno y otros apoyos económicos.
- Características de las viviendas, hogares y localidades que habitan los adultos mayores: tenencia de la vivienda, nivel socioeconómico de los hogares, apoyos económicos del gobierno por hogar, otros apoyos económicos por hogar y el tamaño de la localidad.

A continuación, se presentan los factores analizados y las variables utilizadas para su operacionalización en el cuadro 1, es importante señalar que en este trabajo los ingresos por jubilación o pensión, los apoyos económicos del gobierno y otros apoyos económicos individuales se asignaron al total de miembros que habitan los hogares, partiendo del supuesto de que estos ingresos son distribuidos entre todos los miembros del hogar, también es importante aclarar que la variable referente al tamaño de la población no fue incluida pues como se mencionó anteriormente el 99% de la población adulta en la Ciudad de México vive en localidades urbanas.

**Cuadro 1. Factores y operacionalización de variables**

Factor	Variable	Categorías	
<i>Características individuales</i>			
Sexo	Fem	0	Masculino
		1	Femenino
Edad	edad5	1	60 a 64 años
		2	65 a 69 años
		3	70 a 74 años
		4	75 a 79 años
		5	80 a 84 años
		6	85 años y más
Jefe de hogar	Jefe	0	Es jefe(a)
		1	No es jefe (a)
Nivel educativo	Educ	1	Primaria o menos
		2	Secundaria
		3	Preparatoria
		4	Universidad o más
Situación Conyugal	Pareja	1	Unido (a)
		2	Soltero (a)
		3	Viudo (a)
<i>Características de la vivienda y hogar</i>			
Ingresos por jubilación o pensión	jubila	0	Hogares sin ingresos por jubilación o pensión
		1	Hogares con ingresos por jubilación o pensión
Tenencia de la vivienda	vivprop	0	Vive la dueño o dueño en la vivienda
		1	Pagan renta o la ocupan en otra situación
Apoyo económico del gobierno	apoyogob	0	Hogares que no reciben dinero de programas de gobierno
		1	Hogares que reciben dinero de programas de gobierno
Otros apoyos económicos	apoyoper	0	Hogares que no reciben dinero de otras personas dentro y fuera del país
		1	Hogares que reciben dinero de otras personas dentro y fuera del país
Nivel socioeconómico	teléfono	0	No cuenta con línea telefónica en la vivienda
		1	Cuenta con línea telefónica fija en la vivienda

Fuente: Elaboración propia a partir de las variables contenidas en la EIC 2015.

Los modelos de regresión logística se realizaron mediante el *software* de análisis estadístico *Stata* versión 14 a partir de la variable dependiente construida y de las variables independientes propuestas. En el siguiente apartado se presentan los resultados de estos modelos, así como la significancia de las variables independientes propuestas por la teoría.

### Presentación y análisis de resultados

Antes de analizar los resultados de los modelos, en el cuadro 2 se presenta las distribuciones porcentuales de las variables independientes respecto a la variable dependiente. Cómo se puede observar la distribución general de la población adulta que trabaja fue de 28.78% y al separarla por sexo se tienen diferencias importantes en donde el 43.28% de los hombres están insertos en el mercado laboral, mientras que para las mujeres el porcentaje fue de 18.09%.

**Cuadro 2.1 Distribución porcentual de la población de 60 años y más trabajando, según variables sociodemográficas y económicas individuales para la Ciudad de México, 2015.**

	No Trabaja	Trabaja	Total
Total	71.22%	28.78%	100%
Sexo			
Masculino	56.72%	43.28%	100%
Femenino	81.91%	18.09%	100%
Edad			
60 a 64	54.10%	45.90%	100%
65 a 69	67.66%	32.34%	100%
70 a 74	78.81%	21.19%	100%
75 a 79	85.60%	14.40%	100%
80 a 84	91.46%	8.54%	100%
85 y más	95.54%	4.46%	100%
Jefe de hogar			
No	79.20%	20.80%	100%
Si	66.45%	33.55%	100%
Nivel educativo			
Primaria o menos	75.75%	24.25%	100%
Secundaria	69.23%	30.77%	100%
Preparatoria	75.27%	24.73%	100%
Universidad o más	57.59%	42.41%	100%
Situación Conyugal			
Unido	67.20%	32.80%	100%
Soltero	64.17%	35.83%	100%
Viudo	84.63%	15.37%	100%

Fuente: Elaboración propia con datos de la EIC 2015

También se distingue que a medida que se incrementa la edad, la población con trabajo disminuye, pues mientras que el grupo de 60 a 64 años muestra una participación de 45.90%, este porcentaje se reduce hasta 4.46% para el grupo de 85 años y más. En cuanto a la jefatura

del hogar los adultos jefes o jefas de familia muestran mayores porcentajes de participación laboral que sus contrapartes.

Para el caso del nivel educativo este tiene comportamientos diferenciados, en donde los menores porcentajes de personas con trabajo se registran en los grupos con educación primaria o menos y en los de preparatoria, mientras que el grupo con mayor porcentaje de participación laboral fue el de educación universitaria o superior (42.41%).

Para la situación conyugal las diferencias entre los unidos y los solteros parecen no ser significativas, sin embargo, las personas viudas registran un porcentaje menor respecto a los otros dos grupos en donde solo el 15.37% de estas trabajan, lo cual puede estar relacionado a la percepción de pensiones por viudez entre otras razones.

**Cuadro 2.2 Distribución porcentual de la población de 60 años y más trabajando, según variables sociodemográficas y económicas del hogar para la Ciudad de México, 2015.**

	No Trabaja	Trabaja	Total
Total	71.22%	28.78%	100%
Tenencia de la vivienda			
Propia	67.79%	32.21%	100%
Renta u otra	72.35%	27.65%	100%
Teléfono			
No	65.26%	34.74%	100%
Si	72.38%	27.62%	100%
Apoyo económico del gobierno en el hogar			
No	64.56%	35.44%	100%
Si	80.12%	19.88%	100%

Otros apoyos económicos en el hogar			
No	70.28%	29.72%	100%
Si	80.39%	19.61%	100%
Ingresos por jubilación o pensión en el hogar			
No	58.38%	41.62%	100%
Si	86.51%	13.49%	100%

Fuente: Elaboración propia con datos de la EIC 2015

Respecto a las características referentes a los hogares que habitan se puede ver que las personas en viviendas propias tienen un mayor porcentaje de participación laboral que los que viven en viviendas rentadas o en otra situación. Para los que tienen línea telefónica fija en sus viviendas como variable proxy de su nivel socioeconómico, esta muestra que aquellas que no cuentan con teléfono tienen un mayor porcentaje de participación en el mercado laboral.

En cuanto a las personas que habitan en hogares con apoyos económicos del gobierno se tiene que su porcentaje de participación en el mercado laboral es de 19.88%, menor al 35.44% de las personas que viven en hogares sin apoyos económicos del gobierno y que se encuentran trabajando, situación similar a la

que ocurre con otros tipos de apoyos económicos que se asocian con menores porcentajes de personas adultas laborando. En este grupo de variables destacan las personas que habitan en hogares con ingresos por jubilación, pues mientras que su porcentaje de población trabajando es de 13.49%, para aquellos sin este tipo de ingresos en su hogar el porcentaje fue de 41.62%.

Pasando al análisis de los modelos de regresión logística en principio se desarrolló un modelo en donde se incluyeron las nueve variables dependientes para determinar cuáles de ellas tienen un mayor efecto sobre la probabilidad de la participación laboral en la población de 60 años y más y cuyos resultados se muestran en el Modelo 1. En este se puede observar que todas las variables con la excepción de la tenencia de la vivienda fueron significativas al 1%. Por otra lado, los efectos marginales sobre la probabilidad de que una persona adulta mayor trabaje fueron positivos para las variables jefe de hogar, personas con niveles superiores a la educación primaria y las personas solteras; mientras que las variables con efecto negativo sobre la probabilidad de trabajar fueron el sexo femenino, el incremento en la edad, las personas viudas, aquellas que no tienen teléfono, con apoyos de gobierno, otros apoyos y los que tienen ingresos por jubilación o pensión en sus hogares.

**Modelo 1. Efectos marginales promedio de la participación laboral de la población de 60 años y más en la Ciudad de México, 2015**

Características		Coef.	Std Err.	IC (95%)	
<b>Características individuales</b>					
Jefe	No				
	Si	0.353 ***	0.006	0.342	0.363
Sexo	Masculino				
	Femenino	-1.261 ***	0.006	-1.272	-1.250
Edad	60 a 64				
	65 a 69	-0.520 ***	0.006	-0.531	-0.508
	70 a 74	-1.031 ***	0.007	-1.045	-1.017
	75 a 79	-1.484 ***	0.009	-1.503	-1.466
	80 a 84	-2.027 ***	0.013	-2.052	-2.002
	85 y más	-2.647 ***	0.018	-2.682	-2.612
Nivel Educativo	Primaria o menos				
	Secundaria	0.036 ***	0.007	0.023	0.050
	Preparatoria	0.031 ***	0.007	0.017	0.044
	Universidad o más	0.597 ***	0.007	0.584	0.610
Situación conyugal	Casado				
	Soltero	0.370 ***	0.006	0.357	0.382
	Viudo	-0.160 ***	0.007	-0.173	-0.146
<b>Características del hogar</b>					
Telefono	No				
	Si	-0.118 ***	0.006	-0.131	-0.106
Vivienda propia	No				
	Si	-0.008	0.005	-0.019	0.003
Apoyo otros	No				
	Si	-0.365 ***	0.009	-0.382	-0.347
Apoyo gobierno	No				
	Si	-0.014 ***	0.005	-0.025	-0.004
Jubilación	No				
	Si	-1.616 ***	0.005	-1.627	-1.606
Constante		0.750 ***	0.009	0.733	0.768
N		1 227 717			
Pseudo R2		0.2427			
AIC		1116023.2			
BIC		357476.06			
Corr. Class.		79.86%			

Nota: \*\*\* significancia al 1%, \*\* significancia al 5% y \* significancia al 10%.

Fuente: Cálculos propios a partir de los datos del EIC 2015 y del paquete estadístico *Stata* 14.

Posteriormente se realizó un segundo modelo para determinar si existían diferencias entre los efectos de los factores asociados a la participación laboral entre hombres y mujeres, para ello se realizaron interacciones entre las

variables predictoras y la variable referente al sexo (femenino), y posteriormente mediante pruebas estadísticas se evaluaron si estas diferencias eran significativas, resultando que:

**Modelo 2. Efectos marginales promedio de la participación laboral de la población de 60 años y más en la Ciudad de México, 2015**

Características	Coef.	Std Err.	IC (95%)		Características	Coef.	Std Err.	IC (95%)	
<b>Características individuales</b>					<b>Interacciones (mujeres)</b>				
Jefe	No				Jefa	No			
	Si	0.059 ***	0.009	0.042	0.075	Si	0.350 ***	0.012	0.327 0.373
Sexo	Masculino								
	Femenino	-1.777 ***	0.017	-1.811	-1.743				
Edad	60 a 64				Edad	60 a 64			
	65 a 69	-0.535 ***	0.008	-0.552	-0.519	65 a 69	0.002	0.012	-0.021 0.025
	70 a 74	-1.021 ***	0.010	-1.040	-1.001	70 a 74	-0.035 *	0.015	-0.064 -0.007
	75 a 79	-1.422 ***	0.012	-1.446	-1.397	75 a 79	-0.174 ***	0.020	-0.212 -0.135
	80 a 84	-2.002 ***	0.017	-2.036	-1.969	80 a 84	-0.110 ***	0.027	-0.162 -0.057
	85 y más	-2.553 ***	0.023	-2.597	-2.509	85 y más	-0.283 ***	0.037	-0.356 -0.210
Nivel Educativo	Primaria o -				Nivel educativo	Primaria o -			
	Secundaria	0.061 ***	0.010	0.042	0.081	Secundaria	-0.048 ***	0.014	-0.077 -0.020
	Preparatoria	0.089 ***	0.010	0.069	0.109	Preparatoria	-0.123 ***	0.014	-0.150 -0.096
	Universidad o +	0.527 ***	0.009	0.509	0.544	Universidad o +	0.210 ***	0.014	0.183 0.236
Situación conyugal	Casado				Situación conyugal	Casado			
	Soltero	0.013	0.010	-0.007	0.033	Soltero	0.572 ***	0.014	0.545 0.599
	Viudo	-0.474 ***	0.012	-0.497	-0.451	Viudo	0.532 ***	0.015	0.502 0.562
<b>Características del hogar</b>									
Telefono	No				Telefono	No			
	Si	-0.010	0.009	-0.028	0.008	Si	-0.246 ***	0.013	-0.272 -0.221
Vivienda propia	No				Vivienda propia	No			
	Si	0.014 *	0.008	-0.002	0.029	Si	-0.053 ***	0.011	-0.074 -0.031
Apoyo otros	No				Apoyos otros	No			
	Si	-0.349 ***	0.013	-0.375	-0.323	Si	-0.050 ***	0.018	-0.086 -0.015
Apoyo gobierno	No				Apoyos gobierno	No			
	Si	-0.040 ***	0.008	-0.054	-0.025	Si	0.046 ***	0.011	0.025 0.067
Jubilación	No				Jubilación o Pensión	No			
	Si	-2.012 ***	0.007	-2.026	-1.998	Si	0.905 ***	0.011	0.884 0.926
					Constante		1.123 ***	0.013	1.096 1.149
N		1 227 717							
Pseudo R2		0.2515							
AIC		1103195.33							
BIC		370111.621							
Corr. Clas		79.95%							

Nota: \*\*\* significancia al 1%, \*\* significancia al 5% y \* significancia al 10%.

Fuente: Cálculos propios a partir de los datos del EIC 2015 y del paquete estadístico *Stata* 14.

De acuerdo con los estadísticos BIC y AIC el modelo 2 se ajustó mejor a los datos, al igual que las pruebas LINCOM demostraron que las diferencias de los efectos entre hombres y mujeres para las variables propuestas fueron significativas al 95% para casi todas las variables con excepción del apoyo del gobierno y la educación secundaria.

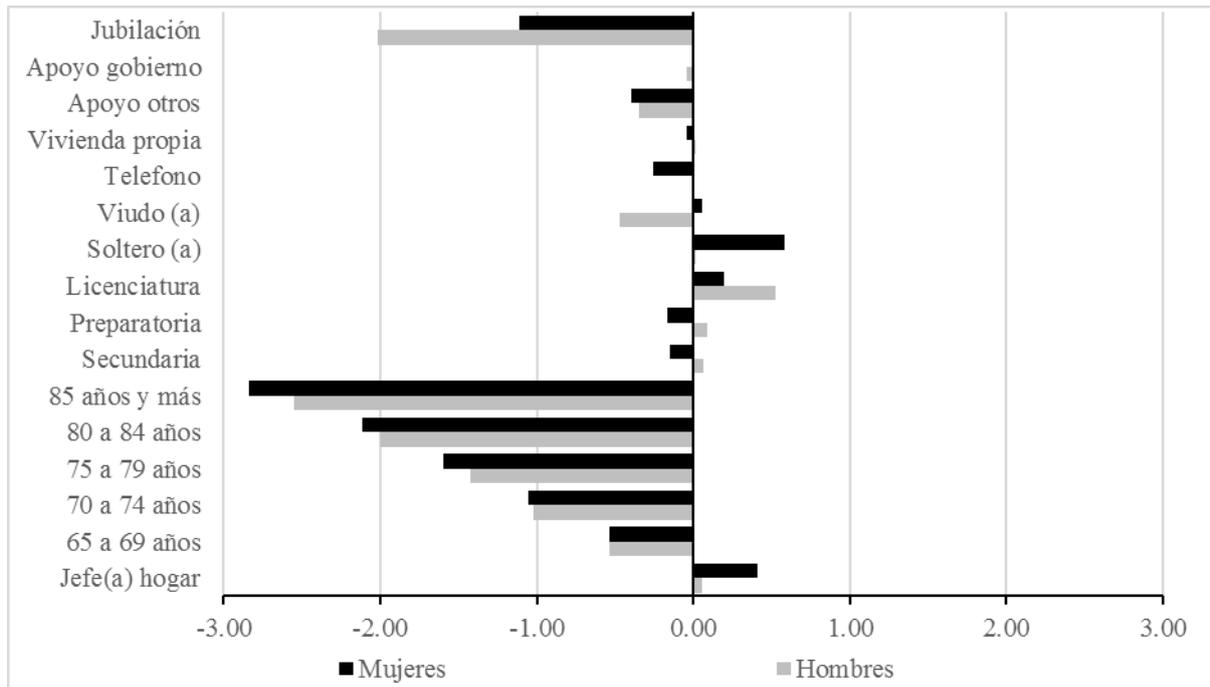
Los análisis de los coeficientes del modelo 2 muestran que para los hombres las principales

variables que disminuyeron su probabilidad de participación laboral fueron los ingresos por jubilación o pensión, una mayor edad y que estos fueran viudos. En tanto que las variables que incrementaron su probabilidad de participación laboral fueron que tuviera estudios superiores a la primaria (particularmente estudios universitarios) y que estos fueran jefes del hogar.

Para las mujeres las variables que más incrementaron su probabilidad de participación laboral fueron que estas fueran solteras, que fueran las jefas del hogar y que tuvieran estudios universitarios. Por el contrario, las

variables que más incidieron en reducir su probabilidad de participación laboral fueron que contara con ingresos por jubilación o pensión, el incremento en su edad y que contara con apoyos económicos de otras personas.

**Gráfica 1. Efectos marginales de las probabilidades de participación laboral de la población de 60 años y más en la Ciudad de México, por sexo, 2015**



Nota: las variables categóricas fueron evaluadas respecto a las categorías de referencia: edad (60 a 64 años), educación (primaria) y situación conyugal (casado). De acuerdo con las pruebas estadísticas apoyo de gobierno.

Fuente: Elaboración propia a partir del paquete estadístico *Stata* versión 14

Para los efectos diferenciales de las variables analizadas por sexo (Gráfica 1) se tiene que los ingresos por jubilación muestran una mayor reducción de la probabilidad de que los hombres no trabajen respecto a las mujeres, en tanto que el efecto del incremento de la edad reduce más la probabilidad de que las mujeres trabajen al compararlas con la probabilidad de los hombres.

El ser jefa de hogar incrementa en mayor medida la probabilidad de que las mujeres continúen trabajando comparado con los hombres, al contrario de la educación donde los

hombres con licenciatura es más probable que continúen trabajando que las mujeres con el mismo nivel educativo.

No obstante, en las variables anteriores el sentido del efecto fue el mismo más no así su magnitud, pero para el caso de la viudez mientras que en los hombres esta disminuyó su probabilidad de participación laboral en las mujeres por el contrario la incrementó, y a pesar de que para las mujeres el apoyo de gobierno parece no tener efecto en las probabilidades de que estas trabajen, en los

hombres la recepción de este apoyo disminuyó su probabilidad de trabajo.

### Conclusiones

El análisis de los factores identificados en la teoría a través de modelos de regresión logística permitió determinar cuáles de las variables tuvieron un mayor efecto, además de establecer que estos difieren entre hombres y mujeres, lo cual puede estar asociado a sus características socioeconómicas y demográficas pasadas que determinan sus actuales condiciones de vida.

A pesar de estas diferencias se pudo comprobar que la edad de las personas está relacionada estrechamente con sus probabilidades de participación laboral, pues a medida que esta se incrementa la probabilidad se reduce, aunque en menor proporción para las mujeres respecto a los hombres, lo que puede ser asociado a las propias limitaciones físicas a edades mayores.

Un determinante importante en el trabajo de la población de 60 años y más en la Ciudad de México fue el contar con ingresos por jubilación, pues para hombres como para mujeres se relacionó con una menor probabilidad de trabajar, no obstante las actuales condiciones económicas y la precariedad de los trabajos, sumado a las deficiencias en los sistemas de pensión y jubilación, provocan que este ingreso en la vejez sea percibido por pocas personas, por lo que de no corregirse estas condiciones la población adulta que trabaja podría incrementarse en los próximos años.

Otro de los factores relacionados estrechamente con el trabajo de la población adulta fue el apoyo de otras personas fuera del hogar en donde se incluyeron las remesas, pero las condiciones económicas y crisis recientes han mermado la economía en general de los hogares lo que pudiera reducir estos apoyos e

incrementar el trabajo de las personas adultas mayores.

En conclusión, es necesario modificar los sistemas de jubilación y pensión actuales que permitan la inclusión de una mayor proporción de personas adultas mayores, así como de programas de gobierno que mitiguen los efectos negativos de las crisis económicas en este grupo poblacional. Por otro lado, son necesarios estudios longitudinales que determinen los cambios en los ingresos por jubilación y apoyos económicos, y estimen sus efectos sobre las probabilidades de trabajo de las personas adultas en la Ciudad de México.

### Bibliografía

- CONAPO, 2016. *Proyecciones de Población*. s.l.:s.n.
- Contreras, M. A. Y., Pedroza, C. D. M. & Serje, K. P. D. R., 2016. "Participación laboral de la población de 60 años de edad o más en Colombia". *Revista de economía del caribe*, Issue 17, pp. 39-63.
- D. G., 2004. *Econometría*. s.l.:McGraw-Hill Interamericana.
- G. A. S., 2016. *Factores asociados a la participación laboral de los adultos mayores argentinos y brasileños*. Brasil, s.n., p. 17.
- I. N. B. & R. H. C., 2014. "Determinantes de la participación laboral de la población de 60 años o más en México." *Papeles de población*, 20(81), pp. 59-87.
- INMUJERES, 2015. *Situación de las personas adultas mayores en México*, s.l.: Dirección de Estadística.
- J. M.-A. & H. M.-d.-O.-V., 2009. "Situación laboral de la población adulta mayor en el Estado de México." *Papeles de Población*, 15(59), pp. 193-237.
- Montes de Oca, N. A., 2004. "Participación en la fuerza laboral de los adultos mayores en Latinoamérica y el Caribe." *Carta Económica Regional*, 17(89), pp. 27-35.
- OCDE, 2013. *Panorama de las pensiones 2013. Indicadores de la OCDE y del G20*, s.l.: s.n.

**“DIFERENCIAS DE GÉNERO EN MÉXICO EN EL MODELO REPRODUCCIÓN SOCIAL: UNA EXPLICACIÓN MULTIFACTORIAL.”**

Lorenzo Reyes Reyes <sup>1</sup>, Sandra Laura Pérez Sánchez <sup>2</sup>

**RESUMEN**

El objetivo general del presente trabajo es abordar la equidad y el género en México como una explicación multifactorial: se parte de diferenciar sexo y género; se ubican los estereotipos como una construcción socio-cultural y por ello lo masculino pertenece al ámbito productivo y aunque con el tiempo también participa en lo reproductivo dedica menos horas; a lo femenino se le asignan las actividades reproductivas y cuando abarca actividades productivas no disminuye su rol social.

Los gobiernos, los organismos internacionales y las organizaciones de la sociedad civil, pretenden alcanzar un desarrollo social sostenible y sólo lo ven factible con la plena participación del potencial de ambos géneros; como estrategia proponen el empoderamiento femenino que le permita participar en la toma de decisiones en todos los ámbitos de la vida social.

La equidad y el género se explican en el mundo laboral, se ubica lo femenino desde el taylorismo y en la industria maquiladora actual; en el ámbito académico se plantea que son mitos la democracia y la inclusión; en el campo de la política la mujer también ha sido relegada y con mayor frecuencia e intensidad en los municipios que se rigen por usos y costumbres.

**Palabras clave:** *Sexo-género, Equidad, multifactores, Reproducción Social.*

Fecha de recepción: 20 XII 2016    Fecha de Aceptación: 22 II 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 21-39
---

---

<sup>1</sup> Profesor-Investigador de la División de la Ciencias Económico-Administrativas (DICEA), UACH. Integrante del Centro de Investigación y Servicio en Economía y Comercio Agropecuario (CISECA). Correo electrónico: reyes\_40@hotmail.com

<sup>2</sup> Profesora-Investigadora de la División de la Ciencias Económico-Administrativas (DICEA), UACH. Integrante del Centro de Investigación y Servicio en Economía y Comercio Agropecuario (CISECA). Correo electrónico: gsc4959@yahoo.com.mx

**“GENDER DIFFERENCES IN MEXICO IN THE MODEL OF SOCIAL REPRODUCTION: A MULTIFACTORIAL EXPLANATION. ”**

**Abstract**

The general objective of the present work is to address equity and gender in Mexico as a multifactorial explanation: it starts from differentiating sex and gender; Stereotypes are located as a socio-cultural construction and for that reason the masculine belongs to the productive scope and although in time also participates in the reproductive it dedicates less hours; The feminine is assigned the reproductive activities and when it encompasses productive activities does not diminish its social role.

Governments, international organizations and civil society organizations seek to achieve sustainable social development and are only able to do so with full participation of the potential of both genders; As a strategy, they propose women's empowerment that allows them to participate in decision-making in all spheres of social life.

Equity and gender are explained in the labor world, the feminine is located from Taylorism and in the current maquiladora industry; In the academic field, it is considered that they are myths the democracy and the inclusion; In the field of politics women have also been relegated and with greater frequency and intensity in the municipalities that are governed by customs and customs.

**Keywords:** *Sex-gender, Equity, multifactor, Social Reproduction.*

## I. Introducción

El sexo y el género se vinculan y se confunden; sin embargo tienen determinaciones diferentes, el primero es biológico mientras que el segundo es una construcción socio-cultural, así el género tiene un perfil bastante específico y también diferenciado; las familias, las comunidades y las sociedades han creado estereotipos para el hombre y la mujer, para el hombre se ha determinado el rol productivo y para la mujer el reproductivo; así la mujer hace mayormente labores domésticas y generalmente no remuneradas.

En el ámbito laboral se espera que sea más empática y aunque se sostiene la hipótesis que sus habilidades tienen que ver con las características del liderazgo futuro, gana menos, le cuesta más escalar al ápice estratégico de la pirámide organizacional. En la historia de la incorporación de la mujer al mercado laboral es adjetivada como ladrona de empleos, causante de la pauperización de las condiciones laborales y sólo es aceptada porque “es de bajo coeficiente personal” y por ende se concentra bien en actividades monótonas, es resistente, es industriosa, fina de manos y sobre todo obediente.

En el campo académico se tiene la percepción de una dinámica democrática, si alguien es reconocido y ubicado en un puesto de alta dirección es porque lo hizo por méritos académicos y de investigación; universidades icónicas muestran que el género femenino ha

sido relegado; por mucho tiempo se sostuvo como acto de fe que no alcanza el nivel científico e intelectual de sus homólogos hombres.

En la política es más evidente la inexistencia de equidad de género, la mujer no ejercía su voto para tomar decisiones y tampoco podía ser elegida a conducir los destinos de la sociedad. Las mujeres indígenas enfrentan obstáculos más infranqueables, los usos y costumbres no las toman en cuenta, no son ciudadanas.

Ante un escenario tan poco alentador, los gobiernos, los organismos internacionales y las asociaciones de la sociedad civil, se plantean la búsqueda de un desarrollo sostenible, donde ambos géneros apliquen su máximo potencial en la toma de decisiones para obtener una sociedad que como sinónimo de eficacia organizacional permanezca en el tiempo, para ello proponen el empoderamiento de las mujeres; pero ello es un proceso y no depende sólo de ellas sino una serie de factores del contexto, tecnológico, político-legal, económico y cultural.

## II. Materiales y métodos.

En el ámbito internacional se reconoce que a pesar de objetivos declarados y de políticas para que tanto hombres como mujeres, aporten todo su potencial a la toma de decisiones que conduzca a un desarrollo sustentable; la realidad es que persiste la desigualdad de género, donde la mujer sigue relegada a los roles reproductivos y cuando tiene presencia en

el mundo productivo se le paga menos, enfrenta obstáculos y se le adjetiva como ladrona de empleos.

