



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Internet y pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México

Oscar Ramos Mancilla

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Facultat de Geografia i Història
Departament d'Antropologia Cultural i Història
d'Amèrica i Àfrica

Doctorat en Estudis Avançats en Antropologia Social

Tesis doctoral

Internet y pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México

Oscar Ramos Mancilla

Dirección de tesis:
Dra. Gemma Orobitg Canal
Dr. Julio Zino Torrazza

Tutora: Dra. Gemma Orobitg Canal

Barcelona, España

2015

Resumen

Esta investigación antropológica es un acercamiento a las características de los usos de internet y sus incidencias en los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México. El trabajo de campo tuvo una duración de un año y se dividió en dos periodos de seis meses cada uno, el primero co-presencial y el segundo *online*; así, se inició en tres poblaciones de dos grupos étnicos, nahuas y totonacos, y se continuó a distancia por medio de recursos digitales.

El argumento etnográfico que se siguió fue que las continuidades y transformaciones que se están experimentando en los pueblos indígenas, específicamente desde las relaciones y prácticas vinculadas a internet, involucran la participación de diferentes personas con o sin relación directa con las tecnologías digitales, pero que coinciden en contextos de diferenciación étnica conformada históricamente. Estas imbricaciones se expresan de formas diversas en los entornos digitales que posibilitan interacciones e intercambios, con lo que se va conformando un espacio abierto, variable y heterogéneo, al mismo tiempo que correspondiente a los contextos locales.

De manera general, se propone la idea de la indigenización de internet para intentar definir las agencias locales de reelaboraciones étnicas en los entornos digitales. En este sentido, lo que se despliega en esta tesis es que el espacio digital que se ha conformado, entre el acceso a internet por parte de las y los jóvenes indígenas y la utilización de *social media* para relacionarse y expresarse, se puede considerar como extensión y continuidad de otros espacios sociales donde también suceden las reelaboraciones de las ideas de comunidad, de juventud y de lo indígena.

Por otro lado, también se realizan dos ejercicios vinculados a la elaboración etnográfica. El primero es una reflexión del trabajo de campo a manera de relato metodológico donde se exponen los presupuestos para la división en dos periodos diferentes de interacción, las relaciones que se fueron estableciendo con las personas, y la propia práctica antropológica. El segundo ejercicio es la utilización de diferentes objetos digitales incorporados en algunos párrafos, para explorar formas de extender el formato lineal del texto etnográfico.

Para las personas con quienes conviví en trabajo de campo, espero que de alguna manera les sea útil esta investigación.

Para mi familia inicial y para la que va extendiéndose, por ampliar mi mundo chiquito.

Agradecimientos

La realización del programa de doctorado fue posible por la beca 2011-2015 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), México.

En la Sierra Norte de Puebla estuvieron muchas personas involucradas, algunas interacciones fueron profundas y otras esporádicas pero por igual mi sincero agradecimiento a los tres pueblos donde realicé la investigación: Huahuaxtla, Ixtepec, y Xochitlán; así como a las personas de otros poblados de la Sierra con quienes intercambié experiencias (evito indicar nombres porque son demasiados y quiero mantener la confidencialidad de las personas ya que con algunas seguimos en contacto por redes sociales).

Mi agradecimiento a la Dra. Gemma Orobitg Canal (UB) y al Dr. Julio Zino Torrazza (UB) por el apoyo, comentarios y sugerencias durante el proceso de investigación y de escritura de la tesis; y aunque soy yo el responsable de lo que pueda o no estar en esta tesis, lo cierto es que el resultado mejoró por sus intervenciones. En el mismo sentido académico, a las personas integrantes del tribunal, Elisenda Ardèvol Piera (UOC), Maria Jesús Buxó Rey (UB), Roger Canals Vilageliu (UB), Adolfo Estalella Fernández (CSIC) y Amparo Huertas Bailén (InCom-UAB). También estuvieron involucradas de manera indirecta otras personas con quienes mantengo deudas enormes: Manuel Delgado Ruíz (UB), Witold Jacorzynski (CIESAS-Golfo), Mauricio List Reyes (CAS-UAP), Yunuen Manjarrez Martínez (UCI-Red), John Postill (RMIT University) y Emilia Velázquez Hernández (CIESAS-Golfo).

Mi agradecimiento a las personas con quienes compartí diferentes momentos de aprendizajes mutuos, tanto académicos como personales. De manera especial al Foro de Jóvenes Investigadores de CIDOB, a las organizadoras Yolanda Onghena e Isabel Verdet, a lxs compañerxs Francesco Bellinzis, Margarita Camacho, Rafael Coelho, Vanessa Gaibar, Adriana Ibiti, Marc Jiménez, Diego Martínez, Katjuscia Mattu, Claudio Milano, Núria Reguero, Laura Rojas y Larissa Tristán. También al grupo de investigación *Ciutadanes* del Institut Català d'Antropologia, a las coordinadoras Montserrat Clua y María Carballo, a Domenico Branca, Nadia Hakim, Nina Krammerer, Ixia Mendoza, Javier Mercado, Rocío Ruíz y José Sánchez. Del Espai de Recerca de la Facultat de Geografia e Historia de la UB a Francesca Bayre, Omar Guzmán, José Antonio Vázquez. También en otros espacios más

informales intercambiamos y debatimos experiencias: Viviane Amorim, Alba González y Fabien, Rocío Héndez, Gracia Imberton, María Teresa Meléndez, María Montuy, Macarena Ossola, Oscar Plens y Kam, Alma Ramírez, Cristian Tolaba, Mario Trigo. Al hacer el recuento hay una serie de personas que si bien no se vinculan a los ámbitos antropológicos y cercanos, sí forman parte de distintos momentos de convivencia, así que gracias: Elisenda Anton, Antonio Báez, Anna Bardolet y Pablo, Neli Escandón, Jerson Peralta, JoséAn. A las amistades de Russafa, Fernan Martín y Gloria Pozuelo, y a la familia en Valencia. También mi agradecimiento a las amistades y familia en México por el apoyo y cariño permanente.

Por último, pero más significativo, gracias Isabel, por llevarme a través de lugares distintos (Barcelona, Bilbao y Valencia), tres costas, tres países, tres lenguas, igual a los tres corazones que tenemos colgados en la pared; por acompañarme y dejarme decir que esta tesis se escribió entre los caminos que anduvimos y andamos.

Estoy seguro de que otras personas se me escapan, así que una disculpa por los descuidos (son los que siempre me ocurren) aunque cada intercambio ha influido.

Índice

Introducción.....	10
Pregunta de investigación	12
Objetivos.....	12
Ámbito de la investigación.	13
Argumento etnográfico.....	14
Organización de la tesis.....	16
Parte 1. Encuadres.....	19
Capítulo 1. Fragmento etnográfico de la Sierra Norte de Puebla	20
1.1. Contexto etnográfico general	21
1.1.1. La Sierra Norte de Puebla.....	21
1.1.2. Hitos históricos.....	24
1.1.3. Movilidades	30
1.1.4. Oferta educativa formal.....	33
1.1.5. Radiodifusoras.....	36
1.2. Grupos étnicos.....	39
1.3. Números de la Sierra, de Ixtepec y de Xochitlán.....	47
Capítulo 2. Metodología	50
2.1. Salir hacia el campo	51
2.1.1. Un itinerario para sugerir lo que podría ocurrir	51
2.1.2. Implicaciones adjuntas al itinerario	54
2.2. El trabajo de campo... improvisaciones	58
2.2.1. Trabajo de campo <i>in situ</i>	59
2.2.2. El trabajo de campo <i>online</i>	68
2.3. Posicionamiento situacional ético.....	77
2.4. Experimentar con hiperenlaces para presentar la investigación	79
2.4.1. Apuntes para una etnografía extendida	81