En México, en los discursos, en la política pública formal se reconoce que la mujer puede coadyuvar mediante el empoderamiento a que el país se oriente al desarrollo sustentable y ser más competitivo; pero el empoderamiento es un proceso, tiene implicaciones de aptitudes y de actitudes, pero no sólo de la mujer sino del hombre, los funcionarios, los CEOs de las empresas, del resto de la sociedad; es decir implica trastocar la cultura social.

En la estructuración del artículo se partió de revisar las diferencias de sexo y género, las propuestas de los organismos internacionales, la situación de la política pública en México y contrastar con casos de género en varios ámbitos, en el taylorismo donde el alto coeficiente personal era un obstáculo para calificar de buena trabajadora a la mujer, en la IME en México donde prefieren emplear mujeres por su fineza de manos, agudeza visual, por resistencia y por obedientes, en el mundo académico también es notoria la desigualdad de género, revelando que es un mito que en ese ámbito vale el mérito y es una convivencia democrática; finalmente en la política se corrobora que la igualdad de género es más demagogia que realidad, recrudeciéndose en los municipios que se rigen por usos y costumbres

Por tanto, utilizando literatura especializada, el método histórico-analítico y contrastando con casos en diferentes ámbitos de la realidad, se reconoce que el empoderamiento de la mujer puede ser el camino a su plena participación pero, no solo compete a la mujer sino a elementos del contexto.

### **III. Análisis y discusión de resultados**

#### **3.1. Ubicación teórica de la equidad y el género**

El sexo hace referencia a las características anatómicas, biológicas, fisiológicas y cromosómicas de los seres humanos que los definen como hombre o mujer; mientras que el género es el conjunto de ideas, creencias y atribuciones sociales que se construye en cada cultura y momento histórico con base en una diferenciación sexual. El sexo es biológico el género es una construcción sociocultural.

La construcción de estereotipos ha determinado históricamente a la mujer como ama de casa y al hombre como proveedor, evidentemente unas actividades se circunscriben al ámbito privado mientras otras son deslumbrantes y se ubican en lo público; aunque las mujeres participen en actividades remuneradas, en las actividades domésticas lo hacen de manera mayoritaria tales como, limpieza del hogar, cuidado de los hijos y apoyo a otros miembros de la familia; en la medida en que las mujeres participan en actividades remuneradas el hombre también participa más en las labores domésticas, cuando

se hacen reparaciones mayores o construcción de la vivienda el hombre participa con más horas de dedicación. “La palabra género no se refiere a hombre o mujer, sino a masculino o femenino, es decir, a las cualidades o características que la sociedad atribuye a cada sexo. Las personas nacen varón o hembra, pero aprenden a ser hombres o mujeres. Las percepciones del género están profundamente enraizadas, varían notablemente entre culturas y dentro de las mismas, y cambian con el tiempo. Sin embargo, en todas las culturas el género determina el poder y los recursos para mujeres y hombres” (FAO, 2013:19); las mujeres rurales conforman la mayoría de los pobres del mundo, los hogares encabezados por mujeres están entre los más pobres de los pobres y esta situación de desigualdad entre hombres y mujeres agrava la situación de la inseguridad alimentaria y frena el crecimiento económico y agrícola.

Ante tal situación; la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres han sido refrendados por múltiples organismos internacionales e incluidos en los objetivos del milenio, declaración de los derechos humanos y otros, pese a todos ellos la desigualdad de géneros persiste. Para reducir la desigualdad de género se puede recurrir a la equidad de género, es decir, reconocer la desigualdad para alcanzar la igualdad.

El género es una construcción cultural social, definida por las relaciones de poder entre

hombres y mujeres y por las normas y valores relativos a los roles “masculinos” y “femeninos” con respecto al comportamiento. El género no se entiende universalmente de la misma manera en diversas culturas y puede tener múltiples definiciones en las distintas comunidades, más allá de la dicotomía masculina-femenina. La igualdad de género en la cultura no es inmune a las desigualdades y la discriminación que se extienden a otras áreas de la sociedad y recibe la influencia de un contexto más amplio que incluye otras formas de categorización social, tales como el nivel de pobreza, la etnia, la religión, la edad, la discapacidad y estado civil, que pueden llevar a desventajas. (UNESCO, 2015:15).

En los objetivos de desarrollo del milenio, el No. 5 se refiere a la igualdad de género, con los siguientes apartados: 5.1, 5.2, 5.3, 5.4, 5.5, 5.6, y 5<sup>a</sup>, 5b, y 5c donde en síntesis se plantean las estrategias para alcanzar la equidad de género: poner fin a todas las formas de discriminación contra todas las mujeres y las niñas del mundo; eliminar la violencia en todos los ámbitos, eliminar las prácticas nocivas como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina; reconocer los trabajos no remunerados; asegurar la participación plena de la mujer en todos los ámbitos de la vida, el hogar, la familia, la política, la economía y la vida pública; asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva según protocolos internacionales;

emprender reformas que permitan a la mujer el acceso a recursos, servicios financieros, la herencia y los recursos naturales adaptándose a las leyes nacionales; mejorar y aplicar la tecnología de la comunicación como mecanismos de empoderamiento de la mujer y aprobar y fortalecer políticas acertadas y leyes aplicables para promover la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y las niñas a todos los niveles. (CEPAL, 2016:23, 24).

En UNESCO, 2015 la igualdad de género es visto como una parte importante para lograr un desarrollo inclusivo y sostenido...referido a los roles y responsabilidades de hombres y mujeres, junto con la dinámica propia del género, creada e integrada por las familias, sociedades y culturas. El medio para arribar a la igualdad de género es el empoderamiento de las mujeres, pero es difícil de implementar, porque implica un cambio cultural y la cultura es de lo más difícil y lento de cambiar, desde las estructuras de poder del gobierno es difícil para los funcionarios que una mujer destruya el mito de que sólo los altos funcionarios pueden pensar complejo, resolver problemas, diseñar, implementar y evaluar política pública; en la familia el hombre ceder la toma de decisiones importantes; y que los hermanos varones acepten la toma de decisiones compartida, si se les ha educado que los hijos hombres tienen más poder que las hijas mujeres. (UNESCO, 2015:16).

En 2013 se aplicó un cuestionario sobre igualdad de género en los estados miembros de la UNESCO, sobre las funciones de género, México es miembro.... Los ejes del cuestionario fueron I) políticas nacionales, II) estrategias de implementación nacional de las convenciones culturales de la UNESCO; III) acceso a la toma de decisiones; IV) educación, fortalecimiento de capacidades y formación; V) acceso al crédito y asignación de recursos financieros; VI) visibilidad y sensibilización, y VII) estadísticas e indicadores. (UNESCO, 2015:23).

En general los resultados muestran la falta de estadísticas de género en materia de cultura; sin embargo, México declara que tiene una política cultural que busca la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer (UNESCO, 2015:25). Inauguró un programa centrado en la población indígena con el foco puesto en la igualdad de género: Entre sus cinco líneas de acción principales, brinda apoyo a los micro-emprendedores culturales indígenas. (UNESCO, 2015: 28).

### **3.2. La equidad y género en el ámbito laboral**

#### **3.2.1. El género en el taylorismo**

A pesar de que la mujer ha participado activamente en el proceso productivo desde el surgimiento de la humanidad y con mayor intensidad con la presencia dominante del capitalismo y el advenimiento de las organizaciones modernas, aun así la mujer no

era un sujeto de quien valiera la pena hablar ni en ámbitos sociales, políticos o económicos. Este mismo posicionamiento se observa en el taylorismo que es el enfoque administrativo que sistematiza a la disciplina administrativa a inicios del siglo XX con trabajos icónicos de la administración como: “Que es la administración científica” y “Principios de la Administración Científica”; donde pueden encontrarse los tipos de trabajos para las mujeres.

Los estereotipos creados socialmente reservan para la mujer el trabajo doméstico y para los hombres los trabajos industriales, a fin de que este “equilibrio” se preservara, la mujer era vista en la fábrica como una ladrona de los puestos de trabajo de los hombres, además que se les adjudica la pauperización de las condiciones laborales para los trabajadores hombres, esta etiqueta la compartían con los niños y los inmigrantes.

En general el taylorismo generó un sistema de trabajo en el cual se hizo más eficiente la utilización de habilidades de hombres pero también de mujeres; aunque a nivel teórico la disciplina administrativa no hace distinciones entre hombres-mujeres y menciona un trabajador genérico, neutral pero siempre dejando implícito trabajador-hombre; en la fábrica abundaban ejemplos de las virtudes de las trabadoras mujeres... la celeridad, parsimonia, la paciencia, la celeridad motriz, la

precisión e incluso la obediencia...(Tanori, 2010: 109).

En sus obras Shop Management (gerencia de la tienda-1900) y Principios de la Administración Científica, Taylor expone las virtudes y ventajas de su sistema frente a la administración empírica o tradicional, por conveniencia aquí se rescata lo referido a la mujer. Uno de los procesos estudiados fue el de inspección de balines de bicicleta. Esta tarea conllevaba examinar los balines después de haber pasado por el proceso de pulido, para verificar que no estuvieran cuarteados o presentaran cualquier otra imperfección antes de empaquetarlos. (Tanori, 2010:109-120)

La compañía en particular había funcionado casi 10 años con una jornada laboral ordinaria, hasta que decidió que era momento de reorganizarse, de modo que las más de 120 chicas que hacían ese trabajo fueran habilidosas en sus labores (Taylor, 1911a y 1911b).

Las inspectoras trabajaban diez horas y media por día, incluyendo medio día los sábados. Su actividad consistía en poner las pequeñas bolas de acero pulidas en el pliegue entre dos dedos de la mano izquierda; mientras eran giradas una y otra vez, se les examinaba bajo una fuerte luz. Luego, con la ayuda de un imán sostenido con la mano derecha, se tomaban los balines defectuosos y se depositaban en cajas especiales. (Taylor, 1911<sup>a</sup> y 1911b).

Las mujeres buscaban cuatro tipos de defectos: indentaciones, rasguños, blandura en el material y fracturas por calor. Tal actividad requería un enorme esfuerzo de atención y concentración, pues los defectos —a menos que se tuviera un ojo bien entrenado— eran difíciles de notar (Taylor, 1911a y 1911b). Por tal razón, las inspectoras se encontraban en un continuo estado de tensión, a pesar de trabajar sentadas y no realizar un gasto de energía física muy grande.

Para dar sustento a su principio de selección de los trabajadores —con base en las características más adecuadas a cada actividad—, Taylor (1911a, 1911b) cita en sus libros los estudios fisiológicos que se habían venido realizando en distintas universidades. Entre estos relata los experimentos conducidos para conocer lo que llamaban “coeficiente personal”. Cuenta que exámenes aplicados a distintos individuos mostraron, de forma concluyente, grandes diferencias personales en tal coeficiente. Se pensaba que algunos individuos nacían con inusuales poderes de percepción, acompañados de un potencial de respuesta muy alto. El mensaje era casi instantáneamente transmitido del ojo al cerebro, y éste respondía rápidamente enviando el mensaje correcto a la mano. De las personas de este tipo se decía que tenían “un bajo coeficiente personal”, mientras que aquellos de baja percepción y acción, se les consideraba de “alto coeficiente personal”.

La empresa reconoció que las cualidades que se requerían de las inspectoras de balines eran un bajo coeficiente personal, junto con gran resistencia e industria. Se dijo entonces que, por el bien tanto de la empresa como de las chicas, se excluiría a todas las mujeres que carecieran de un bajo coeficiente. Esto significó deshacerse de muchas de las más inteligentes, trabajadoras y confiables inspectoras, porque no poseían la cualidad de tener una aguda percepción seguida de una rápida respuesta (Taylor, 1911a y 1911b).

### **3.2.2. La equidad y el género en la Industria maquiladora**

¿Porque las maquiladoras prefieren mujeres trabajadoras, con salarios promedio de \$105.00 diarios, la mayoría son madres solteras, entre 3-5 hijos y con estudios de primaria no terminada? (La jornada, 24/sept/2012), los supervisores argumentan que el gran porcentaje son mujeres porque tienen más agudeza visual, la fineza en las manos y gran resistencia para tareas simples y monótonas de la maquila; los investigadores sostienen que la preferencia es porque son obedientes por una referencia histórica y cultural.

El origen de las maquiladoras en México puede ser ubicado cuando EUA unilateralmente da por terminado el Programa Bracero en 1964, el gobierno mexicano impulsa el Programa de Industrialización de la Frontera (PIF) muchos braceros mexicanos no volvieron a sus estados de origen, sino que se quedaron a lo largo de la

frontera esperando la posibilidad de regresar a EUA y temporalmente saturaban las ciudades fronterizas en demanda de vivienda, empleo y otros servicios.

De manera general la Industria Maquiladora de Exportación (IME) consistía en ensamblar en México partes traídas de EUA principalmente, aquí se hacía la agregación de valor por medio del factor trabajo, es decir, EUA se beneficiaba al hacer más competitivas sus mercancías y México generaba empleos, una carencia estructural histórica. La IME creció rápidamente en 1967 ya existían 57 maquiladoras con 4, 257 empleados en Matamoros, Nuevo Laredo, Mexicali y Tijuana, al siguiente año se establecieron maquiladoras en Nogales y Agua Prieta y para finales del decenio ya eran 147 maquiladoras y 17, 000 empleados, la mayoría mujeres.

Actualmente la IME en sus dos modalidades manufactureras (5, 019) y no manufactureras (1, 120) distribuidas la mayor parte a lo largo de la frontera desde Matamoros hasta Tijuana, otra concentración importante está en el centro del país, estados de México, Querétaro, Guanajuato y Jalisco y a lo largo y ancho de todo el país, pero con menor importancia en donde abunda la mano de obra barata y existe un mínimo de seguridad, servicios e infraestructura de comunicación y transporte. Genera 2, 580, 235 de empleos, se ha convertido junto con los migrantes, el turismo y la exportación de petróleo en una actividad

importante en la generación de divisas para México (INEGI, 2016).

La diferencia salarial entre hombres y mujeres es mayor a medida que los salarios son mayores, y los hombres ocupan los puestos de mayor responsabilidad, como funciones técnicas, de supervisión y administrativas.

Suelen ser mujeres jóvenes de entre 18 y 35 años. Existe una regla no escrita de no contratar a mujeres mayores de 35 años. Aunque se pueden identificar trabajadoras con cierto nivel de educación, la mayoría de ellas no cuenta con formación más allá de la primaria completa o incompleta. Muchas son madres solteras, el 80% según varios estudios y llevan la jefatura de hogares monoparentales. Otra característica que confirma la vulnerabilidad de estas empleadas es que muchas de ellas provienen de zonas rurales.

### **3.2.3. La equidad y género en la pirámide de gestión organizacional.**

La cultura social es marco de la cultura organizacional, la organización es entendida como una coalición de individuos, al seno de esa coalición existen sub-coaliciones, con intereses iguales, la mayoría de la veces, con intereses diferentes en raras ocasiones y con intereses encontrados en situaciones excepcionales; lo que da viabilidad a la organización es el compartir una cultura, que significa una serie de prácticas, reglas y valores compartidos entre los miembros de la misma, ello determina comportamientos correctos e

incorrectos, el tipo de supervisión, el grado de autonomía, la intensidad de la coordinación, el apoyo de los directivos, la práctica de la tolerancia, la relación desempeño-premio, la forma como se solucionan los conflictos, la predisposición a tomar riesgos y a innovar... Las formas como se combinan las características anteriores, en una determinada organización, generan normas, reglas procedimientos que rigen las conductas diarias...cuando hay significados compartidos, permite que individuos de diferentes niveles y formación tiendan a interpretar una cultura de manera semejante y le den viabilidad a la organización. (Espinosa, 1998:68).

Espinosa 1998 sostiene que el liderazgo autoritario tipo taylorista está entrando descomposición, que tiene más posibilidad un modelo toyotista o japonés, donde hay lealtad de la organización con los trabajadores, se confía en las habilidades de los colaboradores para satisfacer las necesidades del cliente, con visión de equipo, sensibilidad por las aspiraciones de los miembros de la organización y habilidad para la comunicación; a partir de proponer que las mujeres poseen más de estas habilidades proponen que es una ventaja que sean mujeres. Entonces la propuesta de Espinosa 1998 es que el perfil del nuevo líder está en las mujeres.

Los estereotipos se han impuesto y han hecho creer en habilidades que no existen; en EUA las mujeres son educadas para estar más en

contacto con los sentimientos que los hombres, pero ¿significa que las mujeres son más empáticas que los hombres? El Test Perfil de sensibilidad no verbal (PONS), se aplicó para investigar si las mujeres son más sensibles a las necesidades y aspiraciones no verbales y no expresadas.

En una serie de siete experimentos realizados en este sentido, las mujeres no exhibieron mayor destreza que los hombres, demostrando que la llamada "intuición femenina" brillaba por su ausencia. No obstante, cuando el investigador incitaba sutilmente a las mujeres a mostrarse empáticas sugiriéndoles que la empatía es un rasgo distintivo de la identidad femenina, la ventaja femenina apareció nuevamente o, dicho en otras palabras, la motivación al parecer volvía más empáticas a las mujeres (probablemente porque se esforzaban más).

En realidad, una revisión más completa de los datos acerca de las diferencias masculino—femenino parece confirmar el hecho de que los hombres disponen de la misma capacidad potencial para la empatía —aunque con menor motivación para mostrarse empáticos— que las mujeres. Así pues, en la medida en que los hombres tienden a caer en el machismo se sienten menos motivados para mostrarse sensibles, porque ello podría interpretarse como una señal de "debilidad". Como afirma William Ickes, uno de los principales investigadores de la empatía: «el hecho de que

los hombres parezcan a veces ser socialmente insensibles puede tener más que ver con la imagen que desean transmitir que con la verdadera habilidad empática que poseen». Apéndice 3, género y empatía, Goleman (1998)

### **3.3. La equidad y género en el ámbito académico.**

#### **3.3.1. La Universidad de Harvard: Mary Parker Follet y Hillary Rodhan Clinton.**

Harvard es la universidad más antigua de EUA (data de 1636), no obstante, no fue hasta un grave error por parte de su CEO al declarar que las mujeres “no estaban a la altura científica ni intelectual de los hombres”, que se termina abriendo paso a la primera presidenta en 2006. Drew Faust, decana del Instituto de Estudios Avanzados Radcliffe y profesora de Historia en la Facultad de Artes y Ciencias. Ello fue posible porque en octubre de 1999 el Radcliffe College se fusionó con la Universidad de Harvard. Radcliffe, que fue fundado a finales del siglo XIX para dar a las mujeres acceso a la educación de Harvard, se ha transformado ahora en un Instituto de Estudios Avanzados, y la Universidad de Harvard ha integrado plenamente a hombres y mujeres en su cuerpo de estudiantes universitarios. Las estudiantes mujeres eran aceptadas de un modo desigual hasta 1999, hoy tienen las mismas condiciones.

Cuando Harvard abrió, en 1636, estaba configurada exclusivamente para la educación masculina. Pero eso no significa que la comunidad de Harvard no incluyera mujeres

desde el principio puesto que: mujeres barrían los halls, limpiaban los cuartos, incluso sostenían a la Universidad a través de donaciones y legados.

A mediados del siglo XIX el derecho de las mujeres a la educación superior era un tema de actualidad; por eso empezaron a buscar activamente su admisión como estudiantes en Harvard. “En 1847, una mujer solicitó una vacante a la Escuela de Medicina. El decano aseguró al cuerpo de gobierno de Harvard, que ella era vieja y lo suficientemente poco atractiva como para no distraer la concentración de los estudiantes masculinos, pero aun así le fue negado el lugar”. Así la Universidad de Harvard siguió rechazando la posibilidad de un modelo de educación mixta: Charles W. Eliot, quien asumió como presidente en 1869 y continuó en su cargo por cuarenta años, estableció su posición: Tenía dudas, acerca de lo que él llamaba las “capacidades mentales naturales” del sexo femenino

A pesar la negativa sistemática de Harvard con respecto a las estudiantes, un grupo de damas formaron la Asociación de Educación para la Mujer el cual fue inaugurado en 1879, como el programa: “Instrucciones privadas de colegiatura para mujeres (Annex); el Annex vino a ofrecer veinte o treinta cursos al año, menos que un cuarto de los de Harvard, a una población de jóvenes mujeres abrumadoramente atraídas desde el área local.

El Annex siguió haciendo esfuerzos para fusionarse a Harvard; en 1893 ofreció su estado actual y 150, 000 dólares, pero eso a Harvard le pareció poco y sin importancia, un miembro de Harvard... El Annex, explicó, “no tiene nada para ofrecer a Harvard salvo muchachas, a quienes Harvard no quiere”.

Las mujeres, a diferencia de los estudiantes hombres de Harvard, estaban obligadas a esperar mesas en los comedores; eran gobernadas por códigos de vestimenta que demandaban usar pollera la mayor parte del día. No estaban autorizadas a asistir al servicio religioso de la mañana en la Memorial Church; así las mujeres no fueron admitidas sino hasta 1967. En 1971 se logró una fusión formal pero no de facto, a ello le llamaron la “fusión no fusionada”

El tamaño de Radcliffe había sido limitado por un acuerdo entre las dos instituciones, por lo tanto, la proporción de estudiantes a comienzos de la década del 70 era aproximadamente de cuatro estudiantes hombres por cada estudiante mujer. Esto significaba que, de hecho, era mucho más difícil ingresar a Radcliffe que a Harvard. A finales de los 50s, Harvard estaba aceptando más del cuarenta por ciento de sus aspirantes, mientras Radcliffe sólo tomaba el dieciocho por ciento.

En 1975, las admisiones de Harvard y Radcliffe se fusionaron y adoptaron una política de acceso igualitaria para todos los postulantes sin importar el género. Pero muchas estudiantes de

los 80 y los comienzos de los 90 no tenían conexión alguna con Radcliffe, y hasta temían que tal identificación pudiera de algún modo colocarlas en el lugar de ciudadanas de segunda clase.

Actualmente (2011) varios estudios demuestran que las mujeres obtienen menos honores académicos en las escuelas de negocios; ¿a qué se debe esta brecha?; en la Escuela de Negocios de Harvard la matrícula de mujeres es 36% , sin embargo, el porcentaje de ellas que alcanzan alto rendimiento sólo es el 11%; la explicación es que las mujeres son menos proclives a participar en discusiones en clases, criterio que vale el 50% de la calificación, participa quien levanta primero la mano, las mujeres aunque sepan, son más cuidadosas en construir las ideas que van a expresar frente a grupo, también las mujeres como docentes en la facultad de negocios son minoría, 17 de 93 profesores de tiempo completo son mujeres; sólo 2 de once profesores de administración de alto nivel son mujeres; once de 45 profesores adjuntos son mujeres y 16 de 43 asistentes son mujeres. (Byrne, 2011)

Mary Parker Follett (1868-1933) nació en Boston y se educó en Harvard y Cambridge. Estudió filosofía, historia y ciencias políticas. Escribió un número de trabajos en ciencias políticas, entre los que se cuentan “El Nuevo Estado” y “Experiencia Creativa” y una

colección de sus trabajos póstumos bajo el título “Administración Dinámica”.

En 1898 se graduó de la Universidad de Radcliffe, pero se le negó un doctorado en Harvard sobre la base de que ella era una mujer.

Hillary Rodhan Clinton relata que fue aceptada como estudiante en Harvard y Yale, no se decidía por alguna, fue invitada a un coctel en la Facultad de Derecho de Harvard, un amigo que ya estudiaba en dicha institución, le presentó a un profesor de renombre en derecho, comentando que Hillary estaba indecisa entre Harvard y su gran rival Yale, a lo que el profesor con desprecio y frialdad sentenció: “Bien, en primer lugar, ninguno de nuestros rivales es grande. En segundo lugar, no nos hacen falta más mujeres en Harvard”, (Rodham, 2003:54).

### **3.3.2. La situación de la presencia de las mujeres en las carreras más pobladas en la IES mexicanas 2004-2017.**

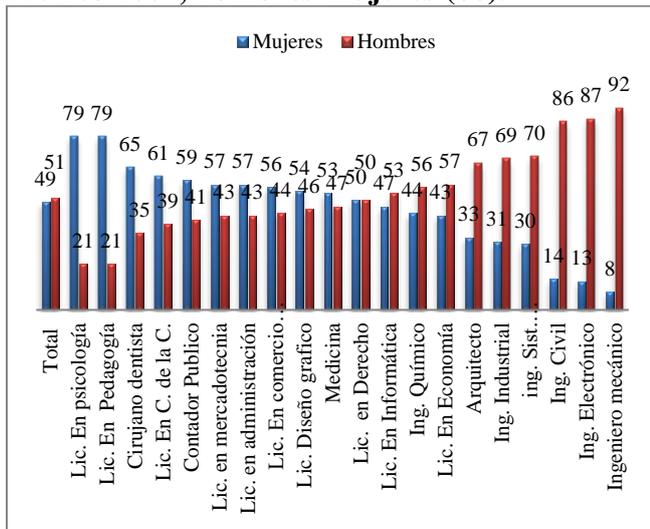
En México durante mucho tiempo las mujeres estuvieron marginadas del acceso a la educación de todo tipo, posteriormente de la educación superior, en la actualidad el porcentaje de presencia en la matrícula de la educación superior tanto pública como privada es muy cercana al equilibrio; sin embargo siguen prevaleciendo los estereotipos, las carreras para mujeres y para hombres, así las mujeres mayoritariamente dominan carreras de psicología, enfermería, pedagogía, ciencias de la comunicación y cirujano dentista, mientras

que tienen una muy escasa presencia en las ingenierías en general y en particular en ingeniería aeronáutica, mecánica, civil, arquitectura, metalúrgica, electrónico, industrial, sistemas computacionales y en estudios de licenciatura en economía (Véase, Gráfica 1).

En México la IES de más magnitud y más prestigio es la UNAM, con una población estudiantil en el año 2012 de 284, 881 estudiantes de nuevo ingreso y reingreso del semestre 2013-1 y de los dos primeros bimestres del plan anual 2013-0. De éstos, el 38.4% se concentró en el nivel bachillerato, el 53.1% en el nivel de licenciatura y la menor concentración se encuentra en los programas de posgrado con 8.4%.

Del total de la matrícula 142, 958 fueron mujeres (50.2 %) y 141, 923 hombres (49.8%). Al comparar estas cantidades con las obtenidas en 2009 observamos un ligero decremento de la participación femenina ya que en 2009 representaron el 51.5%. Aunque la participación de las mujeres disminuyó podemos observar que desde 2006 hasta 2012 se ha mantenido una mayor representación de mujeres en la población estudiantil. (UNAM, 2012).

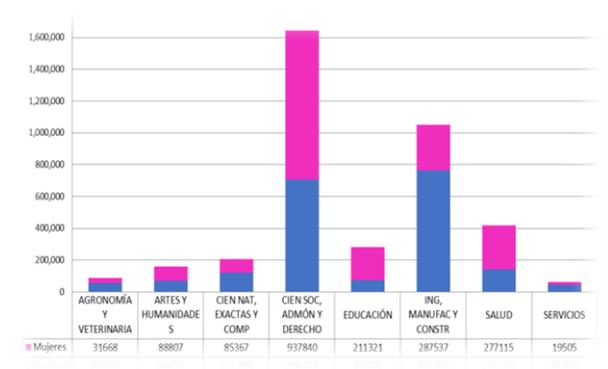
**Gráfica 1. Carreras más pobladas en México 2004, hombres-mujeres (%).**



Fuente: elaboración propia con datos de ANUIES, 2004.

La situación hasta el año 2016 no había cambiado significativamente con respecto a 2004, puesto que las estadísticas siguen indicando sigue habiendo carreras para hombres y para mujeres, en donde las mujeres claramente dominan ciencias sociales, administración y derecho; son mayoría también en Educación, salud, artes y humanidades; pero los hombres dominan claramente ingeniería, manufacturas y construcción; ciencias naturales, exactas y computación y también agronomía y veterinaria e incluso servicios (Véase, Gráfica 2).

**Gráfica 2. Matricula en las IES por área de conocimiento, hombres/mujeres, México 2016.**



Fuente: elaboración propia con datos de ANUIES (2017).