Capítulo 3. Marco conceptual.....	86
3.1. Estado de la cuestión.....	87
3.1.1. Pueblos indígenas	87
3.1.2. Internet	93
3.1.3. Pueblos indígenas e internet.....	100
3.2. Indigenización de internet, una propuesta.....	105
3.2.1. La indigenización de la modernidad.....	106
3.2.2. La localización de internet.....	110
3.2.3. La indigenización de internet.....	112
Parte 2. Las conexiones	117
Capítulo 4. Próxima estación: internet.....	118
4.1. Conformación del acceso y la conectividad.....	119
4.1.1. Telecentros públicos del estado de Puebla	120
4.1.2. Telecentros públicos desde una propuesta nacional	123
4.1.3. Cibercafés.....	132
4.2. Inter-Conexiones.....	137
4.2.1. Encuentros y entrecruces.....	137
4.2.2. Nodos personas-tecnologías: facilitadores locales	145
4.2.3. Ritmos de la vida cotidiana entre las y los jóvenes	150
Capítulo 5. La vida en la comunidad.....	156
5.1. Acerca de la comunidad.....	158
5.1.1. La unidad espacio-tiempo predominante.....	161
5.2. Continuidades y transformaciones en las comunidades	162
5.2.1. La estrategia de Xochitlán	163
5.2.2. Las interacciones de Ixtepec	171
5.2.3. La flexibilidad de Huahuaxtla.....	183
5. 3. Algo más por comentar de las comunidades indígenas	194

Capítulo 6. Diferentes y actuales desde los pueblos indígenas.....	198
6.1. Juventudes en los pueblos indígenas	201
6.2. Expresiones de las y los jóvenes desde la Sierra Norte de Puebla.....	204
6.3. El agregado digital en las juventudes indígenas	209
Capítulo 7. Vinculaciones digitales.....	218
7.1. Sociabilidades que se extienden	222
7.1.1. Sitios de redes sociales digitales – <i>Social media</i>	223
7.1.2. Prácticas mediadas y digitales.....	232
7.2. Perfiles de Facebook	235
7.2.1. Tipología inestable.....	237
7.2.2. Referentes locales.....	239
7.2.3. Individualidades	254
Conclusiones	266
Aportes de la investigación.....	271
Aspectos pendientes.....	273
Para continuar	274
Bibliografía (y webgrafía).....	276
Datos.....	290
Videografía	291
Índice de imágenes	293

Introducción

Una etnografía no nos puede dar una idea de la realidad que se encuentra más allá de la historia que se cuenta dentro de la etnografía, la historia es todo
(Thomas Kent citado en Murthy, 2008: 837).

En 1996 se comenzaron a implementar políticas públicas en México para reducir lo que se denominó “brecha digital”, esto es, acceso a las tecnologías de información y comunicación por parte de la población que se encontraba en situación de desigualdad económica. De manera específica, sólo dos gobiernos estatales destinaron recursos públicos, Guanajuato y Puebla; en el primero se instalaron ordenadores en las escuelas de nivel básico para apoyar las prácticas educativas, y en el segundo se construyeron diez telecentros públicos en distintas partes del estado. No fue hasta el 2001 que se implementó una estrategia a nivel nacional llamada Sistema Nacional e-México.

En el estado de Puebla, aquellos centros significaron el primer contacto con ordenadores que tuvo la población de escasos recursos, aún actualmente grupos de personas adultas tienen como primera experiencia los cursos que ofrecen estos telecentros públicos. Sin embargo, en recientes años se ha modificado el panorama de acceso a tecnologías de información y comunicación, en específico a ordenadores y conectividad a internet. Los lugares de acceso se han ampliado por iniciativas comerciales como es el caso de los cibercafés, y por las de procedencia gubernamental, como telecentros públicos o equipamiento en escuelas públicas; además, las empresas de telecomunicaciones han extendido la cobertura de sus servicios, con lo que han reducido los costos de conexión a internet. Se puede decir que cada vez hay mayores opciones de acceso y más facilidad de adquisición de equipos de cómputo, al tiempo que hay un incremento de la demanda o del interés por parte de la población, y cada vez la conectividad a internet se vincula a más prácticas y actividades de la vida cotidiana.

En relación a la conectividad en México, un estudio¹ del Word Internet Project (WIP) indicaba que, hasta marzo del 2011, había poco más de 40 millones de usuarios de internet. Por otro lado, en el séptimo estudio de la Asociación Mexicana de Internet sobre hábitos de los internautas señalaba que el estado de Puebla se encuentra en el sexto lugar a nivel nacional con mayor número de usuarios de internet. Además, es importante mencionar que en los resultados del WIP los rangos de edad que concentran el mayor número de usuarios van de los 12 a los 25 años (el 25% entre los 12 y los 18 años, y el 21% de 19 a 25 años).

Los pueblos indígenas que habitan en la Sierra Norte de Puebla tampoco permanecen ajenos a los actuales procesos sociales en torno a las tecnologías de información y comunicación, pero es de notarse que la población que utiliza internet es reducida, lo cual es un reflejo de diversas condiciones pasadas y presentes de desigualdad socioeconómica. Por ello, se hace pertinente indagar en esta situación parcial —y de desigualdad— entre conexión y desconexión las formas en que las personas vinculan internet a sus vidas y, los ámbitos en que internet se suma a los distintos aspectos que inciden en las condiciones de vida y en los proyectos de comunidad de los pueblos indígenas.

En este contexto, ¿dónde y cómo está conectándose la población indígena a internet? Y asumiendo que sea la población joven quien más accede, ¿quiénes de este sector se conectan con mayor frecuencia?, y ¿qué están haciendo por medio de internet? Al hacer estas preguntas se tienen en cuenta dos aspectos: por un lado que internet reúne varias cosas a la vez (herramientas, servicios, ambientes, medios) pero que puede caracterizarse a partir de contextos y personas concretas, es decir, a manera de una relación de ida y vuelta lo que hacen las personas con internet nos puede dar cuenta de las propias personas y del mismo internet; y el otro aspecto es que los pueblos indígenas son heterogéneos y diferenciados en su interior, por lo que la conectividad también debe pensarse entre las negociaciones, tensiones y conflictos en las comunidades.

¹ Estudio 2011 de hábitos y percepciones de los mexicanos sobre internet y diversas tecnologías asociadas, Word Internet Project, 2011.

Pregunta de investigación

El problema de investigación que se aborda es: ¿qué características adquieren los usos de internet y qué incidencias emergen a partir de dichos usos en los pueblos indígenas en la Sierra Norte de Puebla? En este sentido, lo que interesa es lo que las y los jóvenes hacen con internet y las posibilidades que distinguen en este recurso, en el sentido de que les permite ubicarse en los contextos cambiantes de sus propias comunidades indígenas y, al mismo tiempo, en los flujos globales permeados por las tecnologías de información y comunicación.

Objetivos

El objetivo general que guía esta investigación es: comprender las características de internet y sus incidencias en el contexto de los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla.

De éste surgen cuatro objetivos específicos: 1) registrar y elaborar descripciones sobre el acceso y usos de internet que realizan las y los jóvenes pertenecientes a pueblos indígenas; 2) distinguir las negociaciones en las comunidades indígenas de las posiciones sociales de las y los jóvenes que utilizan internet; 3) conocer los sentidos que las y los jóvenes usuarios de internet le asignan a internet, a sus usos y posibilidades, y a las interacciones que realizan a través de este recurso, y 4) identificar las representaciones que las y los jóvenes indígenas hacen de lo local a través de internet.

En este sentido, con esta investigación básica intento sumarme a los acercamientos que otros investigadores sociales han realizado a la Sierra Norte de Puebla, y en específico con las poblaciones indígenas que habitan en este conjunto heterogéneo que a veces puede considerarse como una región o un conjunto de regiones, o territorios traslapados, con historias que se entrecruzan. Pero, también es un acercamiento a la comprensión de los procesos vinculados a lo digital y lo visual.

Ámbito de la investigación.

El periodo cronológico que abarca esta investigación es el mismo al del trabajo de campo, de abril 2012 a marzo 2013, pues lo que interesa son las relaciones sociales presentes, lo que las y los jóvenes hacen con internet actualmente. Sin embargo, también recuperé relatos donde las personas hablan de las formas en que comenzaron a utilizar las computadoras y conectarse a internet, lo cual nos ubica en el periodo que va de la primera década del siglo XXI hasta la fecha.

El ámbito geográfico en el que se ubica esta investigación es la Sierra Norte de Puebla. Como su nombre lo indica, se localiza en el norte del estado de Puebla, colinda al norte, este y noreste con el estado de Veracruz y al oeste con el estado de Hidalgo. La Sierra Norte se extiende por 63 municipios, los cuales están asentados geográficamente en el extremo sur de la Sierra Madre Oriental, lo que le da la característica de un terreno abrupto. Se trata de una región pluricultural en donde habitan cuatro grupos indígenas —náhuatl, otomí, tepehua y totonaco— y población mestiza. La población indígena se encuentra dispersa por la Sierra Norte, sin embargo se pueden mencionar cuatro distribuciones: los pocos hablantes de tepehua (es una lengua considerada en peligro de extinción) habitan en dos localidades del municipio de Pantepec; los indígenas otomíes se localizan en dos comunidades distantes físicamente, una en el municipio de Pahuatlán y otra en el municipio de Pantepec; la población totonaca habita en los municipios colindantes al norte con el estado de Veracruz, y la población nahua se extiende por todos los demás municipios. Los mestizos también se encuentran dispersos por la Sierra Norte, pero la mayoría habita en las cabeceras municipales.

Realicé la investigación en tres poblados de la Sierra Norte de Puebla, aunque he intentado dar una mirada detallada de estos pueblos también he buscado conectarlos con otras dinámicas regionales. Al inicio del trabajo de campo buscaba que cada uno fuera representativo de los tres grupos étnicos mayoritarios, es decir, nahua, otomí y totonaco; sin embargo, como explico en el capítulo metodológico, sólo pude interactuar con población nahua y totonaca. Por otro lado, el diseño del trabajo de campo me llevó a comenzar las interacciones de manera co-presencial y en un segundo momento por medios digitales.

Si bien la investigación está situada en tres poblados, el campo fue una conjugación de interacciones con distintas personas que utilizaban o no internet —co-presencial—, pero

en el segundo periodo del trabajo de campo sólo interactué con las personas que accedían a servicios vinculados a internet —digital—; se mantuvieron como referente local estos poblados en cuanto estaban vinculados a ideas y proyecciones en torno a la comunidad. De esta manera, un poblado fue Ixtepec, que es cabecera municipal del municipio del mismo nombre, los otros dos poblados son del municipio de Xochitlán de Vicente Suárez, se trata de la cabecera municipal Xochitlán, y de la junta auxiliar Huahuaxtla. En Ixtepec habita población totonaca, y en Xochitlán y Huahuaxtla nahua, aunque también en los tres poblados viven personas que se reconocen mestizas.

A primera vista los tres poblados parecen amplios para un estudio etnográfico, sin embargo en el trabajo de campo mantuve una mirada general que correspondía a datos de los contextos donde se desarrollan las relaciones sociales, y otra mirada en profundidad en la que fui identificando casos particulares para dar seguimiento a las interacciones cotidianas imbricadas con las realizadas por medio de internet. Posteriormente en el periodo *online* los poblados se fueron difuminando, pues como he mencionado la interacción se realizó por medio de sitios de redes sociales.

Argumento etnográfico

El argumento que sigo en esta investigación es que en los pueblos indígenas se están viviendo procesos de continuidades y transformaciones, y en los momentos actuales con la generalización de acceso a internet se forman expresiones específicas que precisamente conforman reelaboraciones de lo indígena, al mismo tiempo que producción de localidad en distintos formatos.

Considero que internet es una sociotecnología (Gómez Cruz, 2007) que cambia constantemente, se retroalimenta de las tecnologías que convergen en la red y por las relaciones y prácticas que surgen precisamente de sus usos (Feenberg, 2012). Si bien hay ideas generales de lo que es internet, es con los grupos con quienes interactuamos y desde los entornos en los que nos situamos que conformamos ideas respecto a internet, las cuales inciden en los usos que hacemos y que a su vez impactan de diversas maneras en nuestras vidas. En el caso de los pueblos indígenas, se agregan las situaciones vinculadas a las negociaciones de las diferencias étnicas conformadas históricamente en determinados tiempos y espacios. Así, la propuesta de análisis que despliego y que me sirve de trasfondo

para la etnografía es la indigenización de internet, una manera de definir las agencias locales de reelaboraciones étnicas en los entornos digitales.

Junto a la idea de la indigenización de internet, también retomo otros conceptos como el de comunidad, juventud, sitios de redes sociales, objetos digitales, con los cuales se puede realizar un acercamiento etnográfico a la configuración de relaciones, prácticas y entornos digitales desde los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, complementándose con las relaciones y prácticas que realizan en los poblados, así como la integración de internet en la vida diaria.

Las características que va adquiriendo internet en la Sierra también están relacionadas con los usos que realizan las y los jóvenes, por lo que es inevitable hacer observaciones hacia la juventud indígena y su relación con internet, al mismo tiempo que definir las características de internet en los pueblos indígenas según los usos que realizan las y los jóvenes. Se constituyen mutuamente, aunque va más allá de la simple relación jóvenes-internet, pues también intervienen otros actores individuales y colectivos, así como interacciones en distintos espacios sociales. Por una parte, son las y los jóvenes indígenas quienes experimentan procesos a manera de “nuevos” espacios y aspectos de socialización que no experimentaron con la misma intensidad las generaciones anteriores, por ejemplo la migración transnacional, la educación formal, las conversiones religiosas, la diversidad sexual, los medios de comunicación masivos, la visibilidad y el reconocimiento de las mujeres (Pérez, 2009); por otro lado, el acceso y utilización de internet se ha extendido entre la población joven, lo que genera un espacio de socialización juvenil del que están distanciadas las personas adultas.

De manera general, el espacio digital que se ha conformado entre el acceso a internet por parte de las y los jóvenes indígenas y la utilización de *social media* para interactuar y expresarse, puede considerarse como una extensión y continuidad de otros espacios sociales donde también suceden las reelaboraciones de, precisamente, las ideas de comunidad, de juventud y de lo indígena.

Organización de la tesis

El texto está dividido en dos partes, los encuadres y las conexiones. La primera parte corresponde a las demarcaciones desde donde situé la observación (Sierra Norte de Puebla), la interacción (metodología) y la reflexión (marco conceptual). La segunda parte es la más etnográfica, elaborada a partir de la conformación de la conectividad, las continuidades de las ideas de comunidad, la emergencia de una juventud indígena, y las prácticas digitales que vinculan los entornos de las personas que se conectan a internet.

El capítulo uno es un fragmento etnográfico de la Sierra Norte de Puebla, que es el contexto amplio donde se sitúan las personas con quienes interactué. La intención de este capítulo es situar algunos elementos que permiten mantener la idea de heterogeneidad de la población pero también de las relaciones y de los espacios sociales; con ello, insinúo que los pueblos de la Sierra no han sido aquellas poblaciones distantes de los acontecimientos amplios, sino que son poblaciones dinámicas en el presente y que lo han venido siendo desde sus pasados, pero con los recursos y condiciones sociales conformadas históricamente. También sirve este capítulo para indicar algunos aspectos actuales que en los posteriores capítulos etnográficos se encuentran en el trasfondo.

En el capítulo dos comento la metodología pero, en lugar de un recuento objetivo, he apostado por exponer un relato subjetivo del trabajo de campo, los presupuestos con los que salí a campo y las interacciones con las personas durante los dos periodos en los que dividí el trabajo de campo: uno que implicó una co-presencia que llamé *in situ* y el segundo que tuvo lugar a distancia desde los entornos digitales y que llamé *online*. En este capítulo también explico mi posicionamiento ético y, además, coloco unos apuntes para la realización de una etnografía extendida, que es el ejercicio que he intentado con el uso de códigos QR, los cuales están incrustados en diferentes partes del texto.