### 3.3.3. El caso de las mujeres en la Universidad Autónoma Chapingo.

La actual Universidad Autónoma Chapingo (UACH) tiene una historia de 163 años, inicia como Escuela Nacional de Agricultura (ENA) en 1854 en el convento de San Jacinto, en el Distrito Federal (D. F.) posteriormente en 1923 se traslada a la ex-hacienda de Chapingo, el actual campus central, que es cuando se adopta el lema, *“Enseñar la explotación de la tierra, no la del hombre”*; en 1941 se cambian los requisitos de ingreso, se requieren estudios de secundaria y entonces se crea la Preparatoria Agrícola de 3 años y la especialidad de 4 años, actualmente se aceptan estudiantes de secundaria culminada y de bachillerato, estos últimos hacen un año de nivelación, llamado propedéutico y cuatro de la especialidad, culminan en 5 años, mientras los que ingresan a la preparatoria permanecen 7 años.

Entre 1962-63 desaparece la Preparatoria Agrícola, pero se reabre en 1966, la ENA tiene una estructura militar; en 1969 en un ambiente democrático, se culmina la vida militar y se adopta la auto-disciplina en 1973; y en 1974 aparece en el diario oficial de la Federación la ley que crea la “Universidad Autónoma Chapingo” (UACH), proceso que culmina en 1978 en una dinámica compleja pero al final exitosa.

La UACH surge con los siguientes departamentos: Preparatoria Agrícola, Bosques, Economía Agrícola, Fitotecnia,

Industrias Agrícolas, Irrigación, Parasitología Agrícola, Sociología Rural, Suelos, Zonas Áridas y Zootecnia.

La UACH ha experimentado una expansión importante en la oferta de la agronomía, así han surgido otras especialidades, por lo que actualmente se ofrecen 19 ingenierías y 6 licenciaturas. Además, en el renglón de postgrado donde se crearon 13 maestrías y 13 doctorados todos relacionados con la agronomía y los recursos naturales en general.

En Chapingo como en el caso de Harvard nunca fue una institución sin mujeres, eran cocineras, intendentes, secretarías, mensajeras, bibliotecarias, etc., pero como estudiantes tardaron 112 años para que la primera mujer fuera aceptada, la presencia femenina fue creciendo lenta, pero de manera inexorable, en la actualidad existen carreras donde es dominante la presencia femenina y se confirman los estereotipos, carreras donde la presencia de la mujer es sumamente reducida (Véase, Cuadros 1 y 2).

**Cuadro 1. Año de egreso y nombre de las primeras mujeres egresadas por departamento seleccionado.**

Nombre	Especialidad	Año de egreso
Hilda Azpiroz Rivera	Industrias	1974
María Huizar Flores	Parasitología	1975
Leticia Palafox de la Barreda	Sociología	1975
Ibis Sepúlveda González	Sociología	1975
Juana Eguiarte Vázquez	Zootecnia	1976
Rosaura Simental Hernández	Fitotecnia	1976
Luz Linton González	Parasitología	1977
Himelda Orozco Aburto	Fitotecnia	1977
Rosa de Jesús Sánchez	Fitotecnia	1977
Laura Cruz Medrano	Bosques	1978
María Soto Guzmán	Zootecnia	1978
María Trejo Rodríguez	Bosques	1978
Dixia Vega Valdivia	Economía	1979

Martha Perales Rivas	Economía	1979
----------------------	----------	------

Fuente: elaboración propia con datos de: <http://www.anech-chapingo.org.mx/ena.html>

**Cuadro 2. Composición porcentual de departamentos seleccionados, UACH 2015.**

Departamento	Total	Mujeres	%	Hombres	%
Irrigación	341	88	26	253	74
Sociología	56	24	43	32	57
Zootecnia	448	135	30	313	70
DICEA*	82	49	60	33	40

\*Sólo corresponde a los grupos de un semestre 2 de Licenciatura en Administración y Negocios (LAN) y 1 de Tronco Común (TC), y es representativo de la DICEA

Fuente: elaboración propia con datos de los DEIS seleccionados.

### 3.4. La equidad y género en la cultura política mexicana.

La cultura política de México evolucionó lentamente así mientras los hombres votaron la Constitución de Cádiz en 1812 aunque con restricciones como “que tuvieran una forma honesta de vivir” y excluyendo a los negros, mestizos y sirvientes domésticos; después en vísperas de la vida independiente de México en 1820, se volvió a votar la Constitución de Cádiz; pero es en 1857 que se reconoce que todos los mayores de 21 años o de 18 si eran casados, podían votar. Las mujeres lo pudieron hacer hasta 1953; sin embargo, hubo casos excepcionales como los de Rosa Torres que en 1923 se convirtió en la primera mujer Regidora por el municipio de Mérida; en 1938, Aurora Meza fue electa como la primera Presidenta Municipal en Chilpancingo Guerrero.

INEGI, 2009 reporta que del total de municipios en México el 94.6 % son

gobernados por hombres y sólo el 5.4 % por mujeres, teniendo mayor presencia estas en los municipios de más de 100, 000 habitantes hasta llegar al 13 %. Aguascalientes, Baja California, Morelos, Nayarit, Querétaro y Tabasco, son las entidades que en 2009 no contaban con ninguna mujer gobernando un municipio. Por el contrario, las entidades donde tenían una mayor representación relativa son Baja California Sur, Guanajuato, Yucatán, Tlaxcala y Quintana Roo. (INEGI, 2009).

En cuanto al perfil de las mujeres presidentas, la edad es muy parecida a las sus homólogos hombres, donde hay diferenciación es en la escolaridad, en mayor porcentaje que los hombres cuentan con estudios superiores, hasta maestría y doctorado, véase cuadro No. 4; además tienen experiencia en la administración pública, los sindicatos u otros cargos de elección popular, la gran mayoría de las presidentas los hacen a través de un partido y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) es el que más oportunidades da a las mujeres.

En cuanto a las mujeres indígenas en 2005 de 507 municipios que tenían 40 % y más de población hablante de alguna lengua indígena (PHLI), ubicados en 14 entidades federativas. En más de la mitad de este grupo de entidades, no hay ninguna mujer como presidenta municipal (Campeche, Durango, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Quintana Roo, San Luis Potosí y Veracruz). En Yucatán hay seis

mujeres gobernando igual número de municipios predominantemente indígenas (Véase, Cuadro 3).

**Cuadro 3. Distribución de los municipios con 40% y más de hablantes de lengua indígena por entidad federativa y sexo del presidente municipal 2009.**

Entidad federativa	Total	Hombres	Mujeres	ND
<b>Estados Unidos Mexicanos</b>	507	484	15	8
<b>Campeche</b>	3	3	0	0
<b>Chiapas</b>	40	38	2	0
<b>Chihuahua</b>	5	4	1	0
<b>Durango</b>	1	1	0	0
<b>Guerrero</b>	20	19	1	0
<b>Hidalgo</b>	13	11	2	0
<b>Jalisco</b>	2	2	0	0
<b>Michoacán</b>	3	3	0	0
<b>Nayarit</b>	11	1	0	0
<b>Oaxaca</b>	246	244	2	0
<b>Puebla</b>	49	48	1	0
<b>Quintana Roo</b>	3	3	0	0
<b>San Luis Potosí</b>	14	14	0	0
<b>Veracruz</b>	38	30	0	8
<b>Yucatán</b>	69	63	6	0

Fuente: INEGI. Encuesta Nacional de Gobierno, Seguridad Pública y Justicia Municipal 2009. II Censo de Población y Vivienda, 2005.

En los municipios con menos del 40% de PHLI las mujeres pueden acceder al poder por medio un alto nivel de escolaridad; mientras que en los municipios con más del 40% de PHLI es mucho más difícil porque hay que cambiar la cultura de las comunidades y sabemos que es complejo y a largo plazo (Véase, Cuadro 4).

**Cuadro 4. Distribución de presidentes municipales electos por usos y costumbres por grado de estudios según porcentaje de población hablante de lengua indígena (PHLI).**

Grado de estudios	Total	Municipios con menos del 40% de PHLI		Municipios con 40% ó más de PHLI	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Total	265	127	3	135	0
Ninguno	6	0	0	6	0
Primaria	128	58	0	70	0
Secundaria	45	24	0	21	0
Técnico/comercial	2	2	0	0	0
Preparatoria	24	15	0	9	0
Licenciatura	53	24	2	27	0
Maestría	6	4	0	2	0
Doctorado	1	0	1	0	0

Fuente: INEGI. Encuesta Nacional de Gobierno, Seguridad Pública y Justicia Municipal 2009.

Es paradigmático el caso de Eufrosina Cruz Mendoza, quien participó en las elecciones para presidente municipal en Santa María Quiébolani en noviembre de 2007, perteneciente al Estado de Oaxaca que cuenta con 570 municipios de los cuales 418 se rigen por usos y costumbres. El problema es que en casi 100 de estos municipios no existe la palabra “mujer” en los catálogos de usos y costumbres, lo cual significa que las mujeres no pueden votar ni ser votadas.

“Las mujeres aquí no existen”, sentenció Saúl Cruz Vázquez, alcalde de Santa María Quiébolani, cuando Eufrosina Cruz ganaba las municipales. Eufrosina relata que llevó su queja al Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, al Congreso del Estado y ante la sociedad oaxaqueña. La respuesta fue una sola por parte de las autoridades: “En el catálogo de usos y costumbres no existe la palabra mujer y, por lo

tanto, no tienes ningún derecho”. (Lozano, 2016).

#### IV. Conclusiones

Todo proceso de reproducción social es reflejo de una dimensión cultural; es decir, hombres y mujeres tienen determinaciones biológicas, pero también sociales; así el rol de la mujer ha sido el reproductivo; por ello en el imaginario colectivo, ser mujer significa ser ama de casa, madre y vivir para los demás y aunque siempre y sobre todo en la época postfordista sus actividades también abarcan la dimensión productiva, ello no es digno de reconocimiento sino fuente de tensiones sociales en la familia, la comunidad y la sociedad.

Ajustada la mujer al estereotipo, cuando sale a buscar oportunidades de actividades productivas, esa oportunidad le cuesta, el empresario la ayuda, le da la oportunidad, pero le paga menos que al hombre. Socialmente la mujer es un sujeto múltiplemente subordinado en el hogar a sus padres, a sus hermanos hombres, a sus hermanas mayores; en la fábrica al capataz, supervisor y al hombre.

En el ámbito laboral las mujeres, los niños y los inmigrantes han compartido el adjetivo de ladrones del trabajo, esquirols y propiciadores de la pauperización de las condiciones laborales; porque para ser aceptados es fundamental que ejecuten trabajos sucios, turnos flexibles, menores remuneraciones; así desde el taylorismo en los inicios del siglo XX

y hasta la actualidad en la industria maquiladora de México las mujeres son aceptadas porque son más finas de manos y eso las hace idóneas para actividades de ensamble, agudeza visual, gran resistencia pero sobre todo son dóciles.

En la vida académica se ha tenido la idea generalizada de que es un sector muy democrático, la revisión de instituciones icónicas demuestra que la realidad está muy lejos del imaginario colectivo, que la mujer ha estado relegada por mucho tiempo y que tiene que hacer muchos más esfuerzos para ser aceptada y valorada.

La vida política de México es aleccionadora de la inexistencia de la equidad de género, la mujer tiene reconocimiento de ciudadana, por lo menos 141 años después que el hombre; una posibilidad de acceder al poder en las ciudades de más de 100 mil habitantes es la escolaridad; sin embargo, en los municipios con mayoría de PHLI y regidos por los usos y costumbres, las mujeres no son reconocidas como ciudadanos y es mucho más complejo que puedan alcanzar la equidad de género.

En la actualidad tanto los gobiernos, las asociaciones de la sociedad civil y sobre todo los organismos internacionales están convencidos que si la humanidad quiere alcanzar el objetivo de desarrollo sostenible, un aspecto crucial es alcanzar la equidad de género, para que mediante el empoderamiento la mujer tenga una participación plena en todos

los niveles; pero el empoderamiento es un proceso y en el intervienen aspectos internos del sujeto pero también aspectos trascendentes del contexto; por ello, no es suficiente que las mujeres quieran, se preparen y busquen la equidad de género; también lo es que el gobierno, los CEOs de las empresas, los compañeros todos acepten y hagan lo correspondiente para propiciar la equidad de género.

### Bibliografía

- ANUIES (2004) Anuarios estadísticos de Educación Superior. <http://www.anui.es.mx/informacion-y-servicios/informacion-estadistica-de-educacion-superior/anuario-estadistico-de-educacion-superior>
- ANUIES (2017) Anuario Estadístico Población Escolar en la Educación Superior; Técnico Superior y Licenciatura, ciclo escolar 2015/2016
- Byrne John S. (2011) ¿POR QUÉ EN HARVARD PIERDEN LAS MUJERES?, En: [expansion.mx/economia/2011/04/29/en-harvard-mujeres-pierden-vs-hombres](http://expansion.mx/economia/2011/04/29/en-harvard-mujeres-pierden-vs-hombres)
- CEPAL (2016) [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/1/S1600682\\_es.pdf](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40155/1/S1600682_es.pdf)
- Chapingo (2016) <http://www.anech-chapingo.org.mx/ena.html>
- Chapingo (2016) <http://www.chapingo.mx/web/oferta-educativa>
- Chapingo (2016) <http://www.chapingo.mx/web/rectoria/historia>
- CONAPO (2015). Proyecciones de la población en México, 2010-2030. En: [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx)
- Dillanes Cisneros Ma. Estela, Espinosa Espíndola Mónica, Medina Salgado César (1998), en: Revista gestión y

- estrategia No. 13, ene-jun 1998, UAM-México.
- Gallardo Velázquez Anahí, Camargo Velázquez María Isabel (1998) Más allá de la gestión patriarcal: hacia un estilo andrógino; en: Revista gestión y estrategia No. 13, ene-jun 1998, UAM-México.
- Goleman Daniel (1998) LA PRÁCTICA DE LA INTELIGENCIA EMOCIONAL. Editorial Kairos S. A. Barcelona España
- [http://estadistica.inmujeres.gob.mx/myhpdf/183\\_.pdf](http://estadistica.inmujeres.gob.mx/myhpdf/183_.pdf)
- <http://www.perfil.com/cultura/Harvard-deja-atras-cuatro-siglos-de-tradicion-machista-20070220-0011.html>
- INEGI (2016) [http://buscador.inegi.org.mx/search?q=anuario+estadistico+2015&site=sitioINEGINS&client=INEGI\\_DefaultNS&proxystylesheet=INEGI\\_DefaultNS&getfields=\\* &filter=1 &sort=date%253AD%253AL%253Ad1 &ie=UTF-8 &oe=UTF8 &tlen=260 &entsp=a\\_\\_inegi\\_politicaNS](http://buscador.inegi.org.mx/search?q=anuario+estadistico+2015&site=sitioINEGINS&client=INEGI_DefaultNS&proxystylesheet=INEGI_DefaultNS&getfields=* &filter=1 &sort=date%253AD%253AL%253Ad1 &ie=UTF-8 &oe=UTF8 &tlen=260 &entsp=a__inegi_politicaNS)
- INEGI, ENGSPJM, 2009. Base de datos. CONAPO, Proyecciones de población. La jornada, 24/sept/2012: <http://www.jornada.unam.mx/2012/09/24/politica/006n1pol>
- Laurence Douglas & Hansen Taylor (2003) Los orígenes de la industria maquiladora en México. COMERCIO EXTERIOR, VOL. 53, NÚM. 11, NOVIEMBRE DE 2003
- Lozano Ignacio (2016) Eufrosina Cruz: la rebeldía indígena sin pasamontañas. <http://nwnoticias.com/#!/noticias/eufrosina-cruz-la-rebeldia-indigena-sin-pasamontanas>
- Martínez V. Griselda (1998) Las mujeres ejecutivas antes los retos de la administración moderna; en: Revista gestión y estrategia No. 13, ene-jun 1998, UAM-México.
- Murguialday Martínez Clara (2006) Empoderamiento de las mujeres: conceptualización y estrategias. <http://www.vitoria-gasteiz.org/wb021/http/contenidosEstaticos/adjuntos/es/16/23/51623.pdf>
- OXFAM (2016) <https://www.oxfam.org/es/nicaragua-guatemala-el-salvador-honduras/263000-mujeres-explotadas-en-las-maquilas-de-centroamerica>
- Rodhan Clinton Hillary (2003) Historia Viva. Simon & Schuster, Nueva York, EEUU.
- Tanori Pina Aria Devónica (2010) Reflexiones sobre el sujeto femenino en el discurso taylorista. En: Revista Gestión y estrategia No.38, julio-diciembre de 2010, pags.108-120, UAM-Azcapotzalco, México.
- UNAM (2012) <http://www.pueg.unam.mx/images/equidad/investigacion/2012estu.pdf>
- UNESCO (2015) Igualdad de género, patrimonio y creatividad, Argentina 2014.

**" EL TOPO ES EL QUE MEJOR VE. NOTAS PARA PENSAR UNA  
PEDAGOGÍA ESCOLAR CIMARRONA."**

Ramón Sanz Ferramola<sup>1</sup>, María Celeste Romá<sup>2</sup>

**Resumen**

Desde que Louis Althusser estableciera que la escuela es un aparato ideológico del Estado, y que sus prácticas están ancladas casi irremediabilmente en sus designios, hemos naturalizado su fatalismo, casi nos hemos resignado a aceptar la imposibilidad de cambiar el curso de esta adversidad escolar. Sin embargo, sostenemos que tal fatalismo está asentado en el desconocimiento e invisibilización de otros formatos educativos, sustentados a su vez en otras experiencias sociales también invisibilizadas. En este trabajo nos interesa indagar, en el sustrato socio-epistemológico que haría posible tal cimarronazgo pedagógico en el seno escuela.

Partiendo de la perspectiva historiográfica de Dussel centrada en 1492 como el “encubrimiento del Otro”, la crítica a la “Razón Indolente” y la consecuente visibilidad de otras experiencia sociales que plantea Sousa Santos y la noción de “pedagogías decoloniales” de Catherine Walsh, proponemos algunas posibles vías para repensar la escuela.

**Palabras clave:** *Fatalismo, Pedagogías cimarronas, Pedagogías Decoloniales.*

Fecha de recepción: 20 XII 2016    Fecha de Aceptación: 02 III 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 41-56
--

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de San Luis. Correo electrónico: ramonsanzferramola@gmail.com

<sup>2</sup> Universidad Nacional de San Luis. Correo electrónico: mcroma2016@gmail.com

**Abstract**

Since Louis Althusser established that the school is an ideological apparatus of the State, and that its practices are almost hopelessly anchored in its designs, we have naturalized its fatalism, we have almost resigned ourselves to accept the impossibility of changing the course of this school adversity. However, we maintain that such fatalism is based on the ignorance and invisibilization of other educational formats, supported in turn in other social experiences also invisible. In this work we are interested in investigating, in the socio-epistemological substrate that would make possible such pedagogical cimarronazgo in the school.

Starting from the historiographical perspective of Dussel centered in 1492 as the "cover-up of the Other," critique of "Indolent Reason" and the consequent visibility of other social experiences posed by Sousa Santos and Catherine Walsh's notion of "decolonial pedagogies" We propose some possible ways to rethink the school

**Key words:** *Fatalism, Pedagogies Cimarronas, Pedagogies Decoloniales*

## I. Introducción

A finales de la década de 1960 instalaron en Europa aires de desconfianza y desesperanza respecto del papel de la escuela en el marco de una sociedad atravesada por el capitalismo. Para los reproductivistas (Puiggross, 2011) en sus textos pioneros (Bourdieu y Passeron en 1970 y Althusser, en el mismo año), la escuela era el dispositivo de reproducción por antonomasia de la ideología dominante, y por lo tanto no había cabida en ella para pensar ningún camino de crítica y liberación, a tal punto, que Althusser (1974), pide perdón a aquellos pocos maestros “héroes” que en “condiciones espantosas” tratan de oponerse al sistema y a las prácticas escolares de las que son prisioneros: aún ellos y ellas, contribuyen con su “devoción” escolar a mantener y alimentar a la escuela, haciéndola tan indispensable que su naturalización fue y es uno de los puntos de partida de la reproducción de las relaciones de producción capitalista.

El fin de la escuela y la desescolarización aparecían pues, como el único remedio de un sistema escolar herido mortalmente de capitalismo. Por este motivo, es necesario revisar los argumentos afirmados por los reproductivistas pioneros, Bourdieu-Passeron y Althusser, para entender el alcance de otras propuestas para la escuela y su pedagogía.

La propuesta de las pedagogías decoloniales (Walsh, 2010a) es una alternativa por fuera de la racionalidad que produce tal fatalismo. El

cuestionamiento a los fundamentos ontológicos, epistemológicos y políticos-prácticos de dicha racionalidad, hace aparecer una heterogeneidad de experiencias, conocimientos y prácticas existentes, que son continuamente descalificadas e invisibilizadas desde relaciones de poder hegemónicas (Sousa Santos, 2006), que en definitiva lo único que hacen es controlar al conocimiento y sus productos, al trabajo y sus productos, a la naturaleza y sus productos, al sexo y sus productos, a la autoridad y sus productos y a la cultura y sus productos (Quijano, 2007). Desde otra concepción del poder y desde otra localización epistémica (Grosfoguel, 2007), la crítica a los fundamentos de una escuela reproductiva (y por ello segregadora de las diferencias) es acompañada de propuestas alternativas que enlazan las ausencias con las emergencias (Sousa Santos, 2006), la vida con el sufrimiento (Branche, 2010), la esperanza con las contradicciones, nuestras prácticas con la razón del Otro (Dussel, 1994). La resignificación de la escuela desde estos encadenamientos resulta contraideológica y nos lleva por otros caminos, muy distintos a los que propicia la teoría crítica o el reproductivismo: el diálogo intersubjetivo puede alcanzar las dicotomías que nos separan e incluirnos como sujetos o polos pensantes, defragmentar la realidad, cambiar la geografía del razonamiento, resignificar la diferencia colonial y reconstruir conocimientos desde sentidos más cercanos a la vida (Dussel, 1994;

Silvia Rivera Cusicanqui, 1987; Mignolo, 2010; Catherine Walsh, 2010a y 2010b; Freire, 2000).

## II. Reproductivismo y decolonialidad: del fatalismo a la esperanza

Para Bourdieu y Passeron (1996), la pedagogía escolar estatal tiene como función preeminente la legitimación del orden social impuesto por el capitalismo, y la cumple tan bien, que nos ha convencido de su neutralidad sociopolítica con sus velos de igualdad. La imagen que nos representamos es la siguiente: en definitiva, en la escuela, todo está dispuesto para todos y todas, al alcance del propio esfuerzo, el éxito escolar está asegurado para quienes lo quieran alcanzar. Sin embargo,

“..esta obra maestra de mecánica social logra ocultar como por un encajonamiento de cajas con doble fondo, las relaciones que, en una sociedad dividida en clases, unen la función de inculcación, es decir, la función de integración intelectual y moral, a la función de conservación de la estructura de las relaciones de clase característica de esta sociedad.” (Bourdieu y Passeron, 1996: 255).

El convencimiento de la autonomía del sistema escolar respecto de un orden social basado en las diferencias entre las clases y su consecuente

división social del trabajo, es el arma más peligrosa que ha forjado la propia escuela, justamente porque esconde su verdadera faceta y sentido, y esta, es una de sus funciones ideológicas más importantes: enmascarar su propia función mostrando hacia afuera una autonomía absoluta.

A partir de la noción de “habitus”, como el lugar socio-subjetivo de interiorización de lo externo y de exteriorización de lo interno, nuestros autores muestran que el habitus de clase construido fuera de la escuela, está a la base de todas las adquisiciones escolares, con lo cual es claro que la escuela reproduce en su interior, en forma de jerarquías escolares, las jerarquías sociales. Pero además, volviendo a retomar, el argumento del “aristocratismo del talento”, obtura las posibilidades de quienes por condiciones objetivas materiales están en desigualdad de condiciones para acceder al éxito escolar, justificando su fracaso, y desarmando toda esperanza de cambio personal y de transformación política<sup>3</sup>.

La sociodicea burguesa, es decir, el diseño del ordenamiento social en clases capitalista, ha encontrado en la escuela pública y gratuita la mejor de sus aliadas, puesto que su insospechado otorgamiento de sistema de

---

<sup>3</sup> La existencia de diferentes instituciones reproduce diferencias en lo que respecta a los contenidos, la organización del trabajo y las condiciones de vida de los estudiantes; el acto de clasificación escolar por filiación institucional, títulos, diplomas reproduce diferencias sociales; la valoración de los profesores establece diferencias en lo que respecta a las maneras de ser y de

hacer de los alumnos: brillante, regular, etc.; se presuponen competencias y saberes en los alumnos, por lo tanto, habitus con ciertas estructuras cognitivas, esquemas de acción, preferencias y gustos; y, finalmente, las posibilidades económicas establecen diferencias en lo que respecta a mejores condiciones de vida y posibilidades de acceso a la educación (Bourdieu, 2003a, 2003b, 2003c).

créditos escolares, son los que justifican y reproducen un *status quo* de jerarquía social. La escuela no es otra cosa que:

“Instrumento privilegiado de la sociodicea burguesa que confiere a los privilegiados el privilegio supremo de no aparecer como privilegiados, logra tanto más fácilmente convencer a los desheredados de que deben su destino escolar y social a su falta de dotes o de méritos cuanto más la desposesión absoluta excluya en materia de cultura la conciencia de la desposesión (Bourdieu y Passeron, 1996: 269).”

También asentado en el desarrollo teórico de Marx-Engels, y retomando los aportes de Gramsci, Althusser sostiene que toda formación social tiene como condición *sine qua non* de existencia la necesidad de sostener las condiciones de reproducción a la vez que la de producción. Las condiciones de producción y las condiciones de reproducción de la producción están en vínculo dialéctico y círculo necesario de condiciones de posibilidad mutua. El modo en que el sistema capitalista se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo es a través del otorgamiento de los medios materiales para que se reproduzca. El salario es el punto de partida de tal circularidad, que permite que el y la asalariado/a, por un lado, siga cumpliendo día a día su función en el esquema material de producción capitalista; por otro, permite que las y los hijos e hijas de asalariados y asalariadas se críen y se eduquen.

Entendiendo al Estado como burgués, es decir, sirviendo de los intereses de los propietarios de los medios de producción capitalista, la constatación de la realidad muestra que ese Estado no sólo utiliza la represión para dar continuidad a su poder, sino que instala en la sociedad toda, y especialmente en la clase proletaria, el convencimiento de que la única posibilidad de ordenamiento social que conduce a la felicidad es el capitalismo. A ese vehículo de instilación estatal, Althusser lo denomina, aparato ideológico de Estado, que funciona sinérgicamente con el aparato represivo de Estado, que se caracteriza por utilización de la fuerza represiva para hacer prevalecer ordenamientos sociales. El aparato ideológico de Estado está constituido por instituciones, públicas o privadas (recordemos que lo público o privado, desde la perspectiva marxista, es sólo una distinción interna del derecho burgués, y que, por lo tanto, en la materialidad social funcionan sin distinción alguna) dedicadas a sembrar ideología, y en tal sentido los aparatos ideológicos de estado pueden ser escolar, religioso, familiar, jurídico, político, sindical, cultural, comunicacional.

Pues bien, para nuestro autor, el aparato ideológico más potente en las formaciones capitalistas maduras, es el aparato ideológico escolar, de ahí el alto grado de institucionalización normativa, que ha adquirido continuamente desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. En este esquema,

esa educación (gratuita porque es obligatoria) que reciben hijas e hijos de asalariados y asalariadas está diseñada por el Estado burgués, para la reproducción de la futura producción.

“¿Qué se aprende en la escuela? una instrucción para los obreros, una para los técnicos, una tercera para los ingenieros, otra para los cuadros superiores, etc. Se aprenden ‘habilidades’ (*savoir-faire*). Pero al mismo tiempo, y junto con esas técnicas y conocimientos, en la escuela se aprenden las ‘reglas’ del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está ‘destinado’ a ocupar ... la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también ‘por la palabra’ el predominio de la clase dominante” (Althusser, 1974: 15).