El capítulo tres corresponde al marco conceptual, que he dividido en dos partes. La primera es un estado del arte de las investigaciones sociales y antropológicas interesadas en internet; por otro lado, realizo una breve revisión a tres textos que dan una idea general de las situaciones actuales de los pueblos indígenas; y termino con un repaso de las perspectivas que se han interesado por la relación entre pueblos indígenas e internet. En la segunda parte del capítulo despliego mi propuesta de análisis que es la *indigenización de internet*, a partir del reconocimiento de las deudas de este concepto, primero hacia Marshall Sahlins y segundo hacia John Postill; si bien ambos antropólogos atienden

cuestiones distintas, a partir de las experiencias del trabajo de campo de esta investigación se pudieron vincular.

La segunda parte está compuesta por cuatro capítulos, la he llamado “Las conexiones” porque quiero resaltar que en las descripciones etnográficas no sólo hay conectividad y prácticas vinculadas a internet, sino que en general la conectividad se realiza en medio de otros tipos de conexiones, las que circulan en torno a las ideas de comunidad, al grupo de amigos, las interconexiones en una región, y otras interacciones e interdependencias en las que nos vamos conformando como personas y sujetos con agencia.

El capítulo cuatro se refiere a la conformación de la conectividad en la Sierra Norte de Puebla, que cruza políticas públicas de acceso a las tecnologías de información y comunicación hacia la población, con demandas locales de mejoramiento a la educación, así como con personas concretas que desde los puntos de acceso público a internet inciden en las percepciones y utilización de las tecnologías digitales.

El capítulo cinco es un regreso a la comunidad indígena, pero vista desde los proyectos de comunidad que terminan incidiendo en las representaciones digitales que se realizan de los pueblos. En las representaciones que se realizan de lo local se despliegan entendimientos de los tiempos pasados, de los íconos locales, y de significados respecto al lugar al que se pertenece.

El capítulo seis es una contextualización de las situaciones actuales en los pueblos indígenas, primero la juventud que tiene una presencia marcada, además de demográfica, en las proyecciones que se realizan de la comunidad, y segundo, el agregado digital inherente a la juventud indígena que puede observarse transversalmente en sus expresiones respecto a sus entornos y vidas.

El capítulo siete se refiere a las vinculaciones que realizan las personas por medio de los servicios ligados a internet. Se trata de un ejercicio etnográfico a partir de las interacciones por medio de un sitio de red social, que fue el entorno digital del periodo de trabajo de campo *online*. En este capítulo intento señalar algunas prácticas digitales y la producción de localidad por medio de objetos digitales que las propias personas han producido o las hacen circular.

Algunas partes pueden sonar repetitivas, por ejemplo alusiones a situaciones del trabajo de campo o a las situaciones de las personas. Más que una simple repetición de información, es una remarcación de las personas como sujetos complejos, así como sus situaciones de vida. Así, en diferentes ocasiones menciono a una ex integrante de una danza tradicional, al encargado de un cibercafé, el álbum digital de un usuario, etcétera; de esta manera aportan a diferentes momentos del relato etnográfico. Al mismo tiempo intento exponer algunas de las relaciones que se establecieron con las personas, es decir, ir colocando entre líneas al antropólogo dentro de las descripciones. En este sentido, se trata de un ejercicio etnográfico que retoma las sugerencias posmodernas del dialogismo y la polifonía, pero, sin ejecutarlas de pies a cabeza pues considero que el objetivo que persigo es sólo situar el proceso de elaboración de la investigación desde una escritura más cualitativa.

Finalmente, cabe señalar que al plantear esta investigación no tenía en mente una imagen exótica de un indígena frente a una pantalla y un teclado, sino de sujetos sociales conformados por procesos históricos en los cuales han tenido una participación activa (con más o menos influencia) en las negociaciones para la toma de decisiones que les afectan (a veces frente a vecinos, a élites económicas y políticas, a miembros de la propia comunidad, al Estado, etc.). Acercarse a las imbricaciones de internet nos puede aportar luces en el entendimiento de los procesos contemporáneos en los que se encuentran los pueblos indígenas, y de los entresijos en los que suscriben su presencia en un mundo en transformación y más conectado de manera digital.

Parte 1. Encuadres

Capítulo 1. Fragmento etnográfico de la Sierra Norte de Puebla

Los lugares en donde realicé el trabajo de campo están lejos de aquellas imágenes de tono sepia que perpetúan una idea de aislamiento o insularidad como característica de los pueblos indígenas. Al contrario, lo que ha ocurrido es que las personas, desde sus espacios locales, han estado en vinculación con otros lugares y ámbitos. Por ello, la conectividad a internet también corresponde a unas particularidades que ocurren en tiempos y lugares específicos. Lo que intento exponer en este capítulo es el contexto etnográfico amplio donde realicé la investigación, para enmarcar a las poblaciones indígenas —nahuas y totonacos— con quienes trabajé y algunas características que se vinculan a la conectividad a internet.

El capítulo está dividido en tres partes, en la primera, que es la más extensa, describo algunos aspectos que considero pueden fomentar la idea de heterogeneidad y ambigüedad con la que puede definirse la Sierra Norte de Puebla. Así, comienzo con las propuestas de regionalización; después realizó un recorrido breve por algunos momentos históricos, pero no como eventos históricos, sino como algunos puntos que permitan intuir procesos históricos más amplios de lo que presento. Para seguir con el contexto actual menciono tres características que se han venido modificando: una es la movilidad que es una clave de las interacciones entre las personas; otra es la amplitud de oferta educativa desde los niveles básicos hasta la educación superior que, como se verá en los otros capítulos, ha sido importante para la conectividad, y la tercera es la presencia de radiodifusoras con programación en lenguas indígenas. En la segunda parte describo los grupos étnicos que habitan en la Sierra, y en la tercera parte del capítulo señalo algunos números generales para cerrar la imagen del contexto amplio de esta investigación.

Cabe puntualizar que este capítulo es un primer fragmento etnográfico de los que componen esta investigación, en otros capítulos se ubican los demás pedazos que integran la totalidad de la tesis. Sin embargo, puede considerarse como un mapa amplio de la diversidad.

1.1. Contexto etnográfico general

En 1999 realicé mi primera incursión a la Sierra. No sé si sea un lugar común decir que agarré un mapa viejo del estado de Puebla, seleccioné un lugar porque parecía no tener acceso por carretera, junté mis ahorros y me lancé hacia ese rumbo. Cuatro días después regresé de aquel lugar, sin dinero, con algunas fotografías, y con un fracaso porque no había obtenido mucha información —o más bien ninguna. Tampoco sé si lugar común es escribir que desde entonces mantengo las sensaciones e imágenes de las personas caminando por las callecitas de los poblados, de escuchar lenguas que no son mías, la vegetación frondosa, la niebla, el frío, la humedad, el calor, los caminos de terracería, los paisajes sinuosos.

Tuve oportunidad de volver a la Sierra en el 2002 en un proyecto que me permitió recorrer distintos lugares de punta a punta, y desde entonces he realizado incursiones a esa parte del mundo que me ha marcado como persona y profesionalmente. Aunque parezca que quiero darle autoridad a mi trabajo de campo por mencionar que llevo bastante tiempo en la Sierra, es precisamente lo contrario lo que me gustaría evidenciar, y como muestra esta investigación, en la que me situé en lugares que no conocía o por los que sólo había pasado sin prestar mayor atención. De hecho, esta investigación es la primera que realizo bajo mis propios objetivos y tiempos en la Sierra.

Tal como escriben algunos antropólogos que han reflexionado sobre el trabajo de campo (Caratini, 2013: 104; Rabinow, 1992; Sheper-Hughes, 1997: 35), hay efectos que se experimentan por la incursión en la vida de otras personas, éstas nos influyen tanto como nosotros también pudimos influenciarles. De tal manera que asumo/sospecho que soy —algunas veces— como las personas de la Sierra. Estas son las circunstancias emotivas desde las cuales escribo.

1.1.1. La Sierra Norte de Puebla

La Sierra Madre Oriental es una de las tres principales cadenas montañosas en México, inicia al sur del Río Bravo y continúa al sur en paralelo al Golfo de México hasta el Eje neovolcánico donde se encuentran, entre otros, los volcanes Malitzin, Iztaccíhuatl y Popocatepetl. De toda esta extensión, a la parte que se localiza dentro de los límites geopolíticos del estado de Puebla se la ha denominado Sierra Norte de Puebla (ver imagen 1), está integrada por 63 municipios (el estado está compuesto por 217 municipios) y

colinda al norte y al oriente con el estado de Veracruz, y al poniente con el estado de Hidalgo. Como se trata de una serie de montañas, las alturas van desde los 200 metros hasta los 2.300 metros sobre el nivel del mar. Además, su localización con relación al mar hace que se convierta en un muro natural que aglutina la humedad, por lo cual la Sierra es atravesada por varios ríos y riachuelos, hay cascadas y muchas lluvias casi todo el año; aunque la gente dice que ahora parece que cada vez llueve menos, me ha tocado presenciar y mojarme en varios aguaceros.



Imagen 1. México, estado de Puebla y Sierra Norte de Puebla.

Fuente: Alcántara y Murillo, 2008 [modificado por Oscar Ramos, con distintas cotas geográficas].

El etnólogo Manlio Barbosa Cano (2012) ha propuesto una regionalización² que corresponde más a los grupos de población que habitan en el territorio y al flujo comercial, y para el caso de la Sierra la divide en dos según la preponderancia del grupo étnico: “Nahuas del parteaguas de la Sierra Norte y Totonaca de la vertiente del Golfo”. La región totonaca, según Barbosa, colinda con el estado de Veracruz, donde se extiende el Totonacapan, y al sur, en las partes más altas, se sitúa la región Nahua. Sin embargo, como cualquier división/hipótesis de regionalización, ésta también depende de los elementos que se utilizan para establecer los límites.

² Divide el estado de Puebla en 10 regiones: Valles Centrales, Nahua, Totonaca, Llanos de San Juan, Atlixco, Izúcar-Chietla, Mixteca-Popoloca, Tepeaca-Tecamachalco-Tehuacán, Iztaccíhuatl-Popocatépetl, Citlaltépetl-Sierra Negra y Tentzo (Barbosa Cano, 2012).

Por su parte, Elio Masferrer identifica cuatro agroecosistemas que vincula con los grupos de población que podrían serles característicos —aunque el predominio mestizo de los centros de población medianos y grandes también llega a ser una estampa común—, de norte a sur: “Vertiente del golfo” con menos de 200 metros donde hay cultivos tropicales y ganadería, habitan grupos totonacos y tepehuas; la “Sierra baja” está entre los 200 y 1.500 metros, predomina el cultivo del café junto con otros productos y en ella se encuentran grupos nahuas, totonacos y otomíes; después la “Sierra alta” o “Bocasierra”, con alturas entre 1.500 y 2.300 metros que permiten el cultivo de manzana, durazno, ciruela y pera, y donde predomina la población mestiza, con lo que también se encuentran los centros rectores económicos y políticos; y “Declive austral de la Sierra”, que corresponde al sur de los cerros y montañas donde habitan nahuas (Masferrer, 2003: 8)

Para el gobierno estatal hay dos regiones en la Sierra: la Sierra Norte, del lado poniente con 35 municipios, y la Sierra Nororiental con 28 municipios. Además, están las divisiones de la administración civil como los distritos judiciales y electorales, pero estas divisiones por sí mismas no son aspectos que determinen las filiaciones y acciones de la población. Es más bien el conjunto de instituciones educativas, dependencias gubernamentales, oficinas, mercados y organizaciones civiles, entre otros, lo que genera diversas marañas de relaciones sociales y lo que permite identificar distintos centros que denomino pueblos/ciudades regionales.

A continuación indico, por medio de un extracto del diario de campo, mi percepción general de la Sierra. Es una idea que me surgió en un momento específico del trabajo de campo pero que considero puede ilustrar tanto mis dudas y posición en campo como la propia idea de la diversidad y complejidad de la Sierra:

Todavía me sigo preguntando si tiene validez señalar a la Sierra como si fuera una región distinta a otras. Viajo a la Sierra y sé que voy a un lugar particular, de hecho a través de la ventana del autobús puedo saber cuando hemos cruzado el paisaje, quiero decir, cuando ya estoy en la Sierra. Me atrevo a decir que una de las diferencias que pueden observarse entre la Sierra y las regiones que la circulan, además del clima y la geografía, es que tiene una vida indígena, que por supuesto difiere de la parte de la Sierra en donde uno se ubique pues no es una sola, y que tampoco es exclusiva de ésta pues no tiene límites físicos marcados, sino al contrario, es una vida que transita por la Sierra y más allá, además de transitar por otros espacios sociales que también implican interacción amplia. Con esto quiero decir que en otras regiones y zonas es posible ver una vida campesina, rural, mientras que en la

Sierra —también rural— con sus centros urbanos se le agrega que es un amplio espacio que conecta a personas de localidades pequeñas con turistas internacionales. [...] lo cierto es que hay mestizos que por fuerza de convivir con los indígenas han tenido que retomar formas de vida, y eso sin mencionar que el turismo que ahora se explota tiene que ver con la valorización —comercial— de expresiones indígenas. Algo así de extenso, profundo y enredado es la Sierra, según mi opinión antropológica–emotiva (Diario de campo, Xochitlán, 5 de junio de 2012).

Otro aspecto que puede reforzar la idea de que la presencia indígena tiene bastante importancia en la Sierra es la existencia de tres juzgados indígenas de los seis que actualmente funcionan en el estado de Puebla.³ Por supuesto, esto es parte de los esfuerzos de los pueblos indígenas por hacer reconocibles sus derechos, en este caso, jurídicos y relativos a los sistemas normativos. No obstante, la apertura de estos espacios por parte del gobierno desde el 2002 no es precisamente la que los pueblos han solicitado, sino más bien corresponde a las luchas y presión de estos tres lugares en donde se ubican, y que corresponden cada uno a los tres grupos étnicos: otomíes, nahuas y totonacos (Maldonado y Terven, 2008).

1.1.2. Hitos históricos

Bernardo García Martínez en *Los pueblos de la Sierra* (1987) mencionó que la delimitación actual de la Sierra Norte de Puebla no permite la caracterización de una única región y mucho menos para fundamentar una discusión de geografía histórica vinculada a la época prehispánica y a la colonia (1987: 28). Pero, lo que sí puede considerarse es que algunos referentes que la población mantiene de aquellos tiempos⁴ ahora toman muchas expresiones, unas pueden ser conexiones que han permanecido y que tienen un vínculo con los indígenas contemporáneos y otras pueden ser reelaboraciones. Un ejemplo de lo primero es la producción del pulque y la socialización que se realiza cuando se acude a

³ Los tres de la Sierra se localizan en San Miguel Tzinacapan, junta auxiliar de Cuetzalan, en Huehuetla y en Pahuatlán; los otros, en Ajalpan, Quimixtlán y Tlacotepec de Porfirio Díaz.