Quizás lo más importante para nuestro planteo, en tanto vislumbramos un resquicio por donde deslizar la propuesta de una pedagogía cimarrona, es la noción misma de “ideología”, que Althusser profundiza hacia el final de aquel texto de 1970.

Los seres humanos somos seres ideológicos porque somos seres simbólicos: la ideología no es representación de la realidad del ordenamiento social en el que los individuos viven, sino que es una representación de la relación imaginaria de esos individuos en ese orden social en que viven. Este mecanismo,

casi ficcional podríamos decir, por el que el individuo adquiere a través de la ideología el convencimiento de que vive determinado existencialmente por orden social impuesto por el capitalismo, hace que el individuo se metamorfosee en sujeto de esas condiciones de reproducción. Esa sujeción ideológica es la que hace posible en el individuo devenido sujeto, sus prácticas en mundo social, que son prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico, en especial, el aparato ideológico escolar.

”Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (enunciado en su orden de determinación real): ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas éstas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia” (Althusser, 1974: 63).

El círculo de hierro que imposibilita cualquier intersticio de aparato ideológico escolar al servicio del capitalismo –según nuestro autor–, es la característica omnihistórica de la ideología, una forma estructural y estructurante que permanece inalterable, como es inalterable la lucha de clases en el desenvolvimiento de la historia (Althusser, 1974). Este argumento es el que no nos parece demasiado robusto: aceptar el carácter omnihistórico de la lucha de clases no implica necesariamente tener que aceptar el carácter omnihistórico de la ideología como sujeción al ordenamiento impuesto por las

clases dominantes a lo largo de la historia, puesto que ello invalidaría la posibilidad material de crítica al propio capitalismo, e incluso, de la misma lucha de clases. Al discutir esto, estamos dando lugar a la posibilidad de que la ideología pueda estar al servicio de otros intereses, sostenemos la posibilidad de que el individuo advenga sujeto de otro orden social imaginado para ser advenido material; por ejemplo, la liberación del propio estado clasista.

En el panorama neoliberal de finales de siglo XX y lo que va de la segunda década del siglo XXI, que implementa lisa y llanamente políticas de exclusión, sobre todo en la periferia del mundo, le otorga razón al diagnóstico de los reproductivistas de la década de 1970, diagnóstico que hicieron suyo posteriormente autores como Henry Giroux (1990) o Peter McLaren (2012), entre otros. Tal descripción de la situación muestra a millones de personas empobrecidas que tienen actualmente mayores dificultades para acceder a su derecho a la educación que las que tuvieron sus padres y abuelos en la década de 1970.

También es cierto que este neoliberalismo pedagógico que actualmente nos atraviesa, no puede analizarse y afrontarse sin tener en cuenta la falta de alternativas para la transformación de los sistemas educativos. El reproductivismo con su martillo teórico destructor de la pedagogía escolar se situó más en la contracultura y en la denuncia, que en

la elaboración de alternativas transformadoras del sistema escolar (Puiggross, 2011).

La crítica radical sin el acompañamiento de propuestas pedagógicas superadoras, es posible que nos haya sumido en un fatalismo teórico, que ahora se respira con mayor intensidad, y que podría pensarse como producto de esa cultura del silencio de los oprimidos de la que hablaba Ignacio Martín-Baró (2015), cultura que no ha permitido convertir la capacidad simbólica en proyectos de transformación pedagógica que rinda frutos en una otra-escuela.

Sin duda, Paulo Freire cambió la perspectiva y nos mostró otro camino posible (también, como los reproductivistas europeos, en la década de 1970) que nos interesa seguir, al proponer otro sujeto pedagógico distinto que el definido por la modernidad, y lo hizo, primero a través de la crítica a la unidireccionalidad del vínculo entre maestro y alumno, y segundo, mostrando que educar implica necesariamente la continua dialéctica entre el aprender y el enseñar, en un entramado de dialogicidad entre todos los saberes de los que son depositarios todas las personas (Freire, 2000).

En este mismo eje giraba la propuesta de integración socio-pedagógica del venezolano Simón Rodríguez hacia la primera mitad del siglo XIX (Puiggross, 2011), que se sustentaba en la idea de que no existen diferencias raciales (tan caras a la justificaciones de la exclusión elitista aristocrática), sino solamente aquellas

diferencias que la cultura ha forjado en su derrotero material entre opresores y oprimidos, que cualquier propuesta pedagógica transformadora debe aceptar como condición de posibilidad: es menester tomar el punto de vista y la potencialidad discursiva de los condenados de la tierra (Fanon, 1983), y en tal sentido es necesario remontar esperanzada y decolonialmente alguno de los senderos posibles de las pedagogías cimarronas.

### III. Pedagogías escolares cimarronas .

A veinticinco años de haber sido publicada la primera edición de “Los Herederos” y a diecinueve de la primera edición de “La Reproducción”, en una entrevista, Pierre Bourdieu reflexiona sobre el impacto de ambos libros en la comunidad científica:

“No nos contentamos con decir que el sistema escolar elimina a los hijos de las clases desfavorecidas: tratamos de explicar por qué pasaba de este modo y, en particular, cuál era la responsabilidad, la contribución... que el sistema escolar, y por ello los enseñantes, aportaban a la reproducción de las divisiones sociales (Bourdieu, 2003c: 148).

Es porque conocemos las leyes de la reproducción por lo que tenemos alguna oportunidad de minimizar la acción reproductora de la institución escolar... El informe del Colegio de Francia... no pronuncia la palabra reproducción ni la palabra democratización. En ningún momento dice que el sistema escolar va a igualar las oportunidades, que el sistema escolar va a dar la cultura a todos. Jamás... esto es muy, muy importante. ¿Y por qué? Porque el sistema escolar está organizado de tal modo que no puede prácticamente democratizar y todo lo que puede hacer, lo

mejor que puede hacer, es no reforzar la desigualdad, no redoblar, mediante su eficacia específica, esencialmente simbólica, las diferencias ya existentes entre los niños que le son confiados.”(Bourdieu, 2003c: 160 - 161).”

Entonces, la escuela no puede revertir ninguno de los mecanismos a través de los cuales se reproducen las diferencias sociales, quedando cualquier alternativa de cambio sujeta a políticas compensatorias de los Estados (Bourdieu, 2003c).

La propuesta de las pedagogías decoloniales, en cambio, es implosionar las estructuras del poder a partir de una fuerte crítica a sus fundamentos y construir alternativas desde diversos modos culturales de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2010b). A partir de una concepción colonial del poder, la producción de diferencias sociales y su reproducción se complejiza: desde lo ontológico, con la producción de diferencias coloniales, y desde lo social, con la heterogeneidad histórico-estructural.

“La co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de variada procedencia histórica y geocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda sociedad, de toda historia” (Quijano, 2010).

Este posicionamiento teórico a la vez que ideológico nos muestra que, en la perspectiva eurocéntrica de los reproductivistas, la diversidad de sentidos de otras experiencias

sociales (como las que emergen de las culturas latinoamericanas) se pierde. La teoría de los aparatos ideológicos del Estado y el estudio de los mecanismos a través de los cuales se constituyen herederos, explican cómo el capital vuelve al capital, pero no advierten la convivencia de relaciones de explotación (sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales) que se articulan y reproducen bajo un mismo patrón de poder (Quijano, 2007); no distinguen la localización epistémica (Grosfoguel, 2007) desde donde se formula la universalidad de la ideología y se invisibiliza una diversidad de experiencias, prácticas y conocimientos (Sousa Santos, 2006). Tampoco pueden explicar la producción de capitales culturales y la conformación de habitus por fuera de la categoría de clase. En otras palabras, no advierten la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser (Quijano, 2007; Maldonado Torres, 2007) en las estructuras sociales que presentan.

En la reproducción de las relaciones de explotación/dominación/conflicto que constituyen al poder, los elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos.

“Así, en el capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, en todas y cada una de sus formas históricamente conocidas (salario, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad), pero todas ellas al servicio del capital y

articulándose en torno de su forma salarial. Pero, del mismo modo, en cualquiera de los otros ámbitos —la autoridad, el sexo, la subjetividad— están presentes todas las formas históricamente conocidas, bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el ‘Estado-nación’, ‘la familia burguesa’, la ‘racionalidad moderna’. Lo que es realmente notable de toda estructura social es que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta.” (Quijano, 2007: 97 - 99).

Por lo tanto, tenemos dos opciones, o detenernos en la articulación al servicio del capital y su reproducción, o en cambio, otear un nuevo horizonte constituido por problemáticas, tensiones, desafíos, dilemas, obstáculos, contradicciones, paradojas y pendientes que las múltiples relaciones socio-culturales-materiales y sus productos suscitan.

Para Boaventura Sousa Santos es necesaria una sociología de las ausencias para mostrar “que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe... La no existencia es producida siempre que una entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable” (2010: 22). Por lo tanto, es necesario otro modelo de racionalidad que subvierta la contracción del presente y la expansión del futuro (“razón indolente”) para poder “crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy” (2006: 68). Ese nuevo modelo

de racionalidad que propone Sousa Santos es una “razón cosmopolita” que a través de una “sociología de las ausencias” pretende expandir el presente, a través de una “sociología de las emergencias” busca contraer el futuro y a través de un “trabajo de traducción” establecer un diálogo posible entre experiencias diversas, sin reducirlas todas a un mismo esquema de comprensión.

Esta necesidad de ampliar los horizontes epistemológicos-históricos es pensada por Grosfoguel:

“... resignificar desde Foucault o Derrida (sin negar sus aportaciones) no te lleva muy lejos, pues estás resignificando desde la epistemología/cosmología eurocentrada que te lleva a más de lo mismo. Pero resignificar el Estado boliviano desde el ayllu (aymara), resignificar la democracia mexicana desde el ‘mandar obedeciendo’ zapatista (tojolabal), resignificar la economía desde la reciprocidad, nos lleva por un camino transmoderno, descolonial, muy distinto al camino del marxismo o posestructuralismo, que por estar anclado en el episteme occidental, queda atrapado dentro del sistema y no puede ofrecer ni imaginar nada alternativo o más allá de occidente y su modernidad/colonialidad capitalista / patriarcal” (2007: 329).

Pensar en una pedagogía y en una escuela más allá de los efectos de estructura capitalista (pero que sin embargo la asuma, la critique y proponga senderos transformatorios) y de la descolarización, es propiciar una resignificación desde las prácticas y conocimientos cimarrones, cuyo primer esbozo de conceptualización sería: prácticas y

conocimientos que persiguen la emancipación pero que emergen desde un *a priori* antropológico (Roig, 1981) caracterizado por existencias sumidas en la opresión.

Para el léxico ilustrado colonial del siglo XVIII, “lo cimarrón” designaba lo que rechazaba la domesticación y la civilidad, y se decía tanto del maíz, del caballo o del esclavo (cimarrón era el esclavo que huía al monte para ser libre). En su constitución semántica había un dejo de valoración negativa (que aún tiene): lo cimarrón es lo que no acepta las reglas de la civilización y se entrega a la barbarie de la naturaleza o de otro orden social no aceptado por la hegemonía del poder. Ampliando este sentido, Jerome Branche define dos comunidades forjadas bajo la colonialidad, en el caso de los esclavos que fueron traídos a América: la del malundaje y la de los cimarrones. Ambas son “comunidades de sufrimiento y solidaridad” (2010: 172) en la historia de la diáspora africana. La primera surge a partir de la terrible experiencia de travesía atlántica y consecuente sentimiento de hermandad en el reencuentro; la segunda, como impulso liberador de la esclavitud y la persecución. Branche las vincula como “contra-ideología de la aniquilación psíquica de la travesía y la muerte social de la esclavitud..., por lo tanto, en afirmación de la vida y en un emblema de sobrevivencia” (2010: 176).

Una escuela cimarrona, entonces, pone la racionalidad que la constituye al servicio de una

praxis político-pedagógica que no sigue el patrón de poder dominante (Quijano, 2007), porque la misma está encaminada a la humanización de hombres y mujeres oprimidos, colonizados e invisibilizados (Walsh, 2010a), y a una intersubjetividad con la razón del Otro (Dussel, 1994). Rompe el tabique entre realidades deseables e indeseables y toma nota de prácticas de aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje, que pueden darse tanto en la resistencia como en la rehumanización (Walsh, 2010a).

Pero como el encubrimiento del Otro y su negación van más allá de la producción de un no existente, es necesario entender el lazo entre eros y poder (Dussel, 1994), entre vida, sufrimiento y alternativa, que en Branche aparece como malundaje o comunidades cimarronas.

En su libro “1492” (1994), Enrique Dussel desarrolla su crítica a la razón moderna como encubridora de un mito irracional y sacrificial. A través de cuatro figuras (invención, descubrimiento, conquista y colonización), explica cómo América fue inventada a imagen y semejanza de Europa y cómo el indio no fue descubierto como Otro, sino como lo Mismo ya conocido y sólo reconocido (negado como Otro) de manera encubierta. Este indio es uno de los siete rostros latinoamericanos encubiertos por la modernidad; los primeros cuatro son los rostros de la colonia: los indios, los negros, los mestizos y los criollos; y los tres

restantes se dan en el desarrollo de los estados nacionales, en los capitalismo periféricos: los campesinos (indios, mestizos, negros y mulatos), los obreros urbanos y los marginales (Dussel, 1994).

Aunque es en torno al drama del mestizo que América Latina se constituye como bloque cultural, su realización sólo es posible si la razón del Otro tiene lugar, si participan todos los sujetos históricos en un mismo bloque social (Dussel, 1994). El drama del mestizo es que es

“‘hijo de Malinche’, la india que traiciona la cultura, y de Cortés, ‘el padre de la conquista y el Estado dependiente’. Ya de por sí, es hijo de una ‘negación de la cultura’, bajo el estigma de una madre conquistada y violada, previo crimen del padre natural. De este modo, la pedagogía derivada de la conquista se manifiesta también como ‘filicidio’, en el sentido de la Ley que al negar la cultura ahoga con ello todo impulso original, todo auténtico deseo. De ahí que el lazo erótico-pedagógico arrastre la maldición de sus tortuosos pasos iniciales: la dominación pedagógica, el adoctrinamiento o la ‘aculturación’ que los misioneros produjeron en la conciencia americana... La negación de ‘la razón del otro’ evoluciona, se transfigura... Una vez más, la razón del otro es aquello que hay que negar..., como si el enmudecimiento de la palabra presente (mithos) contribuyera a la siembra del logos futuro. Por lo tanto, se construye, bajo la ideológica apariencia del ‘descubrimiento’, un discípulo como ‘ente orfanal’ (sin cultura), manipulado sutilmente por el maestro para ser ciudadano y profesional de un orden –en definitiva–burgués” (Berisso, 2015: 112 – 113).

De esta manera, el fatalismo de los reproductivistas tiene otra resonancia en América Latina. Si la formación de un buen ciudadano implica la negación de la alteridad

como cultura (Berisso, 2015: 113), es esa la ideología que la escuela reproduce, más allá de los contenidos, la organización del trabajo, las calificaciones, la valoración de los alumnos, las posibilidades económicas, etc. Por lo tanto, el latinoamericano se tiene que enfrentar al silencio, al dominio de los cuerpos, al deseo de retorno a África, a la negación de la madre, a la identificación con un padre colonizador, al cobijo de una nueva madrecita (la Guadalupana), etc. para deconstruir.

Propiciar “lo cimarrón” debería ser el sentido profundo de la educación y de la escuela.

Más allá de criticar la diferencia colonial y rechazar los discursos que desde los privilegios epistémicos del punto cero (Castro-Gómez, 2005), nos dicen quiénes “somos” y qué tenemos que hacer para ser reconocidos, es necesario cambiar la geografía del razonamiento (Mignolo, 2010). Las pedagogías que se inscriben en esta perspectiva

“...se esfuerzan por abrir grietas y provocar aprendizajes, desaprendizajes y reaprendizajes desprendimientos y nuevos enganchamientos; pedagogías que pretenden plantar semillas no dogmas o doctrinas, aclarar y en-redar caminos, y hacer andar horizontes de teorizar, pensar, hacer, ser, estar, sentir, mirar y escuchar –de modo individual y colectivo– hacia lo decolonial.” (Walsh, 2010a: 66 – 67).

En las propuesta de Franz Fanon (1983), Paulo Freire (2000), Orlando Fals Borda (1999 y 2009), Silvia Rivera Cusicanqui (1987) y

Catherine Walsh (2010a y 2010b) encontramos que ese enlace entre lo ontológico-existencial y lo pedagógico, no se refiere solamente al sujeto oprimido, alcanza la dicotomía que lo separa del sujeto educador y a éste último, como productos todos de un proceso de humanización y deshumanización. Proponiendo, de esta manera, un trabajo dialéctico entre sujetos o polos pensantes; la desconstrucción-reconstrucción de conocimientos y prácticas a partir del cuestionamiento de los sentidos, generalmente, más cercanos a la vida; una crítica a la historia oficial como única historia y el replanteo de las categorías desde las cuales se la ha escrito; la desnaturalización y defragmentación absurda de las visiones de la realidad; la articulación entre la ciencia social y el compromiso de la práctica social; y, fundamentalmente, la validación de los resultados y conocimientos obtenidos a través de una praxis colectiva. El posicionamiento y la praxis ético-política del educador que se propone tal giro epistemológico, consiste entonces, en construir con el “otro” alternativas posibles y no definitivas, al sometimiento, exclusión y re-identificación que, en diferente intensidad, sufrimos los sujetos.

#### IV. Reflexiones finales

En la “Fenomenología del Espíritu”, Hegel realiza una descripción del vínculo entre opresores y oprimidos, que como toda

descripción, implica un velado posicionamiento socio-político, que en este caso, destituye la posibilidad de transformar el vínculo entre los fuertes y los débiles, entre los jueces y los condenados de la historia de la tierra. Según su famosa fórmula, “la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 2007:113), sólo el reconocimiento del otro otorga existencia (social e histórica) a la autoconciencia. En su planteo, hay un desequilibrio en el mutuo reconocerse las autoconciencias, puesto que el amo reconoce al esclavo en su falta de libertad, pero el esclavo reconoce en su señor la libertad. Es por ello, que el amo es reconocido en su condición de libre (que determina su condición de amo) por seres humanos que no son libres. Entonces, los esclavos están más cerca de la libertad que el amo de perderla, puesto que sólo les hace falta sacudirse el temor que los ha sumido en tal condición, enfrentar la muerte, y obtener la libertad completa (en sí y en otro). Sin embargo, este acceso a la libertad total requerirá necesariamente de una recaída de otros en la servidumbre. Proceso dialéctico infinito que tendrá como insumo básico a los condenados de la tierra.

Pero, si resignificamos -como quiere Grosfogel (2007)- la dialéctica del amo y del esclavo, y ponemos en sus dos polos de autoconciencias, al esclavo y al esclavo consciente de su

esclavitud y de las condiciones materiales y culturales que la hicieron posible, el proceso dialéctico se dispara en otra dirección: en lugar de un reconocimiento de lo antagónico, comenzaría a gestarse dialécticamente un reconocimiento de lo solidario, en tanto percepción de una totalidad comunitaria. Estaríamos en presencia de una comunidad de esclavos (oprimidos) que piensa, (se) educa y actúa, no ya desde la ontología del centro, sino por el contrario, desde los efectos negativos que produce tal ontología del sistema dominante: desde la precariedad y lo provisional, desde el sufrimiento, el dolor, la miseria. Ese lugar es el que permitiría en primer término enunciar su perspectiva colonizada, luego su crítica y finalmente la reafirmación de una realidad otra, ahora decolonial (Dussel, 2016).

Una lectura posible del cuento del Subcomandante Marcos (2008), “El león mata mirando”, nos lleva a esta idea. El león, el amo de la naturaleza, no mata con las garras y los colmillos, mata mirando. En realidad, su capacidad predatoria subyace en el poder que sus presas le otorgan con su mirada aterrorizada reflejada en los ojos del león, mirada de sentirse débil ante el fuerte, representación que termina consumándose en la propia muerte. ¿Qué bicho de la naturaleza, se pregunta el interlocutor de Marcos, el viejo Antonio, puede escapar de tal estrategia de cacería? Y responde: aquél que tiene la capacidad de mirarse para adentro, que puede mirar su corazón, su valor y sus

posibilidades. El topo, que como el esclavo consciente de las condiciones de su esclavitud, no mira al amo para remedar su poderío sino que se mira a sí mismo y a su mundo (del cual es emergente), para transformarlo en lugar seguro, sin predadores.

Una última enseñanza del cuento de Marcos: el topo no mira para adentro porque es ciego, es ciego porque los dioses lo castigaron a la ceguera y a vivir bajo la tierra (es decir, lo castigaron a una doble ceguera, la subjetiva y la objetiva) por querer remedar una característica esencialmente divina (y ya sabemos que los dioses occidentales siempre han estado de parte de los poderosos): la conciencia de la autoconciencia, que necesariamente implica la conciencia de las condiciones materiales de su propia existencia. El topo, pues, es el que mejor ve.

Una pedagogía cimarrona debiera asentarse en la recuperación social y cultural de esta capacidad de verse a sí mismo en la totalidad comunitaria de la que se es parte indisoluble, con las excelencias y miserias, con una historia capaz de remontar las aguas del río que nos trae al presente, a la vez que propiciar la transformación de la escuela para convertirla en su canal amplificador. El sexo y el género se vinculan y se confunden; sin embargo tienen determinaciones diferentes, el primero es biológico mientras que el segundo es una construcción socio-cultural, así el género tiene un perfil bastante específico y también

diferenciado; las familias, las comunidades y las sociedades han creado estereotipos para el hombre y la mujer, para el hombre se ha determinado el rol productivo y para la mujer el reproductivo; así la mujer hace mayormente labores domésticas y generalmente no remuneradas.

En el ámbito laboral se espera que sea más empática y aunque se sostiene la hipótesis que sus habilidades tienen que ver con las características del liderazgo futuro, gana menos, le cuesta más escalar al ápice estratégico de la pirámide organizacional. En la historia de la incorporación de la mujer al mercado laboral es adjetivada como ladrona de empleos, causante de la pauperización de las condiciones laborales y sólo es aceptada porque “es de bajo coeficiente personal” y por ende se concentra bien en actividades monótonas, es resistente, es industriosa, fina de manos y sobre todo obediente.

En el campo académico se tiene la percepción de una dinámica democrática, si alguien es reconocido y ubicado en un puesto de alta dirección es porque lo hizo por méritos académicos y de investigación; universidades icónicas muestran que el género femenino ha sido relegado; por mucho tiempo se sostuvo como acto de fe que no alcanza el nivel científico e intelectual de sus homólogos hombres.

En la política es más evidente la inexistencia de equidad de género, la mujer no ejercía su voto

para tomar decisiones y tampoco podía ser elegida a conducir los destinos de la sociedad. Las mujeres indígenas enfrentan obstáculos más infranqueables, los usos y costumbres no las toman en cuenta, no son ciudadanas.

Ante un escenario tan poco alentador, los gobiernos, los organismos internacionales y las asociaciones de la sociedad civil, se plantean la búsqueda de un desarrollo sostenible, donde ambos géneros apliquen su máximo potencial en la toma de decisiones para obtener una sociedad que como sinónimo de eficacia organizacional permanezca en el tiempo, para ello proponen el empoderamiento de las mujeres; pero ello es un proceso y no depende sólo de ellas sino una serie de factores del contexto, tecnológico, político-legal, económico y cultural.

## Bibliografía

- Althusser, L. (1974) (Original: 1970). Ideologías y aparatos ideológicos de Estado. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Berisso, D. (2015) La razón del otro en educación. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (1996) (Original: 1970). La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. México: Distribuciones Fontamara S.A.
- Bourdieu, P. (2003a). La elección de los elegidos. En *Los herederos*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2003b). El nuevo capital. Introducción a una lectura japonesa de la nobleza de estado. En *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2003c). Entrevista sobre la educación. En *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Branche, J. (2010) Malundaje: Hacia una poética de la diáspora africana. En AAVV. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Serie Pensamiento Decolonial.
- Dussel, E. (1994) 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural.
- Dussel, E. (2016) *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Bs. As.: Akal.
- Fals Borda, O. (1999) Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa). Análisis Político No. 38, septiembre/diciembre.
- Fals Borda, O. (2009) Una sociología sentipensante para América Latina. CLACSO.
- Fanon, F. (1983) (Original: 1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (2000) (Original: 1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Giroux, H. (1990). *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Buenos Aires: Paidós/M.E.C.
- Grosfoguel, R. y Lamus Canavate, D. (2007) *Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel. Trasmmodernizar los feminismos*. Tabula Rasa, N° 7, 323 – 340.
- Hegel, G. (2007). *Fenomenología del espíritu*. Bs As: Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado Torres, N. (2007) Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro y Grosfoguel. *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- McLaren, P. (2012). *La pedagogía crítica revolucionaria. El socialismo y los desafíos actuales*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

- Martín-Baró, I. (2015) (Original: 1971). Del pensamiento alienado al pensamiento creativo. *Teoría y Crítica de la Psicología* 6 (2015), pp. 457-486.
- Mignolo, W. D. (2010) Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Revista de Estudios Críticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad*. Año 1, N° 1.
- Puiggross, A. (2011) *De Simón Rodríguez a Paulo Freire. Educación para la integración iberoamericana*. Bs As: Ediciones Colihue.
- Quijano, A. (2007) Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En S. Castro Gómez y R. Grossfogel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2010) Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. En C. Araujo y J. Amadeo (comp.) *Teoría Política Latinoamericana*. Bs. As.: Luxenburg.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Riviera Cusicanqui, S. (1987) El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*, N° 11, IDIS/UMSA, p. 49-64.
- Sousa Santos, B. (2006) Hacia una sociología de las ausencias y de las emergencias. En *Conocer desde el Sur. Por una cultura política emancipatoria*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales- UNMSM.
- Subcomandante Marcos (2008). *Los otros cuentos*. Bs As: Red de Solidaridad con Chiapas.
- Walsh, C. (editora) (2010a) Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. En AAVV. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Serie Pensamiento Decolonial.
- Walsh, C. (2010b) *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Disponible en: [http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural\\_110597\\_0\\_2405.pdf](http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_110597_0_2405.pdf)

**“PROTESTANTISMO INDÍGENA ¿CONSTITUYE LA IDENTIDAD KICHWA Y EL BUEN VIVIR?”**

Juan Illicachi Guzñay<sup>1</sup>

**RESUMEN**

A partir de la etnografía y el trabajo de campo, el texto analiza la manera como los espacios rituales en las *conferencias*, *marchas* y *desfiles* evangélicos son esgrimidos como una *caja de herramienta* en la lógica y proceso de adaptación y apropiación de los elementos de la iglesia “evangélica” no indígena. El despliegue simbólico (las banderas, las biblias, los cintillos) que se usa en estos espacios rituales, se constituye en un campo privilegiado para reflexionar la forma en la que se autorepresentan los conversos y sobre cómo (re)producen el buen vivir, tomando en cuenta que la estructura religiosa protestante es practicada por los kichwa hablantes. Además, las etnografías de las ritualidades permiten entender la manera en que los indígenas evangélicos viven su espiritualidad, reproduciendo sus concepciones culturales de fe y cómo el ser kichwa se manifiesta o no en estos escenarios y de qué modo los valores indígenas se ponen de manifiesto en la ritualidad como: la *minka*, la *jucha*, la *tumina*.

**Palabras clave:** *protestantismo, sumak kawsay, indígena, identidad.*

**ABSTRAC**

Based on ethnography and fieldwork, the text analyzes the way ritual spaces in evangelical conferences, marches and parades are used as a toolbox in the logic and process of adaptation and appropriation of the elements of the church "Evangelical" in the indigenous. The symbolic display (the flags, the bibles, the gimlets) used in these ritual spaces is a privileged field for reflection on the way in which converts are self-represented and how they (re) produce good living, taking In mind that the Protestant religious structure is practiced by the speaking Kichwa. In addition, ethnographies of rituals allow us to understand how indigenous evangelicals live their spirituality, reproducing their cultural conceptions of faith and how the Kichwa being manifests itself or not in these scenarios and how indigenous values are manifested in The ritual like: the *minka*, the *jucha*, the *tumina*.