⁴ Por lecturas y trabajos anteriores sé que la historia en general pierde detalles en los que pueden identificarse tramas socioculturales, y que más bien son las microhistorias o simplemente en las historias con “s” de plural las que nos permiten observar y comprender un poco más las acciones y respuestas de las personas en medio de los procesos históricos que vivieron. Por ello coloco este pie de página, para señalar que este pequeño apartado sólo es un fragmento de lo mucho que se puede relatar de las historias de la Sierra Norte de Puebla, pero que veo necesario dentro de esta etnografía para ir montando el escenario amplio de los lugares en donde realicé el trabajo de campo.

beberlo. De lo segundo, por ejemplo, en un grupo de la danza de Los Voladores del municipio de Cuetzalan, uno de los integrantes confeccionó un traje de plumas para personificar a un caballero águila —aunque el término náhuatl que se acerca mejor es *yaolt* que se traduce como “guerrero”— y representar también uno de los relatos que rodea a esta danza que habla de danzantes que al lanzarse desde lo alto del palo y estar girando lograron elevarse y se perdieron en el cielo; sin embargo, en las conversaciones que he mantenido con diferentes integrantes de esta danza en distintos sitios, ninguno hace alusión a este tipo de caracterización, que se acerca más a neorrepresentaciones de las danzas aztecas que realizan los *mexica tiahui* en el zócalo de la Ciudad de México.

Me parece que a partir del siglo XIX se pueden encontrar mayores incidencias en la reorganización de los pueblos indígenas de México, específicamente por dos reformas del Estado decimonónico: la primera es la Ley de Municipalización de 1822, y la segunda, la Ley de Desamortización de Bienes Civiles y Eclesiales de 1856. En un trabajo anterior en el que realicé un breve recorrido por el siglo XIX, identifiqué que precisamente estas dos reformas son las que modificaron la organización político-administrativa del territorio por medio del municipio (Ramos Mancilla, 2011a). A partir de 1822 comenzaron a incrementarse el número de municipios, y ésta fue secundada por otras reformas que permitieron la mudanza de personas foráneas hacia los territorios de los pueblos de indios. Con la segunda reforma, la de 1856, se comenzaron a liberalizar las tierras que eran consideradas colectivas. Ambas tuvieron distintos efectos en el país.

En la Sierra Norte de Puebla esto se fue expresando a manera de reparto individual de las tierras, aunque se mantuvieron formas organizativas comunitarias, y en el crecimiento de algunos poblados. También incidió en la conformación de proyectos colectivos, a veces antagónicos, como identificó Florencia Mallon al enfocarse en algunos de los procesos liberales de reorganización en la Sierra donde surgieron, al mismo tiempo, un “liberalismo elitista” que contrastaba con un “liberalismo comunitario” (2003: 126-145).

Lo que pretendo indicar es que las agencias locales fueron dando forma a los pueblos/ciudades regionales que todavía son referentes en el paisaje serrano, porque tienen el tipo de arquitectura que se valora en el programa “Pueblos Mágicos”⁵ y porque la

⁵ El programa “Pueblos Mágicos” considera que: “Un *Pueblo Mágico* [resaltado en el original] es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico” (Secretaría de Turismo, 2014).

mayoría son cabeceras municipales en donde habita población mestiza e indígena, pero más que nada mestiza. Para ejemplificar un poco el tipo de situaciones que se vivían en la Sierra en la segunda mitad del siglo XIX vale la pena recuperar la siguiente cita que habla de un indígena que migró de su lugar de origen a Veracruz y que después regresó a la Sierra, Manuel Lucas, un indígena que figuró en las distintas luchas liberales:

[...] a su regreso, una vez más se enfrentó al hecho de que su herencia nahua limitaba su acceso al poder en su distrito, en donde los mercados, las rentas municipales y los cargos políticos, eran manipulados por unas cuantas familias de blancos y en donde el comercio indígena todavía era visto como diferente e inferior al de los blancos y mestizos (Mallon, 2003: 117).

Todavía instalados en el siglo XIX en esta revisión general, retomo otra vez a Mallon (2003), pues después de identificar los dos tipos de liberalismo que se estuvieron conformando, también observó que dichas expresiones contrarias le dieron otros matices a la Sierra, con lo que se puede comenzar a hablar de una parte occidental, una central y una oriental. A veces me parece más adecuada esta división porque las tres partes tienen características distintas entre sí y más parecidas dentro de sí. Pero más importante, y es lo que nos da pie para el siguiente hito histórico, es que durante un largo proceso —casi medio siglo— se fue forjando una tradición y memoria popular de lucha, al grado que dos de los principales motivos de las revueltas revolucionarias de 1910 —adjudicación justa de tierra y establecimiento de gobierno local— son las que también surgieron en las reorganizaciones posrevolucionarias.

Podría decir que la mayor parte del siglo XX fue la etapa posrevolucionaria para todo el país; de alguna manera permanecieron las demandas de tierra en muchos poblados, y las formas de cooptación de simpatizantes por medio de las instituciones gubernamentales se convirtieron en práctica común. En la Sierra, un aspecto que también persistió fue la discriminación a lo indígena, por mencionar un ejemplo Keith Brewster (2010) encontró que pobladores de dos pueblos regionales, Huauchinango y Zacapoaxtla, estaban inconformes con el resguardo que recibían del comandante militar de la zona, un “indito” que provenía de un barrio de un pueblo.

Respecto a la preferencia de lo no indígena, como ya he mencionado, los pueblos/ciudades regionales,⁶ que son los centros rectores en la Sierra, por lo general son habitados por población mestiza, en el transcurso de los años han concentrado los servicios públicos, los recursos, y han administrado tanto para sí como para los pueblos sujetos, éstos últimos en su gran mayoría habitados por indígenas. Así, da la apariencia que los conflictos entre pueblos cabecera y pueblos sujetos son los conflictos entre mestizos e indígenas. En el 2009, mientras visitaba el municipio de Pahuatlán, escuché en la cabecera varios comentarios de desaprobación a la candidatura para presidente municipal de un indígena otomí proveniente de San Pablito; en su poblado también había divisiones pero al momento de presentarlo hubo acuerdo general, pero en la cabecera lo que se criticaba no era su experiencia sino su procedencia. Una dinámica distinta ocurre en municipios que son predominantemente indígenas como Ixtepec, en donde realicé parte del trabajo de campo.

Con relación a la tierra, es difícil contar con toda la información condensada, pero de acuerdo con la información que tengo de una investigación anterior en Huauchinango, encontré que 18 localidades del mismo municipio levantaron solicitudes de tierra a lo largo del siglo XX, de las cuales sólo 5 tuvieron una resolución favorable y en distintas condiciones (Ramos Mancilla, 2011b). Si esta situación la multiplicamos, por supuesto con cautela, a los 63 municipios que conforman la Sierra, se convierte en un universo de entrecruces que hablan de la importancia que mantuvo este recurso y la dificultad del gobierno por resolver las peticiones, además se suman a esto las prácticas y las relaciones simbólicas de la población indígena con el territorio (García Torres, 2011).

Otra de las características que se dio en la Sierra, y en otras partes del país en la etapa posrevolucionaria, fue la presencia de caudillos que reemplazaron a los caciques del siglo XIX, y que en algunos momentos pueden considerarse como los *big men* reseñados por Danièle Dehouve (2001) para la región de Tlapa en el estado de Guerrero o a los *intermediarios políticos* indicados por Luisa Paré (1978) para la Sierra Norte de Puebla. Se trata de personas que establecieron relaciones de intermediación en distintos niveles entre sus poblados y los pueblos regionales o las ciudades, así como en el comercio y en la

⁶ Según información del 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), actualmente las ciudades con mayor población son Chignahuapan con 57.909; Huauchinango con 97.753; Teziutlán con 92.246; Tlatlauquitepec con 51.495; Xicotepec con 75.601; Zacapoaxtla con 53.295; y Zacatlán con 76.296 habitantes.

política, por lo que fueron acaparando capital económico y político que en ocasiones se fue extendiendo a sus familias y descendencia.