**Keywords:** *Protestantism, sumak kawsay, indigenous, identity.*

Fecha de recepción: 20 XII 2016    Fecha de Aceptación: 22 II 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 57-71
---

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Chimborazo, email: andres1\_517@hotmail.com

## I. Introducción.

Considerando que retomar la investigación en el mismo espacio geográfico, con los “mismos” actores, implicaría no sólo profundizar sino determinar y desarrollar algunos “vacíos” desde ejes teóricos diferentes. En términos de Cristina Oehmichen (2014), el retorno al campo cambia la forma de ver de los antropólogos y lo que ellos aceptan. Múltiples visitas y estancias en el mismo sitio de campo hacen difícil ignorar el paso de lo cotidiano y las ráfagas *staccato* del extraordinario. Para no sobredimensionar este postulado conviene “alertar” que puede haber fenómenos religiosos que nos parecen obvios y, por la obviedad, ya no nos preguntamos nada con respecto a ellos. Esto es como si durante el crecimiento perdiéramos la capacidad de dejarnos sorprender por el mundo (Gaarder, 1991 [2012]). Algo que los antropólogos no debemos perder es la capacidad de asombro, de admiración y de extrañeza. Paralela a esta discusión, el presente trabajo es fruto de una investigación desde dentro de la cultura. Los testimonios, los rumores, las predicaciones, los discursos fueron registrados en la lengua nativa del investigador: kichwa. Conviene esta consideración porque el presente artículo es parte del proyecto de investigación más amplio y aún en proceso: “Repensando el catolicismo

y protestantismo indígena en Chimborazo” y continuación de una agenda de investigación doctoral que comenzó a gestarse en el 2010 con el despegue del trabajo de campo etnográfico y fue concluida en el 2013.

En las siguientes secciones analizo la forma en como los indígenas evangélicos de Chimborazo<sup>2</sup> desarrollan sus espacios rituales como las marchas, desfiles, conferencias para revitalizar su identidad indígena, lengua, cultura y la manera como expresan y viven su espiritualidad y el *sumak kawsay* o el buen vivir.

### **Marchas, desfiles, “conferencias” evangélicas**

En agosto de 2015, Ecuador fue testigo de varias concentraciones y marchas a favor y en contra del gobierno nacional<sup>3</sup>. De estos acontecimientos Chimborazo no fue la excepción, pues el viernes 7 de agosto los indígenas que partieron de Tundayme- Zamora Chinchipe, recorrieron las principales avenidas de la ciudad de Riobamba, hasta llegar a la casa indígena, sitio en el que descansaron esa noche. Paralela a estas manifestaciones indígenas denominada “Por la dignidad y la vida”, los simpatizantes de Alianza País del partido de

<sup>2</sup> Chimborazo tiene el 3.1% de la población nacional y se estima que 236.124 habitantes, es decir, el 58% de la población de Chimborazo son indígenas, una de las provincias con mayor número de indígenas en el país. El 39.09% de la población chimboracense reside en el sector rural, es decir, la población rural es 271.462 y la urbana es 187.119 personas. Según el mismo censo, la

población total en Chimborazo es 458.581 habitantes. Mujeres: 239.180 (47.2%) y hombres: 219.401 (52.8%).

<sup>3</sup> Con más ponderación, el jueves 13 de agosto de 2015 vivió una intensa jornada de movilizaciones; por un lado, los movimientos indígenas, sindicales y otros sectores de oposición protestaron en contra del gobierno, y por otro lado, el régimen también movilizó a su bases.

gobierno del Ecuador, en Guamote por ejemplo, articularon un plantón, cuyos miembros gritaban: “fuera, golpistas, fuera” “reelección, reelección” y en sus pancartas se leía “El pasado no volverá”. Por fortuna, no habiendo incidentes ni enfrentamientos que lamentar, al menos en Chimborazo y en esa fecha, no se puede negar del campo de lucha<sup>4</sup> entre partidarios y disidentes del gobierno. En otras palabras, no se puede invisibilizar los “espacios de abiertas disputas y reacomodos” (Prieto, 2015: 12) entre la sociedad civil y el Estado.

Estas marchas, plantones, concentraciones -que no son objetos del presente análisis- parecían poner en evidencia dos andariveles opuestos y bien definidos: en favor o en contra del régimen, sin embargo, el sábado 8 de agosto, la denominada “marcha para Cristo” irrumpió esta actitud oposicional. Los indígenas evangélicos agrupados en la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), al Concilio de Pastores Evangélicos kichwas del Ecuador (COPAEQUE) y al Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE); las dos primeras de alcance

provincial y la última de corte nacional, empezaron a llegar a partir de la 7:00 de la mañana al Parque Guayaquil. Siendo este escenario el punto de encuentro, concentración de las autoridades de las iglesias evangélicas, coros, solistas, grupos folclóricos, danzas cristianas<sup>5</sup>, las calles céntricas de Riobamba testificaron la presencia de los “marchistas en Cristo”, al decir de algunos pastores cerca de 15.000 personas participaron en el recorrido, mientras el pastor Jorge Moyolema -secretario de relaciones interinstitucionales de CONPOCIECH- menciona que asistieron a la marcha aproximadamente entre 18.000 a 22.000 evangélicos<sup>6</sup>. En términos cualitativos fue una presencia multitudinaria. De acuerdo al trabajo de campo, ese hecho produjo confusión en algunos ciudadanos de Riobamba, por ejemplo, algunos espectadores le asociaron la “marcha cristiana” con la de oposición al régimen y otros a los simpatizantes del gobierno o simplemente les pedían que marchara contra el gobierno como en el siguiente caso: “Un espectador mestizo me llamó: Oye gordo ven acá”, me acerqué y me preguntó “¿Sobre qué es la marcha?” le respondí: “marcha para Cristo” me dijo no sean “sonsos”, griten contra Correa, digan abajo

---

<sup>4</sup> William Roseberry, parte de una crítica al concepto de “campo de fuerza” de E. P Thompson, quien propone la metáfora de un campo magnético de atracción bipolar donde las clases dominantes se organizan hacia de los polos y las subalternas se ven atraídas hacia el otro. Roseberry -habiendo demostrado el problema de ésta metáfora- propone usar la misma representación, pero desde un modelo multidimensional que incluya lo social, lo político, lo cultural y lo religioso (2007).

<sup>5</sup> El presente trabajo emplea las categorías: “evangélico”, “cristiano” y “protestantismo” como sinónimos (Illicachi, 2014), porque las dos primeras son empleadas por los mismos indígenas para autodefinirse y el “protestantismo” son utilizadas por los académicos (Andrade, 2004 y Muratorio, 1982).

<sup>6</sup> Sostiene este dato con base a la compra y entrega de 18.000 vasos a los asistentes, otra vez, es dato también es cuestionable.

Correa” (Pastor, Francisco Guashpa, 7 de septiembre de 2015). ¿Este estilo de pregunta hubiera surgido con cualquier manifestante mestizo? Cuestionamiento que será respondido en los siguientes artículos, no obstante, se puede decir que el testimonio pone a prueba que la marcha evangélica no solo estaba asociada -por confusión- a una u otra tendencia política, sino que el trato que recibieron de algunos espectadores mestizos fue burdo, carente de calidad humana, un mestizo que en lugar de preguntar comedidamente formula con el tono y al estilo de un patrón (De la Torre, 2015), reproduciendo relaciones de colonialismo interno.

El artículo recalca por petición de algunos pastores que la marcha no era parte de una o de otra tendencia política<sup>7</sup>:

“Invitamos a todos los cristianos de las diferentes denominaciones, y no solamente a los que pertenecen a nuestra organización, pero hablamos específicamente a los evangélicos, (Krik runakuna), también mestizos, para ser uno solo. Dejaremos a lado las banderas políticas. Lejos de las tácticas políticas es una marcha para demostrar que somos krik runakuna, hombres cristianos” (Pedro Fernández, pastor, presidente de CONPOCIECH)

Si se plantea la pregunta ¿Qué papel desempeña la religión en la sociedad, particularmente el protestantismo indígena?, la respuesta está en el

testimonio anterior. En esta línea Émile Durkheim (1961) considera a la religión como la raíz del vínculo social que constituye una comunidad civil y la mantiene unida. En su sentir, la religión crea y fomenta los valores con los que un pueblo va construyendo su vida social y cultural. Concomitantemente, Max Weber (1976), sostiene que la religión por ser fuente de interioridad que mueve al hombre a buscar su autodefinición, tiene un poder único para la crítica y el cambio social. Además, para este sociólogo la religión o las religiones se constituyen en el elemento moldeador del comportamiento social. De acuerdo al trabajo de campo etnográfico, los evangélicos en Colta y como todas las religiones, también cumplen el rol de “moldear del comportamiento social”; ambos grupos religiosos se constituyen en una fuerza moral, espiritual, cultural, comunitario. No obstante, la función de cohesión social no opera en todos los contextos de la región de Chimborazo, pero el protestantismo indígena contribuye en la producción cultural, étnica, identitaria, política, asumiendo “que la forma dominante de la producción contemporánea, que ejerce su hegemonía sobre las demás, crea *bienes inmateriales* tales como ideas, conocimiento, formas de comunicación y relaciones” (Negri y Hardt, 2004: 214).

---

<sup>7</sup> Esta acción colectiva de corte religiosa como argumenta uno de los forjadores de la marcha evangélica no toma opción por un partido político, por una ideología política o por una táctica política; no obstante, es indudable que

“todo hombre actúa políticamente. La iglesia actúa y ha actuado políticamente. Cristo actuó políticamente.” (Gallegos, 2015: 12).

El trabajo de campo también evidencia el cumplimiento de la propuesta de configurar una marcha distante de los partidos políticos, no obstante, no invisibiliza un convenio de gobernabilidad entre la organización evangélica y el Estado y expresan su respeto hacia el gobierno. Mencionan que el colectivo protestante no tiene intenciones de entrar en confrontación, como hacen algunos líderes de la iglesia católica<sup>8</sup>.

Al decir del pastor Pedro Fernández, la marcha evangélica giró alrededor de tres objetivos<sup>9</sup>: Identidad, acción de gracias y cohesión. Dicho en palabras del artífice de la marcha:

¡El objetivo de la marcha es nuestra identidad en Chimborazo y en el país donde existe evangélicos y el evangelio; el segundo objetivo es dar acción de gracias a Dios porque solamente a través de él y del evangelio hemos cambiado nuestras vidas, ahora tenemos autoridades, tenemos buenos médicos, nuestras vidas han cambiado y estamos conscientes de todo eso ¿por qué no agradecer a Dios?; el tercer objetivo es la impulsar la unidad, a veces por algunas cosas como que hemos dividido, pero hoy queremos mostrar, más que nunca, esta unidad nuestra! (7 de agosto de 2015)

En esta marcha lo mismo que en otros espacios rituales se despliegan las biblias, las pancartas con las citas bíblicas y la identidad de las iglesias, los himnarios, las banderas blancas, las banderas de las iglesias, las banderas de la provincia, los cintillos. A estas marcas

simbólicas se unieron las danzas religiosas y no religiosas, auspiciadas por algunas cooperativas de ahorro y crédito indígenas, esto era visible en las gigantografías. Los carros alegóricos, las *ñustas* indígenas y los altavoces adornaron aún más la fiesta religiosa. “Todo es para Cristo”, “todo es para Dios”, “todo es para la salvación de nuestros espíritus” afirmaban algunas mujeres entrevistadas; acciones y discursos que son analizados en el siguiente apartado. Además, este apartado de corte etnográfico se constituye en uno de los andamiajes para desarrollar los siguientes contenidos: el papel de las mujeres en los diferentes espacios rituales, la construcción de identidad y del *sumak kawsay* en el protestantismo.

### El papel de las mujeres en la marcha

Las mujeres indígenas de todas las edades juegan un papel preponderante en la denominada “marcha para Cristo”, su protagonismo (re)aparece como en los eventos religiosos locales con cantos, aplausos, alabanza, portando biblias, flameando banderas. El sábado 8 de agosto, las calles de Riobamba testificaron la masiva participación de las mujeres indígenas: “No venimos a marchar a favor o en contra del gobierno,

<sup>8</sup> Se refiere a la confrontación entre el secretario jurídico, Alexis Mera y el monseñor, Antonio Arregui. Mientras el primero tildó, entre otras cosas, “insolente recadero de la derecha”, paralelamente la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, mediante un boletín de prensa, rechazó las

expresiones con la que el secretario jurídico se refirió al obispo de Guayaquil.

<sup>9</sup> Esta marcha fue planificada a principios del año aunque ciertos conversos consideren que fue organizada para la contrarréplica a la venida del Papa Francisco a Ecuador.

venimos a marchar a favor de Dios” afirma una de las entrevistadas. Sin embargo, esta movilización evangélica y la participación de las mujeres marcaron con claridad los principales campos de disputa que se está dando en la actualidad, por un lado, el gobierno, por otro lado, la oposición y como “tercera vía” el protestantismo indígena en Chimborazo, cada colectivo con sus propias expectativas, objetivos, por ejemplo, el del protestantismo es encontrar una cohesión religiosa e indígena de un alcance nacional. Este hecho jugó un papel preponderante para la inclusión y posibilidad de encuentros y desencuentros entre mujeres; al decir de algunos entrevistados la presencia femenina fue multitudinaria.

En estos espacios urbanos las “hermanas” como se autodefinen en sus iglesias manifiestan distintos símbolos de identidad religiosa e indígena. Se puede decir que de cierta manera estos espacios públicos se han constituido en una estrategia de inclusión y el reconocimiento de las identidades kichwas, una alternativa ante el silenciamiento y la exclusión social convirtiéndose en “la encarnación del pueblo virtuoso” de Dios (De la Torre, 2004).

Las marchas, los desfiles de hombres y mujeres evangélicas se constituyen en espacios comunicativos de “algo”, así como un lugar de interacciones, dicho de otra manera, se le puede considerar como lugar de comunicación o “locus de enunciación”. Estos lugares de comunicación (marchas, danzas, desfiles), en

términos de James Scott, puede “por ser más frecuentes, las ceremonias pequeñas son tal vez más reveladoras de las manifestaciones cotidianas de la dominación y la subordinación” (2000: 74). Cuando uno de los pastores organizadores menciona que el propósito es “hacer ver a la provincia y al país la existencia de los evangélicos”, se diría que hay una franca pretensión de exhibir el poder, capacidad de convocatoria y organización. Si bien los otros actores decían que vienen a la marcha para demostrar al Papa Francisco que también existimos los evangélicos.

Las banderas de las iglesias, de la provincia y del país portadas por las mujeres indígenas constituyen la identidad de ser “cristiana” y “ciudadana”, pero a la vez se presentan vivamente como las portadoras de la identidad cultural por sus atuendos “tradicionales” y “actuales”, a varias mujeres se les observa en la marcha portando sobre la espalda algunos elementos de la naturaleza como el trigo, la cebada, las flores y el agua como signo de buena relación con la Pacha Mama. En este sentido la mujer evangélica se construye como sujeta activa y afirmativa tanto en términos religiosos como culturales, no obstante, la estructura evangélica produce, por un lado, posibilidad de participación, pero por otro lado, promueve obediencia y sumisión a las normas religiosas y al “deber ser femenino”, que sigue imaginando a las mujeres bajo el control del esposo, pastor o padre de familia.

Del mismo modo en las conferencias evangélicas, especialmente en la parte del programa llamado “especiales”, aparecen y se desarrollan las disputas por el poder femenino evangélico individual y grupal al interior de la carpa y sólo concluye esta relación de fuerzas, cuando los jueces (miembros del jurado) dictaminan el veredicto final ubicándolas en las diferentes escalas de calificación. Este campo de disputa religiosa al interior de la carpa o de la iglesia no es con el sexo opuesto, sino entre las mismas mujeres evangélicas de diferentes edades y lugares. Sin embargo, se exhiben frente a los hombres haciendo un despliegue de sus capacidades de cantar, hacer gestos, de danzar; mostrando una increíble exaltación de fe hacia un ser omnipotente y omnipresente. El concurso entre los grupos femeninos de danzas, a la vez que despliega símbolos de identidad como los trajes kichwas y la reivindicación lingüística, también se constituyen en espacio de competencia entre las mujeres por el reconocimiento masculino. Además, estos espacios permiten compartir experiencias y formas distintas de vivir y concebir la espiritualidad, y es una de las formas de cuestionar al sistema patriarcal y las desigualdades que marcan su vida cotidiana (Hernández, 2003). En este sentido, podríamos decir que “los rituales pueden ser utilizados para reproducir y restaurar el orden social, pero también para subvertirlo” (Fortuny, 2001: 155). En esta acción de subvertir, las mujeres han sido muy hábiles para hacer y decir en el campo

religioso lo inhibido o limitado en otros campos como la política, organizativa.

La participación de las niñas y señoritas en los concursos de danzas, coros cristianos son muy disputadas, aunque ellas mencionen que no participan para ganar premios, sino para adorar y orar a Dios. En este sentido se evidencia la dinámica de disputa y competencia entre mujeres al interior de las iglesias evangélicas, recalando que no en todas las conferencias evangélicas hay premios ni éstos son siempre los puntos de atracción de los encuentros multitudinarios, sino la parte espiritual (“la alabanza a Dios”), ante todo y sobre todas las cosas, lo fundamental es la salvación de las almas, la transformación social vendrá después, como resultado de la primera actividad (García, 2008).

En medio de este proceso, las mujeres resignifican sus identidades femeninas, construyéndose a sí mismas como madres, cristianas y ciudadanas, una de las maneras de resistir y desprenderse “de las normas y jerarquías que regulan el género y sexualidad” (Mignolo, 2014: 7). En esta argumentación, pueden ser interesantes los planteamientos de Michel Foucault (2009, 2010), quien señala que una de las formas de desestabilizar aquellos elementos que tienden a dominarnos y suprimirnos, son a partir de la construcción de sujetos individuales que luchan esencialmente contra los diversos discursos constituyentes, y donde el Estado, la Iglesia y otras instituciones

han jugado un papel fundamental en la elaboración de discursos dominantes. No obstante, la tarea principal no consistiría en liberar al individuo de la Iglesia y/o de micro instituciones de la iglesia, sino liberarse de ambos: de la iglesia y del tipo de individualización que está ligada a ésta. O dicho de otra manera, se tendría que promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante siglos: catolicismo desde el siglo XV y el protestantismo desde el siglo XIX. La subjetividad nace de distintas tecnologías de poder -dice Foucault- y es una construcción social-religiosa enraizada en cierta coordenada histórica-política.

### **Construcción de la identidad *kichwa* desde el protestantismo**

Tratar de descifrar la construcción de nuevos significados religiosos identitarios constituye uno de los puntos medulares del presente trabajo. Para entender la construcción de nuevas identidades indígenas se inicia desde una perspectiva constructivista histórica que reconoce que las identidades se construyen y reconstituyen permanentemente en el marco de diálogos de poder, por eso las concepciones de poder y resistencia, han sido fundamentales para explorar las nuevas identidades<sup>10</sup>

indígenas protestantes y católicas. Parafraseando a Rosalva Aída Hernández (2003) se diría que el discurso desde ambas iglesias, han impactado de manera importante en la construcción social de la identidad indígena. Sin embargo, la entrada a diferentes medios de comunicación y su contacto con discursos culturales y experiencias organizativas políticas, educativas ha influido también en estos procesos de construcción social.

A través de sus instituciones, organizaciones políticas, prácticas rituales, de sus medidas represivas o de sus espacios conciliatorios, las iglesias han contribuido a crear nuevas identidades colectivas (Hernández, 2003) incluso de forma disputada y confrontada, por ejemplo, los indígenas católicos se definen como *runa* (hombre), ciertos sectores del movimiento indígena se definen como indios, bajo el slogan: “si como indios nos hundieron como indios nos hemos de levantar”. Los indígenas protestantes prefieren identificarse como cristianos, evangélicos antes que indígenas, no obstante, en la marcha del 8 de agosto si visibilizó la expresión de la cultura indígena de forma muy activa. Esto implica que “al pasar de los siglos, conceptos supuestamente “evidentes” como “indio” o “negro” han cambiado continuamente de

---

<sup>10</sup> “La identidad social (*religiosa*) se refiere al grupo al que la persona pertenece o desea pertenecer, ésta puede ser formulada tanto a partir del grupo como por parte de los otros” (Baud y Koonings, 1996: 24). El núcleo de

esta agrupación religiosa y étnica no es uniforme. Una conciencia de clase puede dominar la identidad social, pero también lo puede hacer una conciencia religiosa, étnica.

contenido y “pureza”. No solo los portadores de la etnicidad, sino también las personas ajenas adaptan el contenido y la utilización de las categorías étnicas a las nuevas circunstancias” (Baud y Koonings, 1996: 17).

Efectivamente, en ambos grupos religiosos, se ha creado un espacio social y político favorable; en el cual, la reivindicación étnica parece tener mayor legitimidad. El trabajo de campo revela que, si bien, el fundamentalismo de algunas iglesias evangélicas hace un llamado a romper con el pasado y con todo lo que no es “cristiano”, esta ruptura se centra en la diferenciación con el catolicismo y no siempre con las prácticas culturales kichwas. En esta línea de reflexión encaja el argumento de David Stoll (1990), quien examina la presencia del protestantismo en Colta, señalando que luego de varias décadas, la expansión de la Iglesia evangélica contribuyó al progreso de los indígenas en los ámbitos económicos, culturales y sociales.

Para los indígenas católicos y evangélicos dichas identidades devienen en un valioso recurso que les permite luchar contra la estigmatización, construir una identidad positiva y acceder a bienes estratégicos nuevos, como podría ser una nueva ciudadanía (Gros, 2000). Concretamente y con más ponderación, la Iglesia evangélica administrada por los pastores kichwas, “se llena también de otra dimensión simbólica, se hace signo de identidad y de un derecho a ser diferente.”

(Gros, 2000: 191). Desde dinámicas diferentes, tanto los católicos como los evangélicos indígenas tienden a favorecer el “orgullo étnico”: el amor a su comunidad, la solidaridad entre sus miembros, la revitalización del idioma kichwa, la valoración de sus vestimentas, el rescate de conocimientos y sabidurías, sin invisibilizar que las reivindicaciones étnicas se dan también en el marco de procesos contradictorios, de reafirmación y “negación” de lo propio: “Pero al despertar su conciencia social, hecho que se da en mayor número de indígenas, se está dando dos alternativas distintas al sometimiento: o evadirse destruyendo los signos externos de la segregación (vestido, idioma, etc.), o enfrentarse al grupo mestizo asumiendo actitudes de rebeldía y de rechazo” (Villavicencio, 2006: 158). Esta última reacción al decir de Gladys Villavicencio (2006), se observa en la mayor parte del grupo indígena otavaleño, como hecho social real. En los indígenas de Chimborazo esta forma de reacción no es generalizable porque la resistencia opera de múltiples maneras así como lo es el poder.

Se diría que el advenimiento del protestantismo a la región de Chimborazo no significa *iustitium*, es decir, no implica interrupción o suspensión de derechos (Agamben, 2008), sino proclamación de derechos, inclusión de mujeres en las actividades de la iglesia, reivindicación étnica, valoración de la *minka*, *sumak kawsay*, suspendidos o estigmatizados

históricamente por la Iglesia católica. En efecto:

“el protestantismo permite la construcción de una nueva imagen positiva para sus fieles. Aquella del indígena “civilizado” salido del embrutecimiento en el que permanecía por causa de su ignorancia, su alcoholismo y sus vicios: lo uno como lo otro, mantenidos por la Iglesia Católica y apoyados por los sectores conservadores de la misma. Esto se acompaña, como en el caso de México, de una nueva ética de vida dirigida al individuo y a su familia. El convertido debe ser buen padre y marido, trabajador, ahorrador, sobrio e instruido” (Gros, 2000: 139).

Para los indígenas de Chimborazo con la llegada del protestantismo, su nueva religión, parecía una de las formas de “escape” a todo el colonialismo interno<sup>11</sup>, pues los misioneros evangélicos se volvieron nuevos aliados con capacidad de entender su dolor y acompañarlos en sus denuncias. En este sentido, para los evangélicos, el respeto a la dignidad humana y espiritual también es el *sumak kawsay*, no solamente la relación simétrica con la Pacha Mama que a continuación analizo.

### **Construcción de *sumak kawsay*: Pacha Mana**

Al decir de Hernán Ibarra (2008), la Constitución Política del Ecuador -aprobada en referéndum el 28 de septiembre de 2008 con el 64% de los votos- radicaliza en el otorgamiento

de derechos y su realización, a través de las garantías, que a diferencia de la anterior (1998) circunscribían a la carta de derechos; la actual atraviesa toda la normativa constitucional. La introducción de los derechos de la naturaleza constituye una de las mayores innovaciones que abre un campo de disputa sobre los factores ambientales en el desarrollo económico. Si damos una mirada retrospectiva, para los Estados, la naturaleza, ha sido considerada como un bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana). Al posicionar la madre naturaleza como sujeto de derechos, la nueva Constitución ecuatoriana hace un giro total de esta conceptualización moderna occidental (Walsh, 2012).

En el Capítulo séptimo de los Derechos de la naturaleza, en su artículo 71 menciona: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Este articulado toma no solamente como sinónimo la naturaleza y Pacha Mama, sino que se inscribe en la Constitución la palabra Pacha Mama en kichwa, lo que no fue posible en las constituciones colonialistas. Es más, la

<sup>11</sup> Al respecto Mercedes Prieto dice: “En América Latina este concepto reaparece a la par que la teoría de la dependencia para dar cuenta de las relaciones inequitativas del sistema económico internacional, el cual a su vez se reproduce en el interior de las naciones-estado debido a la diversidad étnica de su membresía (Gonzales Casanova, 1963). Bajo esta mirada se buscó

establecer relaciones entre imperialismo, clases y etnicidad. Pero será Rodolfo Stavenhagen (1969) quien realizará un trabajo de campo usando la noción del colonialismo interno, oponiéndose a la idea de una zona de refugio que había sido acuñada por Gonzalo Aguirre Beltrán en México y que se expandirá a los andes a través de Gladys Villavicencio y Hugo Burgos.” (2015: 13).

categoría Pachamama en kichwa aparece escrita con mayúscula por su condición de sujeto con derechos, constituyéndose en un proyecto constitucional de los derechos de la Pachamama. Parafraseando a Walter Mignolo (2011) diríamos que es un discurso en pro de la vida, del vivir; no tiene sus fundamentos en el vitalismo de la filosofía europea, sino en el grito del sujeto, a decir de Hinkelammert, de las vidas que gritan, a través del sujeto, las miserias a las que fueron llevadas por años de colonialismo y, últimamente de civilización neoliberal.

La inclusión de derechos de la Pacha Mama en la Constitución Política del Ecuador es una de las formas de responder al clamor histórico de la lucha del movimiento indígena tanto de los católicos como de los protestantes y uno de los intentos de descolonizar el Estado colonial, por lo menos en el discurso<sup>12</sup>. No obstante, el discurso y la praxis del Estado colonial aún siguen chocando con la cosmovisión y cosmovivencia indígena, o sea, con la forma de concebir y vivir la naturaleza. En este sentido, parece ser aceptada la cosmovisión indígena

por el Estado en términos teóricos y no en el nivel práctico.

En estas reflexiones encaja la preocupación de Anita Krainer (2012) en el sentido de que la Pacha Mama está amenazada al igual que la diversidad cultural. Aunque esta preocupación no es reciente, ya el profeta Isaías gritaba: “La tierra está de duelo. La tierra ha sido profanada”, dicen los indígenas evangélicos y en esta línea de reflexión, Leonidas Proaño<sup>13</sup> resume el sentir y pensar indígena:

Los indígenas no podemos entendernos como seres separados de la tierra; ni podemos quedarnos en la visión clásica que concibe a la Tierra como el planeta inerte, Somos hijos e hijas de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente, la Tierra que camina, como decía el gran poeta mestizo argentino Atahualpa Yupanqui, la tierra que piensa, la tierra que ama y la tierra que celebra el misterio del universo...La tierra no contiene vida, ella es vida, un superorganismo viviente. (1989: 17).

Para los indígenas católicos y evangélicos, en este sentido, no solo es cosmovisión, sino cosmovivencia; que va más allá de la esfera de ver, observar, interpretar el mundo. Es un asunto de convivir en una relación respetuosa y

---

<sup>12</sup> En la práctica, el movimiento indígena parece ser arremetido permanentemente por el Gobierno ecuatoriano; por citar un caso, el presidente Rafael Correa puso fin al convenio de comodato de manera unilateral—hecho que no se ha ejecutado—de una casa que ocupaba la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Frente a este hecho no faltaron las reacciones de grandes intelectuales solicitando al presidente Rafael Correa que deje sin efecto el desalojo de la sede que desde 1991 viene ocupando la organización (Para mayor detalle ver la carta abierta al

presidente Correa de Boaventura de Sousa Santos con fecha 14 de diciembre de 2014, la carta firmada por los 450 intelectuales del mundo con la fecha 17 de diciembre de 2014).

<sup>13</sup> Proaño, uno de los grandes representantes de la Teología de la Liberación en América Latina, argumenta: “Los indios...proclaman hoy que la tierra es su madre, porque de ella ha nacido, porque ella los alimenta, porque en su seno descansan cuando están fatigados por el trabajo, porque a ella volverán cuando mueran” (Proaño: 9).

armónica, no solo con la naturaleza sino consigo mismo, con los demás y con la divinidad. De acuerdo a la etnografía, para el indígena evangélico tanto el hombre como la naturaleza devienen de Dios. Dios es un “ente” creador del hombre y la tierra, es un ente dador del mundo, esta argumentación se escucha frecuentemente en las predicaciones, oraciones de los evangélicos. La voluntad del poder de Dios es el eje dinámico de la Pacha Mama y de todos los elementos que en ella existen, esta legitimación es el *sumak kawsay* para los evangélicos. La voluntad de Dios apunta encarnarse en un tipo especial del hombre, del hombre cristiano, del hombre evangélico como ellos mismos se autodefinen. Ese hombre evangélico es un hombre “nuevo”, “renovado” a diferencia de los católicos, por tanto, está obligado a promover una ciudadanía nueva, una identidad renovada no en el sentido de borrar sino en la forma de fortalecer, resemantizar conforme a los postulados de Dios: “Buen cristiano, buen ciudadano; buen cristiano, buen indígena; buena cristiana, buena esposa” (Simón Gualan, pastor, expresidente de COPAEQUE).

En esta lógica, la Pacha Mama para los conversos no es una simple creación o “adoración” del indígena sino una bendición de Dios y toda la creación Divina se debe ser cuidada, protegida, y respetada. El hombre no

puede vulnerar ni violentar lo que Dios ha dado, de lo contrario sería como violentar al mismo creador, de acuerdo a las versiones de los diáconos<sup>14</sup>. Dicho de otro modo, hábilmente, los indígenas evangélicos utilizan a su Dios para cuidar, preservar a su madre naturaleza.

El advenimiento del protestantismo no borra ni reduce el amor a la madre naturaleza, más bien fortalece el respeto hacia ella, elevándola a la condición creada por Dios. El *sumak kawsay* para los indígenas no es renunciar a su identidad, cultura, lengua sino fortalecer en la clave de Jesús crucificado e indigenizado pero en ese Mesías mártir. El mismo Jesús *indigenizado* es el *sumak kawsay*; nuevamente, estos discursos se escuchan frecuentemente en las predicaciones, oraciones. Desde esta perspectiva, el campo religioso y sus rituales son esgrimidos como una caja de herramienta para deliberar, recrear, añadir, transformar sus manifestaciones culturales, lingüísticas, como un escenario que da cuenta de la capacidad de agencia de los conversos.

Con estos análisis aspiro contribuir a visibilizar la manera como los indígenas evangélicos utilizan la religión y sus espacios rituales para la configuración de la identidad cultural, Buen Vivir y como las mujeres indígenas se apropian estos escenarios para su participación. El texto mira el campo religioso como uno de los escenarios privilegiados para continuar

---

<sup>14</sup> El diacono es un grupo de personas electas en la asamblea evangélica por su hoja de vida intachable para que contribuya al pastor en la toma de decisiones. Siendo

de corte administrativo es el segundo después de pastor en términos de jerarquía.

trabajando los temas planteados y un terreno fértil para “desprendernos de las normas y jerarquías modernas que es el primer paso hacia el re-hacernos” (Mignolo, 2014: 7), tomando en consideración que los micropoderes religiosos se han vuelto *gobiernos de la individualización* y constructores de las nuevas subjetividades y cuando se habla de los micropoderes se refiere a los cultos, reuniones informales, convivencias, retiros; poderes en los niveles más cotidianos.

### Conclusiones

La identidad kichwa sigue siendo reivindicada por los conversos indígenas, pero se combinan equilibradamente tanto la identidad “evangélica”-“cristiana” como la cultural y étnica. Pero también, las identidades se desplazan de manera distinta e híbrida. Se trata de una reivindicación cambiante y contextual de la identidad cultural, es decir, dependiendo del contexto social y político se reivindican como evangélicos o como indígenas kichwas. La identidad kichwa en ocasiones es compartida o negociada por las generaciones que en un tiempo implantaron su nueva religión.

Ante todo, el protestantismo en Chimborazo se presenta como progresista en la medida en que hace las veces de línea de defensa contra la dominación gamonal local, arruinando a los cantineros, poniendo en duda la hegemonía de la jerarquía católica. Incluso, en Chimborazo,

el protestantismo se presenta como el vehículo del proceso de modernización en algunos casos y, por consiguiente, como el camino inevitable a la “libertad” del poder semifeudal y a la autodeterminación de sus iglesias. Paralelamente, el protestantismo se presenta, en algunos contextos como atomizador de las comunidades en facciones hostiles entre catequistas y pastores, entre familias que defienden sus iglesias. En este sentido, el advenimiento del protestantismo en Chimborazo se presenta con procesos contradictorios y ambiguos que, si bien por un lado imponen concepciones etnocéntricas de progreso y “modernización”, y por otro posibilita una mayor autonomía de los poderes neocoloniales y gamonalistas.

De acuerdo con el trabajo de campo, los espacios rituales son permanentes, ningún acto religioso evangélico se da sin el desarrollo de los rituales. Estos tienen expresiones múltiples y variadas: primero, el ritual puede ser empleado para caricaturizar, ridiculizar al poder o para invertir al mismo, como es el caso de la conformación de vigilantes “mal vestidos”, este acto lo llamo “ritual comedia”. Segundo, también expresa dolor, tristeza, destino fatal, cuando presenta a un Jesús crucificado, a una esposa violentada físicamente por un esposo católico y borracho. A este tipo de “acción” la denomino “ritual tragedia”. Tercero, los procesos rituales en ambos grupos religiosos a menudo poseen la cualidad de “deshacer” las relaciones sociales

normales, o incluso de representar la destrucción de la comunidad con el fin de reconstruir y reafirmar la integridad de sus relaciones. (McCallum 1994 en Gledhill, 2000: 59) Cuarto, los ceremoniales de los desfiles tienden a evidenciar las jerarquías, las relaciones de poder o lo que dice Foucault “el juego desequilibrado de fuerzas” (2009[1976]: 60) y sus reproducciones en los espacios más mínimos y cotidianos. Los pastores kichwas reproducen las mismas relaciones de fuerza de la Iglesia Católica con sus “hermanos” evangélicos. Quinto, tanto en las iglesias católicas, como en las protestantes, se expresa el orgullo étnico, el despertar indígena con su forma organizativa a través de sus representaciones rituales, con el uso del idioma kichwa, con la vestimenta, la reivindicación de ciertas tradiciones culturales como la *minka*, la *hucha*, el *maki mañachi*, la *tumina*, etc.

Una recomendación tiene que ver con la necesidad de crear un “espacio de interculturalidad” en las Universidades del país con la coparticipación de los pueblos afros e indígenas del país para hacer intercambio de experiencias, seguimiento, monitoreo y evaluación de las acciones interculturales y plurinacionales, dotándole “el financiamiento proveniente del presupuesto fiscal con el fin de asegurar la eficacia de sus acciones” (García, 2007: 85).

El Estado ecuatoriano, respetando las declaraciones constitucionales de la

interculturalidad, plurinacionalidad, *sumak kawsay*, justicia indígena, debe velar por el cumplimiento de las leyes, reconociendo a las organizaciones católicas y protestantes como interlocutores legítimos en la aplicación de políticas públicas interculturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2008). *El reino y gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Boud, M.; Koonings, K. y Oostindie, G. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.
- De la Torre, C. (2015). *De Velasco a Correa. Insurrecciones, populismos y elecciones en Ecuador, 1944-2013*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.
- Durkheim, E. (1961). *Los fundamentos sociales de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fortuny, P. (2001). Religión y figura femenina: Entre la norma y la práctica. *Revista la Ventana* 14, México: Universidad de Guadalajara, 126-158.
- Foucault, M. (2009) [1976]. *Vigilar y castigar*. México: Siglo Veintiuno,
- Foucault, M. (2010). *Obras esenciales*. Buenos Aires, México: Paidós.
- Gallegos, E. (2015). *Fe y política*. Riobamba: Centro de Solidaridad Andina.
- García, A. (008). *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*. México: Miguel Carranza.
- García, F. (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: derechos y bienestar. Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Gaarder, J. (1991 [2012]). *El mundo de Sofía*. Madrid: Ediciones Siruela,

- Gavilanes, L. (1992). *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profética liberadora en la Iglesia de América latina*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populoum Progressio.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Ballaterra.
- Gonzales, E. (2003). *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. México: Universidad de Monterrey.
- Hernández, A. (2002). *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo*. México: CIESAS.
- Ibarra, I. (2008). Política, participación y ciudadanía en los procesos de indecencia en América Andina. Quito: *Ecuador Debate*, 75.
- Illicachi, J. (2014). *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, W. (2011). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. Edgar Lander (ed.). Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Muratorio, B. (1982). *Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo*. Quito: CIESE.
- Negri, A. y Hardt, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: L'impergraf.
- Lowe, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno.
- Oemichen, C. (2014). *La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Prieto, M. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Krainer, A. (2012). *Educación intercultural y ambiente*. Quito: FLACSO.
- Palerm, Á. (2008). *Antropología y marxismo*. México: CIESAS.
- Proaño, L. (1989). *500 años de marginación indígenas*. Quito: FEEP.
- Robr, E. (1997). *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la controversia. María Lagos (ed.). *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestarías en América Latina*. La Paz: PNUD, 40-117.
- Scott, J. (2007). *Los dominados y el arte de resistencia*. México: ERA.
- Stoll, D. (1990). *¿América Latina vuelve protestante?* California: University of California Press.
- Walsh, K. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya-Yala*. Quito: Abya-Yala.
- Weber, M. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Diez.
- Villavicencio, G. (2006). Relaciones interétnicas en Otavalo. *Pensamiento antropológico ecuatoriano 2*, Quito: Banco Central del Ecuador, 157-180.

"ANÁLISIS SECTORIAL Y COMPETITIVO: EL CASO DE HIDALGO Y TABASCO"

Danae Duana Ávila<sup>1</sup>, Karina Valencia Sandoval<sup>2</sup>,  
Clara Luz Lamoyi Bocanegra<sup>3</sup>

**RESUMEN**

El sector primario aporta al crecimiento de una nación; no obstante, en México el sector comenzó su decadencia cuando se dio el desmantelamiento de la política agrícola, dando paso al crecimiento de otros sectores y disminuyendo la competitividad del primero. El objetivo del presente trabajo es hacer un comparativo del sector primario con relación al secundario y terciario, específicamente en los estados de Hidalgo y Tabasco empleando el coeficiente de localización de la industria (QL) que permite comparar la estructura sectorial en dos espacios diferentes. Los resultados muestran un rezago mayor para el estado sureño donde la minería ha sido la alternativa de crecimiento, mientras que en Hidalgo la agricultura ha disminuido su participación productiva dando paso a la manufactura.

**Palabras clave:** *sector primario, competitividad, coeficiente de localización de la industria, estructura sectorial.*

Fecha de recepción: 20 XI 2016 Fecha de Aceptación: 22 XII 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 72-85
--

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Campus ICEA. Libramiento a la Concepción, Km. 2.5, San Juan Tilcuautla, C.P. 42160 San Agustín Tlaxiaca, Hgo. Teléfono 01 771 717 2000. Correo electrónico [duana@uaeh.edu.mx](mailto:duana@uaeh.edu.mx)

<sup>2</sup> Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Campus ICEA. Libramiento a la Concepción, Km. 2.5, San Juan Tilcuautla, C.P. 42160 San Agustín Tlaxiaca, Hgo. Teléfono 01 771 717 2000. Correo electrónico [karina\\_valencia@uaeh.edu.mx](mailto:karina_valencia@uaeh.edu.mx)

<sup>3</sup> Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Avenida Universidad s/n Zona de la cultura. Colonia Magisterial. Villahermosa Centro Tabasco c.p. 86040 Correo electrónico [luz.lamoyi@ujat.mx](mailto:luz.lamoyi@ujat.mx)

**Abstract**

The primary sector contributes to the growth of a nation; however, in Mexico, this sector began its decline when agricultural policy was dismantled, giving way to the growth of other sectors and diminishing the competitiveness of the primary sector. The objective of the present work is to make a comparative of the primary sector in relation to the secondary and tertiary sectors, specifically in the states of Hidalgo and Tabasco using the industry location coefficient (QL) that allows comparing the sectoral structure in two different spaces. The results show a greater lag for the southern state where mining has been the growth alternative, while in Hidalgo agriculture has decreased its productive participation giving way to manufacturing

**Key words:** *Primary sector, competitiveness, localization coefficient of industry, sector structure.*

**Introducción.**

La seguridad alimentaria es un imperativo para todos los países en pro de garantizar la demanda y poner fin al hambre que aqueja a las personas más vulnerables.

Estudiar lo que pasa en el Sector primario en cualquier país cobra suma importancia, considerando que la globalización ha originado cambios en el comercio internacional, dándose prioridad al intercambio de manufacturas y no de materias primas, así como imponer marcos regulatorios que protegen a ciertos sectores y que liberan a otros que no son competitivos (Díaz, 2002).

Con la Revolución de 1920, la mano de obra del sector agropecuario se vio mermada y la tierra cultivada también se vio afectada, por lo que el entonces presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) implemento medidas basadas en cuatro ejes (Uribe, 2014: 143-166):

- Reforma Agraria que posibilitó distribuir 20 millones de hectáreas, la compra de producción a los campesinos y un sistema ejidatario.
- Expropiación del sector energético y del transporte.
- Instituciones financieras que facilitarían el acceso a créditos de diversa índole.
- Control corporativo de las organizaciones que dio paso a la creación de la Confederación Nacional Campesina.

El sector primario aporta al crecimiento de una nación, principalmente por medio de las divisas que se obtienen de su comercialización, además de su aporte a la producción industrial generando encadenamientos productivos, el sector comenzó su decadencia a mediados de la década de los setenta cuando se dio el desmantelamiento de la política agrícola, trayendo consigo disminución en los créditos y los subsidios (Cruz y Polanco, 2014: 9-33); por motivos relacionados, en México, el sector que mayor porcentaje del PIB aporta es el dedicado a los servicios (Véase, Tabla 1).

**Tabla 1. PIB Sectorial Nacional (Millones de pesos, base 2008).**

Año	Sector primario	Sector Secundario	Sector Terciario
2003	360289.655	3884165.107	5875443.37
2004	364846.72	4043150.96	6137912.105
2005	351455.634	4142410.14	6376239.493
2006	373044.619	4322842.572	6715058.829
2007	390308.427	4385686.153	7002883.138
2008	392983.982	4365207.095	7183008.4
2009	377848.284	4094016.923	6902764.345
2010	390855.704	4280609.067	7294514.238
2011	366830.645	4427597.817	7640629.119
2012	397118.055	4554217.315	7985759.038
2013	407433.718	4531250.885	8180807.051
2014	421847.545	4653392.648	8328574.498
2015	425364.82	4698352.699	8619620.156

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2017.

La distribución de la Población Económicamente Activa (PEA) se encuentra principalmente en el sector terciario (27.86%), relacionado con lo anterior, y en menor medida

en los sectores secundario (10.59%) y primario (5.90%) (Cota y Navarro, 2015:211-249). Del total de personas que se dedican a trabajar en cuestiones agropecuarias, forestales, de pesca y otras relacionadas, casi el 83% son hombres

siendo indiscutible -que, por las características propias del sector y la cultura, la fuerza laboral es predominantemente masculina mientras que la participación de las mujeres es apenas significativa (Véase, Tabla 2).

**Tabla 2. Puestos de trabajo ocupados**

<b>Año</b>	<b>Agricultura.</b>	<b>Cría y explotación de animales.</b>	<b>Aprovechamiento forestal.</b>	<b>Pesca, caza y captura.</b>	<b>Servicios relacionados con las actividades agropecuarias y forestales</b>
<b>1990</b>	5 008 536	690 272	77 145	94 189	13 389
<b>1991</b>	4 936 710	750 674	76 220	94 333	13 355
<b>1992</b>	4 863 909	771 845	76 678	92 965	13 232
<b>1993</b>	4 934 202	784 888	72 384	96 917	13 420
<b>1994</b>	5 024 310	777 535	73 832	93 891	17 930
<b>1995</b>	4 944 943	759 768	68 294	94 607	22 542
<b>1996</b>	5 056 453	763 826	73 075	97 223	23 760
<b>1997</b>	4 865 507	772 898	78 629	95 279	23 487
<b>1998</b>	5 048 275	801 494	82 481	83 750	23 354
<b>1999</b>	5 048 245	837 386	85 038	86 934	21 467
<b>2000</b>	4 914 007	871 840	90 651	87 436	19 172
<b>2001</b>	4 954 986	908 653	84 940	92 321	19 821
<b>2002</b>	4 862 856	931 876	79 163	91 323	17 175
<b>2003</b>	4 955 812	946 286	80 351	109 393	18 309
<b>2004</b>	5 466 739	956 065	78 438	103 854	22 439
<b>2005</b>	5 178 339	971 078	74 322	105 619	22 313
<b>2006</b>	5 493 371	1 008 916	67 492	107 295	23 936
<b>2007</b>	5 530 332	956 215	79 377	108 318	23 062
<b>2008</b>	5 521 579	941 135	82 839	100 707	22 575
<b>2009</b>	5 309 963	1 008 283	82 970	101 854	19 873
<b>2010</b>	5 560 470	1 030 816	78 491	111 047	24 171
<b>2011</b>	5 253 536	1 047 812	83 035	109 150	30 927
<b>2012</b>	5 586 432	1 067 970	93 683	110 213	30 065
<b>2013</b>	5 622 403	1 092 735	78 105	113 936	28 275
<b>2014</b>	5 735 784	1 115 078	80 199	139 917	35 265
<b>2015</b>	5 736 078	1 132 249	81 107	171 449	29 014

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2017.

### **Implementación del TLCAN y sus efectos en el sector primario.**

Después de la firma y puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), en el que se estableció la eliminación de obstáculos que impidieran el comercio entre Estados Unidos, México y Canadá se han hecho diversas referencias al tema señalando los efectos positivos y negativos sobre la competitividad del sector primario:

Crawford (2011:457-468) señala que el comercio agrícola entre los países participantes del Tratado se ha acentuado permitiendo la integración de los mercados agrícolas. Por su parte, Avendaño y Acosta (2009: 41-81) mencionan que, si bien la firma del TLCAN es una ventana de oportunidades, también significa la concentración de las exportaciones a ese mercado permitiendo una balanza comercial superavitaria en las actividades agrícolas, caso contrario al sector ganadero.

Vázquez (2004: 75-84) apunta que, si bien se han encontrado bondades de la integración con América del Norte, no se ha tenido un crecimiento exponencial en cuestión de comercio aunque la balanza comercial sea superavitaria, principalmente en el mercado estadounidense.

A partir de la implementación del TLCAN, la mano de obra en la agricultura ha presentado un

ligero incremento; sin embargo, pudiesen ser otros motivos los que han orillado a la movilidad laboral (Lechuga, et al. 2014: 5-28).

### **Sector primario de Hidalgo.**

Siendo su territorio de apenas el 1.06% del total nacional, Hidalgo tiene un clima predominantemente seco lo que ha ocasionado que la población se dedique principalmente al sector terciario; sin embargo, las actividades primarias hidalguenses reportan una TCMA entre 2003 y 2013 de 1.36%. De las personas dedicadas al sector primario, 46% tienen entre 50 años y más; además del total ocupado 77% se dedica a actividades agrícolas, 13% a actividades pecuarias, 9% actividades agropecuarias y el resto a actividades silvícolas.

El 28.7% del territorio hidalguense se dedica a la agricultura, destaca la producción de maíz, frijol, chile verde, alfalfa, maguey pulquero, entre otros; sin embargo, a pesar de que el grueso de sus tierras de labor se dedican a la producción de maíz, es la alfalfa y el maguey los productos que posicionan a Hidalgo en primer lugar de producción. La agricultura del estado depende en gran medida de las condiciones climáticas, sólo el 23.6% de las tierras cultivadas cuentan con un sistema de riego (Ayala, et al.2010: 233-245) (Véase, Tabla 3).

**Tabla 3. Índice de rendimiento de la producción (ton/ha).**

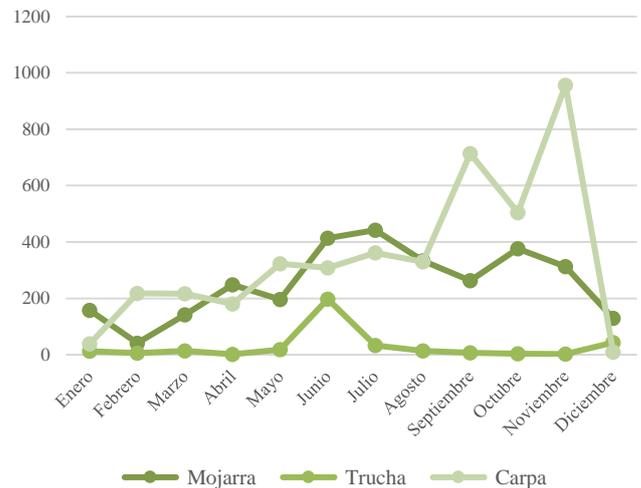
Producto	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Maíz	2.5	2.5	2.87	2.8	2.3	2.84	6.86	7.14	8.86
Frijol	0.79	0.7	0.81	0.7	0.9	0.74	1.85	1.86	2.75
Chile Verde	6.4	7.2	6.1	6.9	5.3	6.54	10.96	9.94	10.21
Alfalfa	104.8	104.3	103.5	103.2	88.5	101.13	92.87	85.44	96.85
Maguey Pulquero	126.1	122.1	129.8	125.5	97.6	119.75	118.76	128.49	130.12
Tomate rojo	19.09	22.4	23.79	27.02	28.65	31.37	39.05	41.8	42.6
Nopales	77.71	80.68	78.34	77.12	64.94	21.59	24.99	38.34	40.5
Rosa gruesa	2982.47	833.9	950.6	931.11	928.45	931.91	938.15	914.44	897.63
Caña de azúcar	34.91	33.34	31.68	29.94	29.97	28.33	32.27	34.24	36.57
Cebolla	15	14.14	14.73	12.28	7.33	16.06	13.7	12.46	13.58

Fuente: Tomado de SIIEH (2017).

En materia pecuaria, el Estado de Hidalgo, abandera la producción de lana y ocupa el segundo lugar en cuanto a la carne de ovino en canal, sólo después del Estado de México. Pese a esto, entre 2015 y 2016 la carne en canal de ovino tuvo una variación relativa de -2.6 (SIAP,2017). Son siete municipios los que concentran la producción de ganado ovino (28%) destacando Ixmiquilpan, San Salvador y Alfajayucan (INEGI, 2017).

Con respecto al Volumen de Producción de Pesca hidalguense ésta es de 8000 ton. permitiendo al Estado ocupar el segundo lugar en producción pesquera para estados sin litoral; la pesca y la acuicultura se desarrollan en 92% del territorio estatal. En la figura 1, se observa que, de la producción estatal, las principales especies son: carpa (55.6%), mojarra y trucha con 39.1% y 3.7% respectivamente (SEDAGRO, 2017).

**Gráfica 1. Producción pesquera mensual, 2016 (ton).**

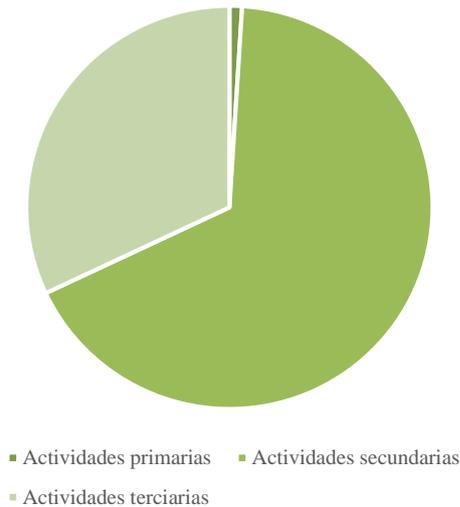


Fuente: Elaboración propia con datos del SIAP (2017).

**Sector Primario de Tabasco.**

El PIB tabasqueño representa el 3.2% del total nacional, mientras que su PIB primario en 2012 represento 1.5% del mismo rubro nacional, el estado ocupa la posición número 25 del IMCO.

**Gráfica 2. Aportación al PIB estatal (%)**



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2017

El Gobierno de Tomás Garrido (1931-1934) fue de los pioneros en ocuparse del sector primario estatal a través de la creación de escuelas orientadas a la enseñanza agropecuaria y a partir de 1940 se realizaron diversas obras en el mismo sentido como el “Plan Chontalpa” que permitió la construcción de carreteras en las que a lo largo de ellas se asentaron plantaciones de cacao y caña de azúcar, mientras que los cocoteros cubrieron la costa. Por su parte la ganadería, principalmente la venta de carne bovina, tuvo un crecimiento importante en el período (1958-1964). Hacia 1970, las actividades primarias representaban casi el 76% de la economía tabasqueña (Pérez, et al.

2014:9-20).

No obstante, de que entre 1970 y 1990 el sector primario empleaba a cerca del 60% del PEA, posterior es estos años hubo una disminución notable (35%) destacando entonces la trascendencia del campo como generador de empleos y el incremento de otros sectores aunado a la efervescencia petrolera lo que implicó cambios en los estilos de vida de los tabasqueños (Capdepont y Marín, 2014: 144-160).

En el 64% del territorio tabasqueño se realiza alguna actividad relacionada con el sector primario, específicamente para la agricultura se destina el 53.9% siendo Nacajuca, Tacotalpa, Macuspana y Huimanguillo los municipios que mayor número de hectáreas destinan a éste motivo. Los principales cultivos de acuerdo a la superficie sembrada son maíz blanco, maíz amarillo, frijol, arroz y calabaza, mientras que, entre los cultivos perennes, los pastos cultivados, el cacao, la caña de azúcar, el plátano y el coco son los preponderantes. De las unidades de producción con superficie agrícola, sólo el 12% utiliza algún tipo de tecnología (INEGI, 2017).

**Tabla 4. Superficies sembrada y cosechada, volumen y valor de la producción agrícola, por tipo**

de cultivo y principales cultivos (2014).