Precisamente las relaciones de desigualdad que se vivieron en las décadas de 1960 y 1970 fueron parte de los detonantes para el surgimiento de distintas organizaciones campesinas y rurales, aunque en aquel momento todavía no se reconocía lo indígena como posicionamiento político que permitiera relevancia. Paré relata el asesinato de 15 indígenas totonacas del municipio de Jopala en 1970 ejecutado por pistoleros de un terrateniente que les requirió los terrenos que trabajaban (1978: 46). Para esa misma década, Sergio Hernández Loeza coloca el testimonio de un habitante de San Antonio Rayón donde menciona que, ante la presencia de terratenientes, hubo algunos líderes locales y estudiantes llegados de la universidad de Puebla que comenzaron a trabajar por organizar a las personas (2008: 122). Dos de las organizaciones con mayor representación se conformaron en esos años: la Unión Campesina Independiente, en 1974, y la Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepan Titataniske* (del náhuatl se traduce al castellano como “Unidos Venceremos”), en 1977.

Para ir cerrando este breve subapartado histórico, considero que hay dos características que también tienen una conexión con las configuraciones actuales de la Sierra. En la segunda parte del siglo XX se generaron dos procesos, uno ligado a la producción de café y el otro al gobierno local.⁷ El café fue introducido a finales del siglo XIX y fue creciendo su producción por las condiciones de altura y de clima. En 1925 se creó la Sociedad Cooperativa de la Sierra Norte de Puebla a iniciativa de los recientes caudillos posrevolucionarios y la producción fue ganando importancia según la fluctuación de los precios internacionales. Por parte del gobierno, se creó en el año 1949 la Comisión Nacional del Café, que introdujo otras variedades y la tecnificación de la producción; este organismo después se cohesionó en 1958 con el Instituto Mexicano del Café (Velázquez Hernández, 1995: 109). El Inmecafé, a partir de la década de 1970 y hasta su desaparición en 1992, fue el aparato de gobierno que adquiría el café directamente de los productores para evitar el acaparamiento de intermediarios; sin embargo, persistieron algunos problemas.

⁷ Estas dos características que señalo parten de mis recorridos de campo a distintas partes de la Sierra, seguramente desde alguna investigación más enfocada se puedan distinguir otros además de los que mencionaré o que les den otro matiz. De hecho, en lo que me apoyo es en las memorias de los recorridos más que en mis notas de campo; aun así considero que a manera de observación indirecta se pueden obtener algunos detalles.

En el video documental de Saraí Rivadeneyra Morales *Café y lucha totonaca en Huehuetla, Puebla* (2012), aparecen algunos testimonios, como el de un extécnico del Inmecafé, los cuales relatan que durante la década de 1980 las persistentes situaciones de desigualdad frente a los acaparadores y otros comerciantes de las cabeceras municipales, junto con la caída del precio del café y la ausencia de subsidios que se recibían del Inmecafé, hicieron que los pobladores se organizaran en sociedades cooperativas. Algo similar reseña Korinta Maldonado Goti (2002) sobre el surgimiento de la Organización Independiente Totonaca (OIT) en 1989, que además de en la organización alrededor de la producción agrícola, también participó en las elecciones por el ayuntamiento de Huehuetla que había estado controlado por los *luwanan* (palabra totonaca para referirse a los mestizos, en castellano *luwan* quiere decir víbora).



Las luchas alrededor de lo que abarca el gobierno local es la otra característica que en las últimas décadas ha tenido relevancia en los acontecimientos de la Sierra. En 1988 se realizaron en el país elecciones generales para presidente de la república y también para presidentes municipales; así, no sólo para la Sierra sino para muchas partes del país, comenzaron las alternancias políticas formales, y esta fue una vía por la que tomaron participación muchas de las organizaciones que habían comenzado como cooperativas o asociaciones productivas. Dos ejemplos de ello pueden verse en las dos organizaciones mencionadas, la *Tosepan* en Cuetzalan, donde predominan nahuas, y la OIT en Huehuetla, con los totonacos.

El panorama de los municipios de la Sierra, y también de los del país, ha cambiado a partir de las reformas de mediados de la década de 1980 realizadas al artículo 115 de la Constitución Mexicana, por la que se otorgan mayores capacidades de administración a los ayuntamientos en pro de una mayor descentralización, pues el gobierno nacional se había caracterizado por la centralización durante la mayor parte del siglo XX.

Esta nueva dinámica de contiendas entre partidos políticos por el gobierno local se puede apreciar más allá de las pintas en los muros de las casas y en la propaganda electoral que se encuentra en distintos huecos del paisaje. También tienen como trasfondo las confrontaciones de proyectos municipales, que se materializan en la administración de los recursos públicos, como la construcción de caminos, la instalación de luz, agua y drenaje, al igual que del control de los apoyos gubernamentales como el reparto de despensas mensuales, el registro de personas destinatarias de apoyos económicos, de material para construcción, entre otros programas destinados para población clasificada de vulnerable

(niños y niñas, mujeres, ancianos y ancianas). El control y administración de estos recursos son los que están en juego y en discusión en los espacios públicos como el que actualmente se articula en torno a los permisos para la explotación de recursos naturales, que revitalizan elementos de territorialidad y en los que éstos se entrecruzan con intereses ambientales.



1.1.3. Movilidades

Los accesos a los poblados se han adaptado a las características geográficas de la Sierra, también a las situaciones socioeconómicas y políticas en distintos momentos históricos, lo que da como efecto que se encuentren algunos caminos poco transitables mientras que otros son carreteras con mantenimiento continuo, son caminos que han servido de conexión desde hace décadas o caminos recién trazados. Todavía hasta mediados de la década de 1980 la arriería era un oficio rentable además de necesario para abastecerse de diferentes insumos (Velázquez Hernández, 1995), pero en la actualidad las personas pueden trasladarse con facilidad o esperar a los comerciantes que llegan en camionetas hasta la plaza del poblado.

Los cambios son más evidentes cuando se contrastan en un lapso de tiempo suficiente para ver que las dinámicas se han modificado (Jensen, 2006). Es precisamente lo que ha ocurrido con las vías para trasladarse a través de la Sierra, o para ir hacia otros lugares como las ciudades capitales de los estados vecinos y también de Puebla.

A continuación contrasto dos observaciones, una es de James Taggart para Huitzilán de Serdán, colindante con Xochitlán, y la otra es un fragmento de mi diario de campo, para observar cambios entre las relaciones de lo exterior a los pueblos y en la movilidad entre la población con el paso del tiempo:

[James Taggart] Los mestizos tienen más tratos personales fuera de la comunidad y sus actitudes son en general más cosmopolitas, debido no sólo a su dominio del castellano, sino a que están más orientados hacia la cultura nacional de México [...] emigran más mestizos que indígenas (Taggart, 1975: 36).

[Diario de campo] Escucho a los chicos/as hablar de los poblados cercanos tanto como lo hacen de los pueblos/ciudades regionales [Tulancingo, Poza Rica, Huauchinango, Teziutlán, Zacapoaxtla] y de las ciudades capitales [Ciudad de México, Pachuca, Puebla,

Xalapa], la movilidad en la Sierra es muy común. Pienso en los gastos de los traslados pero parece que se distribuyen las ocasiones/oportunidades que se han movido, por ejemplo hay quienes aprovechan cuando una camioneta irá a otro pueblo, o las veces que también tienen que acompañar a alguien por algún asunto como ir a vender un cerdo o ir a comprar mercancía para surtir la tienda. En este sentido, son muy útiles las relaciones familiares y de amistad, que para mí es difícil de identificar porque muchas veces tengo la impresión de que ya se conocen entre todos (pueblo chico, infierno grande). Otras familias disponen de vehículo, y de hecho es deseable tenerlo, principalmente en los pueblos/ciudades regionales. Hay concesionarios que han establecido rutas de transporte público que llegan a casi todos los lugares, al menos esa es la impresión que me dan, y tal parece que van en aumento. Seguro que en décadas anteriores también había mucho tránsito, pero desconozco cómo habrá sido, lo que ahora se puede percibir es que la Sierra es un gran hormiguero de gente, productos, camionetas, y nieblas ocasionales (Diario de campo, Ixtepec, 7 de junio de 2012).