Tipo Cultivo	Superficie sembrada (Hectáreas)	Superficie cosechada (Hectáreas)	Volumen (Toneladas)	Valor (Miles de pesos)
<b>Cultivos cíclicos</b>				
Maíz grano	82 386	71 267	129 608	532 491
Chile verde	1 335	1 306	5 143	89 933
Yuca alimenticia	1 225	1 085	12 739	50 204
Arroz palay	3 041	2 901	12 575	48 999
Sorgo grano	7 382	4 095	13 822	38 433
Frijol	4 628	3 709	1 859	27 914
Sandía	1 071	1 044	13 895	27 177
Calabaza (semilla) o Chihua	5 827	2 449	668	16 615
<b>Cultivos perennes</b>				
Plátano	10 506	10 506	541 986	2 133 356
Caña de azúcar	36 263	31 012	2 211 117	979 477
Cacao	40 783	40 783	16 270	615 465
Palma africana o de aceite	12 176	7 922	136 591	176 013
Limón	7 194	7 190	82 596	165 059

Fuente: Elaboración propia con datos de SIAP (2017).

En Tabasco, el sector ganadero ha implementado tecnologías de producción con enfoque holístico y agroecológico, son los municipios de Balancán, Huimanguillo y Macuspana los que destacan por su actividad ganadera (Pérez, et al. 2014:9-20). La producción de guajolotes es otra actividad que se desarrolla en el estado reconociendo a Tabasco como quinto productor a nivel nacional (SAGARPA, 2017) (Véase, Tabla 5).

Mes	Guajolote	Bovino	Porcino
Enero	50	4,354	818
Febrero	118	9,071	1,802
Marzo	202	13,726	2,729
Abril	288	18,795	3,642
Mayo	381	24,343	4,584
Junio	478	30,633	5,604
Julio	574	37,408	6,672
Agosto	672	45,077	7,775
Septiembre	775	52,968	8,825
Octubre	881	59,740	9,936
Noviembre	1,000	64,902	11,149
Diciembre	1,113	68,255	12,273

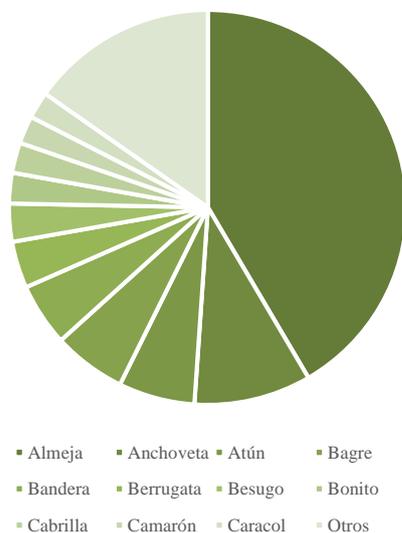
Fuente: elaboración propia con datos del SIAP (2017)

En lo que refiere a la producción pesquera (Véase, Gráfica 3), a pesar de la extensión de litoral, ríos y lagunas con las que cuenta Tabasco, ésta actividad ha sido relativamente

Tabla 5. Producción pecuaria, 2016 (ton).

baja derivado, entre otras cosas, por problemas de contaminación (Pérez, et al. 2014:9-20). Pese a lo anterior, la Comisión Nacional de Acuicultura y Pesca (CONAPESCA) ha señalado que en el estado se cuenta con un padrón de 15698 pescadores registrados, 28 embarcaciones mayores, 5 plantas pesqueras, 5427 embarcaciones ribereñas y 127 unidades de producción acuícola; razones que han permitido que Tabasco ocupe el octavo lugar a nivel nacional en cuanto a volumen y el treceavo con relación al valor. En Tabasco, más de ochenta puntos porcentuales se concentran en 11 especies, destacando la almeja con 41.57%.

**Gráfica 3. Producción pesquera, 2015 (ton).**



Fuente: elaboración propia con datos del SIAP (2017)

Con la información prevista, el objetivo del presente trabajo es hacer un comparativo del sector primario con relación al sector secundario y terciario específicamente en los

estados de Hidalgo y Tabasco a fin de identificar la competitividad de ambos estados.

### Metodología

Para cumplir los objetivos planteados con antelación se empleó el coeficiente de localización de la industria (QL) que muestra la especificidad del sector en una región. Este índice permite comparar la estructura sectorial en dos espacios diferentes, el que es objeto de estudio (en nuestro caso por entidad federativa) y un referencial, que generalmente es el espacio nacional. Se calcula de la siguiente manera:

$$QL_j^i = \frac{E_j^i / E_j}{E_{Nac}^i / E_{Nac}}$$

Es la razón del empleo industrial del j-ésimo estado generado por el sector i-ésimo respecto a la proporción que de dicho sector participa en la industria nacional. En general se considera que es un buen indicador de la importancia regional.

Este coeficiente puede tomar valores mayores o iguales a cero. En el caso de que sea igual a la unidad, refleja que la importancia de la producción de dicho sector en el estado es igual que la del sector en la economía nacional; por arriba de aquel valor denota un mayor peso del sector en la región. Por ejemplo, un valor de dos

indica que la participación del sector en la producción estatal es del doble de lo que lo es para la economía en su conjunto, por lo que se puede concluir que en este estado la producción de dicha industria es importante (denota la importancia regional).

Su uso puede no ser muy adecuado cuando se trata de regiones muy pequeñas o cuando la actividad es relativamente pequeña frente a la manufactura, ya que sobrevalorará el peso de un determinado sector en una región. Es decir, se presenta un sesgo porque la producción de esta industria es muy poca comparada con la nacional, por lo que el denominador es muy pequeño y el resultado es un indicador extremadamente grande y algo difícil de interpretar.

### Resultados

Los resultados para el estado de Hidalgo muestran (Véase, Tabla 6) que, de manera similar a Tabasco, el sector agropecuario tiende a decrecer; sin embargo, a diferencia de su par, los resultados se encuentran por arriba de la unidad.

La minería es una de las actividades con menor crecimiento registra en la entidad el LQI es de 0.206 considerando ambos periodos, indica que esta actividad económica requiere importar bienes que permitan una mayor eficiencia en su funcionalidad, no existe especialización.

Caso contrario ocurre con el sector terciario, la industria manufacturera arroja un valor de 5.974 observando una fuerte presencia productiva y capacidad de exportación. El dato encontrado demuestra que la participación manufacturera hidalguense es cinco veces más importante que cualquier otro sector.

Al referirnos al sector de la construcción, se observa un crecimiento importante en el período analizado, se muestra un LQI para el periodo 2011 de 1.128 refleja la presencia de especialización en el estado.

El sector energético decrece al observar un LQI por debajo de la unidad 0.38 comparando ambos años no muestra ser lo suficientemente productivo.

Refiriéndonos al sector del comercio, para ambos periodos el coeficiente de la localización se encontraba 0.674 y 0.70 respectivamente al comprobar la falta de competitividad local

Los servicios sociales y comunales asumen la participación del efecto regional a un crecimiento favorable, pero por debajo de la unidad.

**Tabla 6. Coeficiente de localización de la industria (QL) Estado de Hidalgo.**

RAMAS PRODUCTIVAS	Lqi	Lqi
	1993	2011
Agropecuario, silvicultura y pesca	1.400	1.202
Minería	0.979	0.206
Industria manufacturera	1.382	5.974

<b>Construcción</b>	0.013	1.128
<b>Electricidad, gas y agua</b>	3.214	1.940
<b>Comercio, restaurantes y hoteles</b>	0.674	0.700
<b>Transporte, almacenaje y comunicaciones</b>	0.782	1.279
<b>Servicios financieros, seguros, actividades inmobiliarias y de alquiler</b>	0.906	0.976
<b>Servicios comunales, sociales y personales</b>	0.614	0.715

Fuente: Elaboración propia con Datos del Centro de Estudios de las Finanzas Públicas de la H. Cámara de Diputados e INEGI 1993-2011.

Se observa para el estado de Tabasco (Véase, Tabla 7) que el sector agropecuario tiende a decrecer al considerar que el coeficiente calculado en 2011 se encuentra por debajo de la unidad y reflejan la baja productividad de esta actividad primaria.

La minería es una de las actividades con mayor crecimiento registra en la entidad el LQI es de 10.269 considerando ambos periodos, indica que esta actividad económica exporta bienes que permitan una mayor eficiencia en su funcionalidad.

Por su parte, el sector terciario, la industria manufacturera arroja un valor de 1.15 en 2011 observando una fuerte presencia productiva y capacidad de exportación.

Al referirnos al sector de la construcción muestra un LQI para ambos periodos de 1.253 reflejando la presencia de especialización en el estado.

El sector energético decrece al observar un LQI por debajo de la unidad 0.38 comparando ambos años no muestra ser lo suficientemente productivo

Refiriéndonos al sector del comercio la tasa de crecimiento del PIB estatal 0.04%, favorece en la economía de la entidad. Para ambos periodos el coeficiente de la localización se encontraba cerca de lograr la unidad 0.917 al comprobar la falta de competitividad local, el comercio es una de las actividades más importantes debido a la aportación de ingresos al PIB del estado.

Los servicios sociales y comunales a pesar de tener un ligero crecimiento, se encuentran aún por debajo de la unidad.

**Tabla 7. Coeficiente de localización de la industria (QL) en el Estado de Tabasco.**

RAMAS PRODUCTIVAS	Lqi	Lqi
	1993	2011
<b>Agropecuario, silvicultura y pesca</b>	1.129	0.412
<b>Minería</b>	11.02	10.269
<b>Industria manufacturera</b>	0.309	1.159
<b>Construcción</b>	0.014	1.253
<b>Electricidad, gas y agua</b>	1.923	0.189
<b>Comercio, restaurantes y hoteles</b>	0.917	0.596
<b>Transporte, almacenaje y comunicaciones</b>	0.924	0.515
<b>Ser. Finan., seguros, actividades inmobiliarias y de alquiler</b>	0.935	0.474
<b>Ser. comunales, sociales y persn.</b>	0.720	0.468

Fuente: Elaboración propia con Datos del Centro de Estudios de las Finanzas Públicas de la H. Cámara de Diputados e INEGI 1993-2011.

### Conclusiones.

El sector primario ha perdido importancia en los últimos años condenando a la pobreza y marginación al grueso de los productores y aumentando la brecha salarial entre las personas dedicadas a éste sector y aquellas dedicadas al

sector secundario y terciario.

Hidalgo y Tabasco eran predominantemente entidades cuyo sector primario se encontraba fortalecido y del cual la clase trabajadora era basta; sin embargo, el desmantelamiento de la política agrícola a nivel nacional ha tenido efectos en las economías locales.

En el caso hidalguense, la pérdida de competitividad del sector primario ha sido menor que en el caso tabasqueño; sin embargo, los resultados y las implicaciones económicas y sociales para ambas entidades no son optimistas.

Hidalgo ha perdido competitividad no únicamente en el sector primario, sino también en la minería, una de las actividades que lo distinguían a nivel nacional, y en todas las actividades relacionadas con la producción de electricidad, gas y agua a pesar de tener refinerías en la entidad.

Por otro lado, ha ganado participación en las manufacturas, quintuplicando su participación nacional derivado, entre otros motivos, de su situación geográfica y la infraestructura carretera que lo mantiene cercano a centros de distribución y puntos importantes, que a la par se refleja también en el crecimiento del rubro transporte, almacenaje y comunicaciones.

Aunado a lo anterior, Hidalgo ha avanzado en otros aspectos como el comercio, restaurantes y hoteles, en los servicios financieros, seguros, actividades inmobiliarias y de alquiler, y en los

servicios comunales, sociales y personales, aunque estos tres en menor medida.

Llama sin duda la atención el caso tabasqueño, donde todas las variables presentaron una disminución en sus indicadores incluyendo la minería que, aunque permanece muy por encima de la unidad presenta tendencia negativa lo que se ve reflejado en la economía de la entidad.

### **Bibliografía.**

- Avendaño, B., y Acosta, A. (2009). Midiendo los resultados del comercio agropecuario mexicano en el contexto del TLCAN. *Estudios sociales*, 2009, 17(33), pp. 41-81.
- Ayala, A., Sangerman, D., Schwentesius, R., Damían, M., y Juárez, C. (2010). Fortalecimiento de la competitividad del sector agropecuario en Hidalgo. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 2010,1(2), pp. 233-245.
- Capdepon, J., y Marín, P. (2014). La economía de Tabasco y su impacto en el crecimiento urbano en la ciudad de Villahermosa (1960-2010). *LiminaR*, 2014, 12(1), pp.144-160.
- CONAPESCA. (27 de Marzo de 2017). Comisión Nacional de Acuicultura y Pesca. Obtenido de <https://www.gob.mx/conapesca>
- Cota, R., y Navarro, A. (2015). Análisis del mercado laboral y el empleo informal mexicano. *Papeles de población*,2015, 21(85), pp. 211-249.
- Crawford, T. (2011). Impacto del TLCAN en el comercio agrícola. *Revista Mexicana de Agronegocios*, 2011, pp.457-468.
- Cruz, M., y Polanco, M. (2014). El sector primario y el estancamiento económico en México. *Revista Latinoamericana de Economía*, 2014, 45, pp. 9-33.
- Díaz-Bautista, A. (2002). Efectos de la Globalización en la Competitividad y en los Sistemas Productivos Locales de

- México. *Observatorio de La Economía Latinoamericana*. Retrieved from <http://www.eumed.net/coursecon/ecolat/mx/index.htm>
- Gobierno del Estado de Hidalgo. (24 de Marzo de 2017). Plan de Gobierno Hidalgo (2016-2022). Obtenido de <http://www.hidalgo.gob.mx/plandegobierno.pdf>
- IMCO. (24 de Marzo de 2017). Instituto Mexicano para la Competitividad A. C. Obtenido de <http://imco.org.mx>
- INEGI. (15 de Marzo de 2017). Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Obtenido de <http://www.inegi.org.mx/>
- Lechuga, Y., García, J., Portillo, M., y García, R. (2014). Efectos del TLCAN sobre el empleo de mano de obra en el sector agrícola de México, 1994-2010. *Región y sociedad*, 2014, 26(60), pp. 5-28.
- Pérez, B., Vidal, A., Morales, J., y Méndez, L. (2014). Economía y crecimiento poblacional en Tabasco. *Hitos de Ciencias Económico Administrativas*, 2014, 20(56), pp. 9-20.
- SEDAGRO. (23 de Marzo de 2017). Secretaría de Desarrollo Agropecuario. Obtenido de <http://s-agricultura.hidalgo.gob.mx/>
- SIAP. (23 de Marzo de 2017). Servicios de Información Agroalimentaria y Pesquera. Obtenido de <http://www.gob.mx/siap/>
- SIIEH. (23 de Marzo de 2017). Sistema Integral de Información. Obtenido de <http://siieh.hidalgo.gob.mx/DESARROLLO-ECONOMICO.html>
- Uribe, J. (2014). El sector agropecuario en México, una historia de marginación. *Revista Análisis Plural*, 2014, pp.143-166.
- Vázquez, M. (2004). Elementos para evaluar una década de TLCAN: el caso mexicano. *Geoenseñanza*, 2004, 9(1), pp. 75-84

**"LA CREACIÓN DEL MAÍZ EN LAS CULTURAS DEL GOLFO DE MÉXICO:  
LOS MITOS DE CHICOMEXOCHITL, DHIPAAK Y HOMSHUK."**

Oswaldo Saúl Rosas Guerra<sup>1</sup>.

*A Titi.*

**RESUMEN.**

Desde George Foster hasta la actualidad, el mito del origen del maíz ha sido revisado por diversos autores. Este mito abarca una ubicación que se extiende por la Costa del Golfo de México, y que a su vez, tiene una composición muy diferente al mito del maíz narrado en las fuentes coloniales del siglo XVI. Por lo anterior, se sugiere que se trata de un rasgo específico de las Culturas del Golfo cuya difusión data del periodo preclásico Mesoamericano. A pesar de que su personaje principal tiene diferentes nombres en las diferentes narraciones, se trata de un solo mito cuya función es explicar el origen del maíz.

**Palabras clave:** *Mito, maíz, Culturas del Golfo de México.*

**Abstract**

From George Foster to the present, the myth of the origin of maize has been reviewed by several authors. This myth encompasses a location that extends along the Gulf Coast of Mexico, and which, in turn, has a very different composition to the corn myth narrated in the colonial sources of the sixteenth century. Therefore, it is suggested that this is a specific feature of the Gulf of Mexico Cultures whose diffusion dates back to the pre-Classic Mesoamerican period. Although its main personage has different names in the different narrations, it is a single myth whose function is to explain the origin of the corn.

**Keywords:** *Myth, maize, Gulf of Mexico Cultures.*

Fecha de recepción: 20 XII 2016 Fecha de Aceptación: 22 II 2017 Revista de Estudios Interculturales, Año 2, Vol. 2, No.4, Julio-Diciembre 2016. Pp. 86-101
---

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

## I. Introducción.

Desde mitades del siglo pasado a la fecha, diversos han sido los autores que registraron el mito de la creación del maíz; desde Foster (1945) en su *Sierra Popoluca folklore and beliefs*, hasta el publicado en 2015 entre los Tenek. Estas versiones se extienden desde la región del Istmo hasta la parte sur del estado de San Luís Potosí, y abarcan los grupos étnicos, de abajo hacia arriba en el mapa: Popolucas de la Sierra, Nahuas del Istmo, Totonacas de la Sierra norte de Puebla, Tepehuas, Nahuas de la Huasteca (Veracruzana, Hidalguense y Potosina), y Teenek.

La ubicación espacial de estos mitos sugiere una difusión por la costa del Golfo de México, muy posiblemente sucedida en el periodo del preclásico Mesoamericano, por los grupos protomayas que se separaron y migraron hacia el norte.

En este breve artículo se hace un repaso general sobre los autores que han abordado el estudio de este mito, cuya característica principal que destaca es el estudio de carácter endógeno, que no tiene una trascendencia espacial, profundidad, o que sugiera nexos culturales o difusión con un sustento analítico más allá de un estudio regional y superficial.

Si bien algunos autores mencionan una relación existente entre los mitos, en ninguno de los casos se profundiza en su composición estructural para comprender mejor los

elementos que lo componen, y así poder hacer un análisis comparativo. Generalmente, en los estudios se contrasta a un mito con otro, de manera local. Pero nunca a profundidad; un mito Huasteco con uno Totonaco, o del sur de Veracruz.

López Austin (1992), Báez-Jorge (1992) y García de León (1969), lo abordan como un mito primigenio, posiblemente Olmeca. No explican la difusión que éste tiene actualmente; desde el sur de México hasta la región Huasteca. De manera análoga, Van't Hoft (2012) menciona un vínculo entre ellos, siendo la única, hasta el momento, en referirlo.

A partir de la publicación de Foster, dice López Austin (1992) “muchos autores nos hemos referido al personaje [Homshuk y sus diferentes nombres] y a sus historias. Los principales relatos registrados son creaciones zoque-popolucas, popolucas, nahuas, tzotziles, totonacos y tepehuas, y provienen de la zona del Golfo de México, Sierra Norte de Puebla y Altos de Chiapas” (1992:263).

En el segundo apartado se aborda la estructura que el mito, las partes principales que lo componen y el desarrollo de su narrativa.

En el apartado final, se muestra al lector una versión de este mito recopilada en 2013, en el norte de Hidalgo, entre los nahuas de la Huasteca.

## II. Un estado de la cuestión de este mito del maíz.

El mito de la creación del maíz ha sido revisado por diversos autores de la Huasteca, la Sierra Popoluca y el área Totonaca. En sus estudios, se abordan temas como la danza y diversos puntos de vista con respecto a la difusión del mismo.

George Foster (1945), en su *Sierra Popoluca folklore and beliefs*, publica lo que es posiblemente el primer mito de esta naturaleza registrado y publicado de manera formal<sup>2</sup>. Se limita a hablar del mito de manera descriptiva y publica una versión que recoge en el municipio de Soteapan, Veracruz.

Posteriormente Ben Elson (1947), hace una segunda aparición. En su publicación hace un pequeño análisis descriptivo de los elementos que contiene el mito; hace énfasis en la capacidad creadora del personaje principal. Publica una segunda versión de Ocotál Chico, municipio de Soteapan, Veracruz.

García de León (1969) en su publicación *El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz*, menciona al “dios del maíz” con un nombre diferente al de los autores anteriores, él se refiere al personaje central del mito como *Si:ntiopiltsin*; al que asocia con *Kondoy*; un personaje de la mitología mixe que nace de un huevo. García de León hace énfasis

en la antigüedad de este mito, y lo vincula de manera diacrónica con el desarrollo de la cultura de La Venta<sup>3</sup>. Propone una transversalidad cultural entre mixes, chinantecos, mazatecos y cuicatecos con los nahuas de; el norte de Oaxaca, oeste de Tabasco y sur de Veracruz. Publica dos versiones; una de *Homshuk* de San Juan Volador, Veracruz y otra de Pajapan, Veracruz, como *Si:ntiopiltsin*.

El Antropólogo francés Alain Ichon, publica en 1969 su libro *La religión des totonaques*, en 1973 una versión del mito y algunas variantes en su contenido que encontró durante su trabajo de campo. Divide el mito en 12 secciones y hace un análisis de cada uno de sus elementos. Destaca que una de sus partes, el duelo con los truenos, es muy similar a la narración del Popol Vuh; donde los personajes principales hacen una serie de pruebas en el inframundo para poder vengar a su padre, al igual que lo hace el Dios del Maíz.

En Hernández Bautista y autores (1978), se hace un relato compilatorio de narraciones en las comunidades de Ahtlalco, Yahualica; Tecacahuaco, Atlapexco; Atlaltipa Tecolotitla, Talapexco, Atlapexco; y Atlapexco. Donde se abordan aspectos como el origen de la música y de los relámpagos. Es un relato detallado, formado a partir de autores, de mitos recopilados en las 4 comunidades de Hidalgo.

---

<sup>2</sup> Que hace referencia al origen del maíz en esta forma.

<sup>3</sup> Zona arqueológica de la cultura Olmeca, cuyo apogeo tuvo lugar entre los años 900 a.C. – 400 a.C.

En González Cruz (1984) el mito de *Tamakastsiin* el cual, el autor relaciona con *Homshuk*. Profundiza un poco entre los paralelismos de un mito y otro y relata de manera extensa el mito de *Tamakastsiin*. Lo aborda de manera meramente descriptiva, y publica una versión en náhuatl de Mecayapan, Veracruz, traducida al español.

Martínez Medina y Barón Larios, Hacen referencia a *Chicomexochitl* (personaje central del mito), como una forma de adoración. Un personaje formado a partir de mazorcas o granos de maíz a quien “todos iban a adorarlo [...] llevaban velas, *copalli*, flores, danzas, y a veces, la banda de música [...] cuando se aproximaban al lugar donde se encontraba *Chicomexochitl*, las personas tenían que caminar de rodillas para poder acercarse a besarlo” (1988:57). Haciendo referencia a décadas anteriores en que se veneraba. Denota la importancia que este personaje mítico tenía en la vida cotidiana de la Huasteca Hidalguense.

Por otro lado, Báez-Jorge (1992) propone que *Homshuk*, en contra de algunas posturas difusionistas<sup>4</sup>, es un mito originario y autóctono completamente, que plantea la ovogénesis en Mesoamérica. El autor menciona que al igual que en otras culturas alrededor del mundo, el nacimiento de una deidad, aparentemente Olmeca, emerge de un huevo encontrado en un

río o cerca de un poblado. A partir de este nacimiento, se comienzan a crear los diferentes elementos de la vida cotidiana y se da origen al mundo que se conoce.

López Austin, por el contrario, defiende la hipótesis de que el mito contiene ciertos elementos alóctonos, haciendo un énfasis en la pérdida de la inmortalidad del hombre como un elemento proveniente de un mito africano, incluido en uno mesoamericano. También relaciona a la deidad popoluca *Homshuk* con “*Kox* [nombre que le asignan los *tzotziles* y] *Si:ntiopiltzin* o *Tamakastsiin* [para los *nahuas* del istmo] entre otros” (1992:263), y con algunos pasajes del *Popol Vuh* y la vida de *Quetzalcoatl*. En su publicación propone una aproximación metodológica para el estudio del mito del maíz.

Román Güemes Jiménez (2000), hace dos recopilaciones, en las cuales el personaje principal es llamado *Pilsintektsi* y *Piltsintektli* respectivamente<sup>5</sup>. Hace referencias a recopilaciones anteriores como las de García León (1969) o González Cruz (1984). Relaciona a este personaje con una parte importante de la cosmovisión indígena huasteca. Describe algunas creencias y festividades dedicadas al maíz de manera detallada y en torno a ella. A este conjunto cultural se le conoce como el *Chikomexóchitl*; en él cual se hace ofrenda al maíz como

---

<sup>4</sup> La postura de López Austin, principalmente.

<sup>5</sup> En Náhuatl de la Huasteca.

principal alimento, y se relacionan elementos de dualidad entre lo masculino y lo femenino. Este autor resalta la percepción del personaje principal como niño, o adolescente.

En Sevilla (2000), se hace la recopilación más completa, hasta el momento, con respecto al mito del maíz en la Huasteca. Aborda esta temática de manera compilatoria y también abre un apartado dedicado a la danza relacionada al cultivo.

La Dra. Anuschka Van't Hooft<sup>6</sup> (2003), aborda un par de versiones del mito; una retomada en San Luís Potosí y otra en el noreste de Hidalgo. Van't Hooft crea un puente cultural entre la Huasteca Potosina e Hidalguense a través de la narración de éste mito, cuyo personaje siempre mantiene ciertas características que hace que, aunque las versiones sean algo distintas, la esencia del mito sea el mismo.

En su artículo “Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la huasteca” (2008), trata algunas relaciones que la deidad tiene con Mesoamérica, como el nombre calendárico “siete flor” y la relación de éste número con la fertilidad. También hace una revisión de algunos de los pasajes de la vida de la deidad y el origen de ciertas cosas, las cuales se atribuyen a su creación.

Cabe mencionar que Van't Hoft repetidamente menciona en sus publicaciones las similitudes

con otros mitos. Al respecto dice que “se narran relatos similares del origen del maíz entre grupos indígenas cercanos tales como los totonacos, tepehuas y otomíes. Incluso, encontramos episodios muy parecidos del relato sobre el origen del maíz entre grupos lejanos como los zoques o popolucas” (Van't Hoft y Cerda Cepeda, 2003:33). En su blog personal menciona que “se narran relatos muy parecidos sobre el origen del maíz en otras partes de México, con héroes como *Dhipaak* (teenek) e *Homshuk* (popoluca), entre otros” (Van't Hoft, 2012).

Gustavo A. Ramirez y Gúemes Jiménez, abordan en *De aquí somos. La Huasteca*, al personaje central del mito con el nombre de *Chikomexóchitl* (siete flor) y de *Dhipaak*. Quién “sigue ocupando el lugar central como deidad rectora del cosmos huasteco” (2008:125). Es decir, este autor lo relaciona no sólo a un personaje de una narración, sino a una deidad. También señala antecedentes del análisis del mito, como la recopilación de Van't Hoft publicada en 2003.

Nava Vite habla del culto que se le tiene al grano de maíz como una “continuidad histórica” que se ha mantenido, pero a la vez ido transformando con el transcurrir del tiempo. Explica que “los rituales del maíz forman parte del universo mítico, ya que los símbolos que involucra el imaginario colectivo, reencarnan

---

<sup>6</sup> Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luís potosí.

cuando son puestos en escena, así pues en un proceso ritual, se les ofrece alimento, se les viste y se les canta” (2009:40) haciendo referencia a *Chikomexochitl* como una deidad. En su apartado final, publica un mito titulado *el hijo del trueno*, en donde se habla de la lengua de lagarto como emisora de rayos.

Fernández Tlamantes (2011), dirige un documental sobre la festividad que se lleva a cabo en la cosecha de maíz. Muestra como se relaciona la danza, la cosecha, la música tradicional, la medicina tradicional, y la narrativa del mito en el mismo contexto. Quien preside la narrativa del mito es el médico tradicional, y lo hace durante lo que se conoce como “fiesta del elote”.

Deance Bravo y Troncoso (2012), hacen una división espacial entre mitos de origen del maíz en la región totonaca; los de la planicie costera y los de la Sierra Norte de Puebla. De éstos últimos revisa uno de la parte nororiental y otro de la parte noroccidental. El mito de la planicie costera habla sobre un embarazo oral, a partir de la cercanía con un cuerpo acuático, sin embargo, su narración se desvía hacia el origen del maíz a partir de un cerro, y/o la pirámide de los Nichos de Tajín. El mito noroccidental de la Sierra Norte de Puebla, por otra parte, hace referencia al recopilado por Ichon (1990). Finalmente, el mito de la parte nororiental de la Sierra Norte se aleja por completo del objeto de estudio. El autor retoma como parte esencial del mito, la relación entre el maíz y la infancia

del personaje principal, así como la creación de diversas cosas a lo largo del relato.

En 2015, Trejo Arenas publica una versión del mito en lengua Tenek y en español. Su publicación tiene como propósito la difusión del mismo, lo elabora con formato infantil, con la intención de que su lectura la haga este sector de la población. Es una manera de hacer llegar a nuevas generaciones una tradición, que la autora considera, se está perdiendo.

### III. El mito.

La generalidad del mito se divide en 4 partes principales y rígidas, las cuales muestran una composición homogénea a lo largo de su desarrollo.

La primera parte se centra en explicar el origen y nacimiento del maíz, como Dios y como alimento principal del hombre. En los mitos del sur de Veracruz nace de un huevo, es criado por sus abuelos. Mientras que en los de San Luís Potosí, norte de Hidalgo y de Veracruz, el niño nace de una mujer que se embaraza a la orilla del agua y es criado por su madre y abuela, en ambos casos tiene que morir y ser enterrado para dar cabida a la creación del maíz.

En la segunda parte, la narrativa principal es la muerte de la abuela, quien está asociada con el caos en vida y muerte, y mantiene una relación siempre dialéctica con el personaje principal.

En la tercera parte, el personaje principal visita el inframundo para ir por los restos de su padre,

a partir de los cuales lo revive y venga su muerte, de la cual no se habla en el relato. Para ello, pasa una serie de pruebas ante personajes infra mundanos, de las cuales resulta vencedor.

En la última parte tiene que llevar a su padre de regreso con su madre, al hacerlo, el padre vuelve a morir o se convierte en venado o algún otro animal.

Dentro del desarrollo del mito, en algunas de las versiones, el personaje principal es el creador de los rayos, los cuales emite a partir de la lengua de un lagarto.

### 3.1. El origen del Maíz.

La narración del mito del maíz en la Huasteca<sup>7</sup>, en su versión más simplificada, trata sobre una mujer joven siempre vigilada por su abuela constantemente. Únicamente tiene permitido salir de vez en cuando al río, en ocasiones a bañarse, en otras a recoger agua de un pozo y casi siempre está recluida en un lugar donde la abuela tiene control absoluto. Puede estar encerrada en una caja, en un nicho o en una cueva.

En una de las ocasiones en que acude al río, lago, pozo o simplemente agua, por diferentes circunstancias se embaraza de manera no coital, es decir, es un ave quien tira algo de su pico sobre la boca de la mujer y al tragarlo se produce el embarazo. En otras versiones cae un fruto de un árbol el cuál ingiere, y en otra más

ella se mete en el pozo para poder comer una piedra brillante del fondo. En cualquiera de las versiones están presentes dos elementos importantes; el agua, en forma de pozo, lago o río; y la ingesta, siempre ocurre de manera oral. El ave y el árbol son elementos variables y en ocasiones aparecen juntos.

Transcurrido el tiempo la mujer da a luz a un varón a quien la abuela siempre desea asesinar. De múltiples maneras lo consigue y entierra el cuerpo de la criatura en un terreno próximo. Tras pasar algunos días la abuela nota que donde enterró el cadáver comienza brotar una planta, la mata de maíz. No conforme con ello, en algunas versiones arranca las plantas nuevamente, las hace pedazos y las vuelve a enterrar, lo que ocasiona que más plantas crezcan. De esa manera es como el maíz tiene su origen.

En una vertiente, al matar al niño la abuela lo muele sobre el metate, lo arroja al río, y años más tarde regresa para pedir a su abuela que lo siembre para dar alimento a los hombres.

En otra más, la abuela quema el sembradío para deshacerse definitivamente del maíz, pero éste se cuece, la abuela lo come y es como se da origen al alimento.

En la versión del sur de Veracruz son un par de abuelos quienes encuentran un huevo sobre el agua, el cual recogen y, en algunas ocasiones

---

<sup>7</sup> Norte de Hidalgo, Norte de Veracruz y Sur de San Luis Potosí.

empollan. Al mirar que de éste, en vez de un ave nace un niño se sorprenden. Lo crían, pero siempre con la intención de dejarlo crecer para comerlo a posterior. De su madre, en esta versión, no se sabe nada. Tras un intento de asesinarlo, pide ayuda al murciélago para defenderse y matar a su abuelo mientras trataba de ahorcarlo en la cama.

### **3.2. La relación dialéctica con la abuela.**

Después de muerto el niño, en las versiones en que muere, siempre regresa para continuar con una segunda parte el mito. En la cual se confronta constantemente con la abuela quien continúa queriéndolo matar. Por diversas causas la abuela es rebasada por la superioridad del niño maíz y éste la quema, en unas versiones dentro de un temascal, en otras se incendia el bosque y la abuela es calcinada hasta las cenizas.

Las cenizas son encomendadas a algún animal, generalmente el sapo, quien tiene por misión llevarlas lejos, al mar y sin destaparlas antes de su destino. Siempre, por curia, el sapo no resiste la duda y se atreve a dejar salir las cenizas, pero al hacerlo deja escapar los insectos que pican, por tal motivo existen en la tierra las abejas, jicotes, moscas, y demás insectos relacionados cuya característica principal es la ponzoña. Al dejarlos escapar, pican su rostro y queda hinchado y cacarizo, como luce actualmente.

### **3.3. El viaje al inframundo.**

En este apartado se habla de cómo el personaje principal se reúne con su madre y le promete ir por su difunto padre a una tierra lejana. Para llegar a ella tiene que atravesar el agua hasta el inframundo y pelear contra diversos oponentes para recuperar a su padre. Algunas veces, estos adversarios son rayos menores guiados por un rayo mayor, otras es el huracán quien manda a sus sirvientes para pelear con él, otras simplemente es un rey o un gobernante.

Tras ponerle diferentes pruebas y obstáculos, logra vencerlos y revivir a su padre muerto. En algunas ocasiones hace un pacto con el huracán o con el rayo mayor, para su crecimiento como planta de maíz, sea provisto del agua necesaria; si es demasiada se inundará la siembra, si es muy poca se perderá. Por ello en algunos rituales de fertilidad de estos grupos se piden lluvias (sea en un cerro, una cueva o a la orilla de un río), pero no un huracán o una lluvia torrencial que pueda afectar la siembra.

La relación dialéctica entre el viento y agua por un lado, y la siembra del maíz por el otro, hace notorio el papel que desempeñan los fenómenos naturales para el desarrollo del cultivo, por lo que es parte fundamental en la narrativa del mito.

Este tercer fragmento, es un elemento paralelo al mito maya Kiché del Popol Vuj, donde los dos personajes principales, Hunahpú e Ixbalanqué, retornan al inframundo Xibalbá para vengar la muerte de sus padres. Para ello, con ayuda de algunos animales, tienen que

sortear una serie de pruebas y obstáculos que los dioses les interponen, en los que se supone tienen que morir, similares a los que Huracán, rayo mayor o el gobernador le ponen al dios del maíz. Al final resultan vencedores y la muerte del padre es vengada, en el caso del dios del maíz, es resucitado.

### 3.4 El padre del personaje principal.

Una vez revivido el padre, tiene que ser llevado ante la madre de la deidad del maíz, pero para ello, al verlo, la madre tiene que aguantar el llanto. En algunas versiones, antes de partir al inframundo, *Cintectli*, le dice a su madre lo que debe hacer, pero en la mayoría de los casos manda a alguien como mensajero por delante. El mensajero es interceptado por una lagartija quien se ofrece a llevar de manera personal el recado, el mensajero accede, pero la lagartija pasa mal la noticia y pide a la madre que lllore con todas sus fuerzas al ver al padre. Al hacerlo el padre inmediatamente muere nuevamente; en algunas versiones se convierte en venado y sale corriendo por el monte.

### 3.5. Los rayos.

Del mito, en el que *Cipak*, *Dhipák*, *Cintectli*, *Homshuk*, o como quiera que se llame el personaje principal, le arranca la lengua a un lagarto, con la cual, mediante su agitación comienza a generar rayos en el mundo. Al ver esto, Huracán se la quita, convencido de que es un acto perjudicial para la tierra. Este

fragmento es parecido al mito Totonaco de San Juan y Trueno Viejo.

### 3.6. Un mito del maíz diferente al del posclásico Mesoamericano.

Este mito, se considera diferente a los mitos registrados en diversos manuscritos del siglo XVI y recopilados en su mayoría del altiplano central, debido a que presenta una estructura diferente.

En *La leyenda de los Soles* se observa esta diferencia tanto los elementos que lo componen como en la narrativa del origen del maíz. En dicho manuscrito, el maíz proviene de un cerro, el cual es golpeado por *Nanáhuatl* para partirlo y poder llevar el maíz a la tierra. En esta versión este alimento proviene del interior de un cerro, y no a partir del sacrificio y entierro de un niño.

En *Histoire du Mechiqúe*, documento de 1546, “fecha en que probablemente se redactó el texto original español” (Tena, 2011<sup>a</sup>:117), se habla de un dios llamado *Centéotl*, “la misma mata del maíz” (Trejo, 2004:177). Deidad también relacionada con el algodón, la chía, el camote y otros frutos. El origen del maíz en esta narración es diferente al origen encontrado en el objeto de estudio. Las similitudes que se pueden rescatar al respecto son dos:

- 1) *Centéotl*, al igual que *Sintectli*, es enterrado para dar origen a los diversos alimentos, aunque no se menciona si muere o no, *Centéotl* se mete debajo de la tierra para fragmentarse en frutos, semillas y tubérculos.

- 2) Al igual que *Chicomexochitl*, se asocia con un niño. Silvia Trejo menciona que lo llamaban “niño amado” (*Ibidem*). Aunque en Tena (2011) se traduce como “señor amado” (Tena, *op. cit.*).

Por lo anterior, dada su profunda diferencia con relación al mito descrito en este artículo, se descarta una conexión directa con los mitos de origen del maíz de la religión mexicana y recopilados durante la primera etapa del periodo colonial.

#### IV. El mito de *Sintectli*.

A continuación, se presenta el mito recopilado durante trabajo de campo de 2013. En esta versión el personaje principal es llamado *Sintectli*, cuyo significado al español es “polvo de maíz”.

Narrado por Primitivo González Morales.

Adaptación de Oswaldo Saúl Rosas Guerra.

Amatitla, Tepehuacan de Guerrero, Hidalgo.

Abril de 2013.

##### 4.1 El Origen de *Sintectli*.

Era aquella joven a quién su madre *Tzitzimitl* no dejaba salir por ningún motivo, cuenta la historia que *Tzitzimitl* la tenía encerrada dentro de un nicho con tal recelo que jamás podría salir de allí. La única ocasión en que podía hacerlo era al medio día para tomar un baño, pero al terminar tenía que regresar inmediatamente. Un día se fue a bañar al río, estaba mirando hacia

abajo cuando de arriba cayó un fruto, éste tenía un olor tan intensamente agradable que ella al olerlo no pudo resistirse y se lo comió. Regresó a su nicho, pero sin saber que, al haber ingerido aquel fruto, quedó embarazada.

La abuela al enterarse se enojó demasiado, tanto que se dispuso a asesinar a la criatura una vez nacida. Transcurridos los nueve meses la joven dio a luz a un bello niño varón, pero este niño no era una persona cualquiera...era mágico...y se llamó *Sintectli*.

Después de nacido, como era ya planeado, la abuela *Tzitzimitl* mató al niño y se llevó el cadáver a enterrar en un hormiguero. Tiempo después, al pasar por el sitio donde fue enterrado, la abuela observó que en el mismo lugar había crecido una caña de maíz con *xilotes*, los cuales tiempo después se convirtieron en elotes. La abuela al mirar esto tumbó todo y lo quemó para que *Sintectli* muriera definitivamente. Le echó lumbre, pero sin saberlo se coció el elote, provocando un olor tan agradable, al igual que cuando la madre lo ingirió, que la abuela decidió comerlo todo.

Ella se sintió mal, pues tenía la panza inflamada y no sabía qué hacer con tanto malestar, entonces llamó al tlacuache y le pidió ayuda, el tlacuache accedió y le dijo. *No te preocupes yo te ayudaré*. Entonces dijo a la abuela que se agachara mientras él metía su cola dentro de ella. Al sacarla, la cola del tlacuache estaba sin pelo y de un color cenizo, y del agujero que hizo no salió más que porquería. El tlacuache

hizo hecho un orificio por donde defecar lo que se había comido la abuela. Desde entonces los desperdicios de la comida tienen por donde ser desechados y el tlacuache anda por allí con la cola pelona.

#### 4.2. *Sintectli*, su Abuela y el Sapo.

Aquel chamaco que nació, como cualquier gente comenzó a hablar, estaba brincando y jugando como de costumbre, cuando le dijo su abuela:

—*Ya llegaste hijito.*

—*Si abuela.*

—*Está bien que llegaste aquí a la casa, ahora si vamos a bañar,* le dijo.

La abuela corriendo se fue a poner la lumbre del temazcal.

—*Ahora si te vas a ir a traer agua,* dijo la abuela.

Muy obediente aquel niño sin quejas atendió al favor. El niño llevó *farsinas* para traer agua, y él, como es fuerte poderoso, fue a meter su *farsina* dentro del agua y la levantó.

—*Aquí está abuela,* replicó *Sintectli*, la abuela fue y lo puso en otro traste.

—*Ahora yo voy a traer agua,* dijo la abuela.

*Sintectli* le prestó su *farcina* para traer agua, pero como ella no era fuerte ni poderosa se tardó, y para mantenerlo entretenido le hizo la maldad de regar *huate*, y lo dejó tirado en el suelo.

—*Cuando yo llegué aquí,* dijo la abuela, *ya habrás terminado de juntarlo,* a lo que respondió:

—*Ah sí,* con una exclamación de seguridad.

Así mientras la abuela fue a juntar el agua, el muchacho hizo juntar a todos los pajaritos, los llamó, ellos se acercaron y empezaron a comer y comer. Cuando llegó la abuela, ya no había nada, ya lo habían levantado los pájaros. El llamó a los pájaros para que lo ayudasen.

—*Ahora tu primero, te vamos a bañar,* le dijeron a *Sintectli*.

Lo fueron a aventar al horno con su mamá, le fueron a tapar todo, petate. Le fueron a echar agua. Pasaron unos cuantos minutos.

—*Ahora si vamos a ver a este niño que tal como está dentro de horno,* dijo abuela.

Pero cuando miraron dentro no había nada. El niño, cuando lo fueron a aventar dentro, dentro del horno, él se fue a salir para allá, por el otro lado. Porque es como viento. Cuando lo fueron a ver, dicen que está chiflando el niño para allá.

—*¿Apoco no se bañó ese niño?,* preguntó la abuela.

—*Para allá está,* contesto la madre.

—*¡Estoy aquí abuela!,* respondió *Sintectli*, *a ver ¿que necesita?,* preguntó.

*Sintectli* estaba fuera del temazcal.

—*Ahora vamos a hacer otra vuelta a bañar, ahorita tú vas a bañar*, le dice *Sintectli* a la abuela.

Entonces el niño fue a echar lumbre a su horno donde metieron a la abuela, y también le fueron a echar agua. Pasado un tiempo su mamá le dijo a *Sintectli*.

—*Ahora vamos a ver a abuela como está bañando en el horno*.

Fueron a ver cómo se va a bañar, cuando lo fueron a ver, estaba amontonada una ceniza, la abuela se quemó, se hizo ceniza la abuela.

—*¡Se quemó la abuela!*, exclamó *Sintectli*.

—*Pues ahora ni modo*, respondió su madre.

—*Trae una guaje*, dijo *Sintectli*.

Comenzaron a juntar la ceniza y le echaron dentro del guaje. Entonces mandó traer al sapo, sapo grande.

—*¿Me haces un mandado?*, preguntó *Sintectli* al sapo.

—*Ahora te vas a llevar esta maletita, pero cuidado, no lo vayas a destapar, porque si no, no va salir bien*.

—*ah sí, dijo* el sapo con seguridad.

El sapo le hizo su mandado, se fue pagado cargando su guaje. Pero aquel sapo pensó con curiosidad.

—*Mejor lo voy a destapar*, no sabe que lleva, sólo se escucha que se mueve adentro.

El sapo, al destapar su guaje, dejó escapar las moscas e insectos que pican, como avispas, jicotes y cualquier otro insecto ponzoñoso.

Por tal motivo hay avispas en este mundo, por parte de las cenizas de esa abuela, y el sapo que nos hizo mal. Al sapo también lo picaron, y quedó todo cacarizo por encima, hinchado por la picazón, por eso los sapos tienen tantas bolitas en su cuerpo.

### 4.3. El padre de *Sintectli*.

Estaba la madre de *Sintectli* haciendo un rollo de pabilo (porque en aquel entonces no se compraba el hilo para coser) con malacate, cuando llegó el niño y le dice a su madre:

—*¿Me esperas?, voy a traer a mi papá*

—*¿A tu papá?*, pregunta sorprendida su madre.

*Pero ¿A dónde?*

—*Pues yo sé a dónde, mi papá está por ahí, en un pueblo que se llama Yahualica. Por ahí está mi papá, y lo voy a traer*.

—*Pero ¿Cómo le vas a hacer si tú estás chiquito?*, le pregunto su mamá

—*Pues yo sé cómo voy a ir*, contestó. Y se fue.

Partió, y cuando llegó a la orilla del mar comenzó a gritar que el pueblo de Yahualica se perdería. Tenía que perderse, perder en un sentido de desaparición, su gente debía de desaparecer.

Aquel lugar no era un sitio solitario y sin protección, tenía un gobernador, quien, ante tales gritos, mandó a sus soldados a indagar

sobre la persona quién enunciaba el fin de Yahualica.

Al darse cuenta de ello *Sintectli* se esconde debajo del agua para que los soldados no pudieran verle. Mientras se encontraba sumergido, comenzó a rayar el caparazón de la tortuga, dejándole un decorado permanente parecido al de unas flores, que aún hoy se puede apreciar en todas las tortugas de agua

Cuando sintió que el peligro había pasado, sale del agua y nuevamente grita el fin de Yahualica, esta vez lo hace cuatro veces. Finalmente se descubre y se deja ser visto, al mirarlo los soldados le pregunta:

—*¿Por qué estás diciendo que Yahualica se va a perder?*

—*Pues yo digo que se va a perder*, respondió *Sintectli*

—*¿Entonces tendrás que ir a ver al Gobernador!* Le dijeron los soldados

Los soldados iban a llevar capturado a *Sintectli*, pero al intentar levantarlo, nadie pudo, parecía pesar toneladas y ninguno pudo despegarlo del suelo. Los soldados tuvieron que adelantarse, mientras *Sintectli* mandó llamar a las tortugas para poder cruzar el mar sobre ellas, parado sobre su espalda. Cuando llega con el gobernador de Yahualica, éste le pregunta al niño:

—*¿Ya llegaste?*

—*Sí*, contesto muy seguro de sí mismo.

—*¿Qué necesitas?*, Le preguntó el gobernador.

—*Ahora vamos a jugar*, dijo *Sintectli*.

Lo colocaron sobre una silla grande, muy grande y llena de espinas, para que al sentarlo terminara todo picado el pobre niño. Sin embargo, al sentarlo, se dobló todo, no valió nada.

Nuevamente intentaron hacerle daño jugando un juego nuevo. El gobernador arrojó una piedra enorme y muy pesada, de fierro, pensando que al caer sobre *Sintectli* lo haría cachitos. Pero nuevamente lo que terminó hecho pedazos fue la piedra al impactar con él.

Llegó el turno de jugar de *Sintectli*, comenzó a arrojar piedras al aire, enormes y pesadas, una por una, y los impactos fueron terminando con todos y cada uno de los habitantes de Yahualica. Por ello *Sintectli* gritaba al otro lado del mar, él sabía que Yahualica debía desaparecer, y desapareció.

Una vez acabados los habitantes, comenzó a preguntar por su padre:

—*¿Dónde está mi papá?*, preguntaba por todos lados.

Le entregaron 4 trozos de hueso, de los cuales el comenzó a escoger y escoger hasta que encontró el hueso de su padre, el cuál puso en el suelo, al hacerlo, éste comenzó a brincar y brincar hasta que se levantó una persona.

—*¿Ya te levantaste pa'?*, le preguntó *Sintectli*.

—Sí, estaba yo aquí, en Yahualica, para que comieran. Porque el papá de *Sintectli* también es un venado.

Antes de llevarlo a su casa, *Sintectli* pidió a su madre no llorara al ver al hombre con el que volvería de Yahualica.

—Cuando traiga a mi papá aquí al patio de la casa, cuidado no vayas a llorar, sacas un asensador con gasas y se tiene que sensar.

Pero la muchacha no aguantó, ya cerca, lloró. Entonces el papá se volteó (cayó del lado) y se convirtió en un venado con cuernos. *Sintectli* tomó un zacate y se lo arrojó, golpeándolo fuertemente en la parte trasera, tan fuerte que se impregno en su cuerpo y se hizo la cola del venado.

—Papá, hasta otro día nos hemos de encontrar, pero sobre de una mesa. Al venado lo van a matar para hacerlo comida, y a *Sintectli* lo harán maíz para tortillas y acompañarlo en la mesa.

## V. Conclusiones y comentarios.

Se plantea de manera incipiente, un rasgo cultural específico de las culturas del Golfo cuya trascendencia histórica es evidente. Una narrativa que se ha mantenido mediante la tradición oral en un espacio geográfico que

abarca, hasta el momento, 5 grupos étnicos dieferentes; Tenek, Nahuas de la Huasteca, Totonacos, Popolucas de la Sierra y Nahuas de la Huasteca.

Es necesario llevar a cabo un análisis profundo de este mito en sus diversas versiones, al hacerlo, es prudente buscar elementos explicativos, como la función social que este cumple, sea en cada uno de los grupos étnicos en que se narra, así como en todos ellos en su conjunto.

La dispersión actual del mito, podría estar asociada a la migración protomaya del preclásico Mesoamericano, y reforzar la hipótesis de que esta sucedió a través del Golfo de México. Aunque es necesario verificar el testimonio arqueológico y lingüístico, el análisis mítico promete aportar datos al respecto<sup>8</sup>.

Por otra parte, este artículo deja al descubierto 2 tipologías diferentes de narrativa mítica con respecto al origen del maíz; la del Golfo y la mencionada en fuentes coloniales (del altiplano central). Esto no implica que sean únicas, es necesario mencionar que existen mitos de diferente estructura que narran el origen del maíz con un distinto *continuum*. Existen cuando menos otras dos tipologías; una entre los mayas, y los mencionados por Deance Bravo y Troncoso (2012), diferentes a los de la

---

<sup>8</sup> Aunque también promete arrojar datos que apoyan la hipótesis macromaya, por el vínculo que crea entre las 5 étnias.

Sierra Norte de Puebla en su parte noroccidental.

### Bibliografía.

- Báez-Jorge, Felix. (1992). "Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica". En *Antropología mesoamericana*, Homenaje a Alfonso Villa Rojas, compiladores Víctor Manuel Esponda Jimeno, Sophia Pincemin Deliberos y Mauricio Rosas Kifuri, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, p. 303-332.
- Camacho Díaz, Gonzalo. (2008). "Mito, música y danza: el Chicomexochitl". *Horizonte*. No. 2 Febrero 2008. pp. 51-58.
- Deance Bravo y Troncoso, Iván Gerardo. (2012). "Más allá del alimento: el papel cultural del maíz entre los pueblos totonacos". *Revista Alter, enfoques críticos*. Año III, No. 6 julio-Diciembre. pp. 57-69.
- Díaz León, Marco A. (Coordinador del Documental). (1998). "El origen según los teenek". *GEA Video Grupo de estudios ambientales A.C. México*. México
- Elson, Ben. (1947). "The Homshuk: A Sierra Popoluca text", *Tloloacan*, Vol. 2, No. 3. pp. 193-214.
- Fernández Tlamantes, Julio (Realizador y Guionista del Documental). (2011). "Tlamanes, la fiesta del maíz". *Instituto Nacional de Antropología e Historia, Televisión Metropolitana SA de CV*. México.
- Foster, George M. (1945). *Sierra Popoluca folklore and beliefs*, Berkeley-fos Angeles, University of California Press (University of California publications in American Archaeology and Ethnology. v. 42, n. 2, p. 177-250.
- González Cruz, Genaro y Marina Anguiano. (1984). "La hisioria de Tamakastsiin". *Estudios de Cullura Náhuatl*. Vol. 17. pp. 205-225.
- Hernandez Bautista, Paulino; Herminio Farías Bautista; Pedro Silvestre Savala y José Barón Larios. (1978). "Chicomexochitl". En José Barón Larios (compilador). (1994). *Tradiciones, cuentos, ritos y ceremonias nahuas*. Biblioteca Hidalguense Arturo Herrera Cabañas. Pachuca de Soto. pp. 147-156.
- Ichon, Aláin. (1990). "Mito del Dios del maíz". En *La religión de los totonacas de la Sierra*. Primera edición al español. Primera reimpresión. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista. México D.F. pp. 73-93.
- López Austin, Alfredo. (1992). "Homshuk. Análisis temático del relato". *Anales de Antropología*. Vol. 29. No.1 pp. 261-283.
- Martínez Medina, Agustín y José Barón Larios. (1988). "Chicomexochitl". En José Barón Larios (compilador). (1994). *Tradiciones, cuentos, ritos y ceremonias nahuas*. Biblioteca Hidalguense Arturo Herrera Cabañas. Pachuca de Soto. p. 157.
- Nava Vite, Rafael. (2009). "El Costumbre": ofrendas y música a Chikomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz. *Revista Entre VerAndo*. Octubre 2009. No. 5. Especial pp. 34-52.
- Ochoa Peralta, María Angélica. (s/f). "Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)". *Dimensión Antropológica*. Vol. 20. [ref. 31 de Julio de 2013]. Disponible en Web: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=951>
- Ramírez Castilla, Gustavo A. (Coordinador). (2008). *De aquí somos. La Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- Sevilla, Amparo. (Coordinador). (2000). *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- Tena, Rafael. (2011)<sup>a</sup> "Histoire du Mechique". En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Segunda

- edición. CONACULTA-Cien de México. México, D.F. pp. 115-166.
- (2011)<sup>b</sup>. “Leyenda de los Soles”. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, segunda edición, CONACULTA-Cien de México, México, D.F. pp. 167-206.
- Trejo, Silvia. (2004). “Cintéotl dios del Maíz”. En *Dioses, mitos y ritos del México antiguo*. Segunda edición. Porrúa. México, pp. 177-179.
- Van ’t Hooft, Anuschka.  
(2008). “Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la huasteca”. *Revista Destiempos*. Año 3, Número 15. México, DF. pp. 52-60. [ref. 2 de Agosto de 2013]. Disponible en Web: <http://www.destiempos.com/n15/hooft.pdf>
- (2012) “Chicomexochitl. El héroe del maíz en la huasteca” en *Cuentos. Revista sobre la tradición oral amerindia* [en digital]. [ref. 11 de Noviembre de 2013]. Disponible en: <http://avanthooft.wordpress.com/category/cuentos-revista-sobre-la-tradicion-oral-amerindia/>
- Van ’t Hooft, Anuschka y José Cerda Cepeda. (2003). *Lo que relatan de antes, cuentos tének y nahuas de la huasteca*. Programa de desarrollo cultural de la huasteca. Pachuca de soto, Hidalgo.