Al momento de revisar la información de campo, encontrar el párrafo anterior y seleccionarlo para ilustrar un aspecto de la vida en la Sierra, me vinieron dos ideas que también me permiten exponer las transformaciones locales. La primera es la importancia de la movilidad, que ha estado presente en el día a día al grado que se ha convertido en un gasto asignado e indispensable, ya sea en transporte público o en vehículo particular, con ello también las distancias son relativas (Jensen, 2006 y 2009; Vannini, 2009).

La otra idea es que al inicio de este apartado he escrito que en el primer viaje elegí un lugar que parecía inaccesible, sin embargo, en aquella ocasión como en todas las incursiones que le siguieron he encontrado la manera para trasladarme y llegar a los poblados, no he tenido más problemas que los de adaptarme a los horarios y costos, detalles que por cierto me han resuelto las personas de los poblados.

Es decir, contrario a imaginar la Sierra Norte de Puebla como un conjunto de poblados separados por la geografía y que se conectan por medio de pueblos regionales y de éstos a las ciudades, hay distintos flujos de las personas que sí pueden seguir este trayecto de pequeño a mayor para las salidas o de mayor a pequeño en las entradas, pero también pueden coexistir con otros posibles itinerarios, por ejemplo una persona que habita en un pueblo/ciudad regional y quiere ir a visitar a un familiar en otro pueblo/ciudad regional, o una persona de un poblado pequeño que se dirige a otro poblado pequeño, etc.

Un ejemplo de la movilidad que ahora es posible, por la construcción y ampliación de caminos así como del incremento de transporte colectivo (concesionado), es esta imagen que compartió una usuaria de Facebook, se trata de una captura de pantalla desde su móvil que posteriormente compartió en su muro:

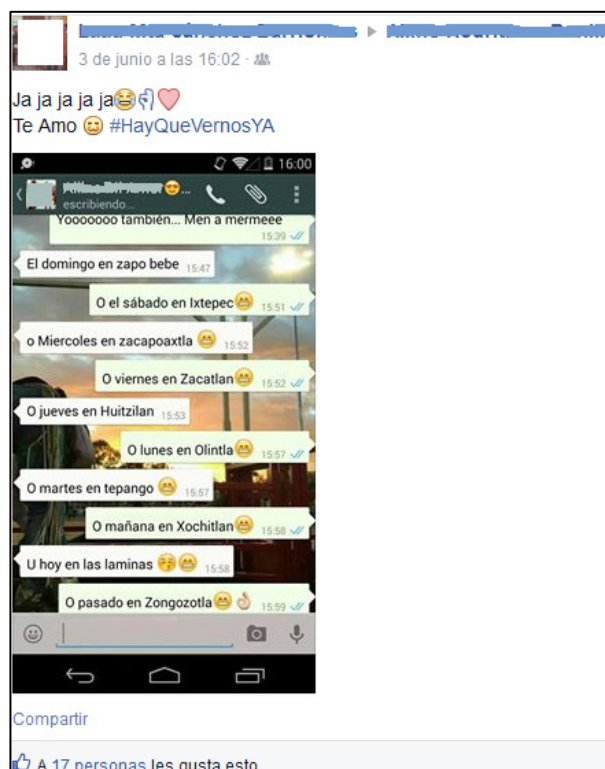


Imagen 2. Conversación entre jóvenes donde mencionan posibles lugares para encontrarse.

De los caminos, la Sierra tuvo dos vías básicas que le dieron la singularidad de parecer que se divide en dos, por un lado hacia el oriente se encuentra la carretera federal 129 que va de Acajete a Teziutlán pasando por Zaragoza y en éste inicia la carretera 575 que llega a Zacapoaxtla y Cuetzalan, este último tramo inició en 1960. Del otro extremo, al poniente, está la carretera federal 132 que va de la ciudad de México, después por Tulancingo a Huauchinango, una vía que inició en la década de 1940 dada la importancia de hacer circular las mercancías provenientes de Tuxpan, Veracruz. De Huauchinango a la ciudad de Puebla está la carretera 119 que pasa por Zacatlán y Chignahuapan. Actualmente también la carretera estatal 108 Interserrana cruza por distintos poblados uniando estas dos vías principales entre La Cumbre y Zacatlán. Por las condiciones sinuosas de la Sierra los caminos han tenido una gran importancia para facilitar el transporte de mercancías, pero también de personas al grado que algunos habitantes consideran que, contrario a una idea

de aculturación, se convirtieron en posibilidades de conocer situaciones y acontecimientos más allá de las cercanías.

A continuación un fragmento de mi diario de campo que puede servir para ejemplificar la percepción de la movilidad:

A mí me sirve pensar en esta Sierra Norte de Puebla como una unidad heterogénea porque pienso en las dinámicas que la población genera constantemente dependiendo de los vínculos que en el momento de accionar les permiten conformar las lógicas de su agencia. Quiero decir, yo que tengo que moverme desde la ciudad de Puebla a la Sierra tiendo a pensar la movilidad de las personas de la Sierra hacia la ciudad de Puebla, sin embargo, si yo hubiera crecido en la Sierra —y dependiendo de qué lugar de la Sierra— tendría en mente otras rutas, esto lo confirmo al recordar cómo hablaban los chicos de Huauchinango de ir a Tulancingo (Hidalgo) o a Poza Rica (Veracruz), y que colocaban sus traslados al mismo nivel que a las localidades cercanas. También cuando me encontré a Jesús [habitante de Cuetzalan] en Xalapa (Veracruz), y que lo vi porque yo tuve que estar en esa ciudad si no nunca hubiera relacionado ese encuentro con las pláticas que tuvimos donde me contaba que la venta de artesanías se realizaba en varias ciudades del estado de Veracruz, y que nunca lo había pensado como una movilidad más factible que hacia la ciudad de Puebla. Claro, yo no estaba pensando como un serrano, sino como un *coyome* [mestizo] que va a la Sierra (Diario de campo, Xochitlán, 15 de mayo de 2012).

Resalto la movilidad para señalar que la zona donde realicé esta investigación es una Sierra que tiene múltiples conexiones dentro de sí misma y al mismo tiempo con otros lugares de “fuera”, dependen del acercamiento e intereses de la lupa los detalles que pueden apreciarse de los flujos. Esta es una de las características contemporáneas.

1.1.4. Oferta educativa formal

Dado que la demanda/oferta de conectividad está vinculada con la población estudiantil, también considero necesario exponer lo que he observado con relación a la población más próxima a los cibercafés. El tipo de personas que acuden a los cibercafés se ha diversificado suficiente como para señalar a un tipo de usuario: joven y estudiante; es distinto del 2003 cuando realicé el servicio social o de incursiones posteriores, aunque sí ha predominado este tipo de usuario.

Brevemente, el sistema educativo en México se divide en: educación básica, que corresponde a escuelas preescolares y primarias; educación media, que se da en escuelas secundarias; educación media superior que recae en escuelas preparatorias o bachilleratos, y posteriormente la educación superior que incluye las universidades, institutos tecnológicos o centros de investigación.

Por otro lado, dentro de la Secretaría de Educación Pública se creó la Dirección General de Educación Indígena, desde la cual se propuso el fortalecimiento de las lenguas indígenas dentro de la educación formal, así, donde hay población indígena conviven dos ofertas de educación básica, por un lado la intercultural (o indígena), y por el otro, la que se podría recibir en cualquier parte del país. Después, entre secundaria y bachillerato o preparatoria no hay modificación (al menos en el estado de Puebla). En el nivel de educación superior hay una modificación, pues desde la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) que se creó en el 2001 se apoyó la formación superior intercultural⁸ dirigida a la población indígena y con ello las universidades interculturales como la Universidad Intercultural del estado de Puebla (UIEP), en Lipuntahuaca, localidad de Huehuetla (tonacos, aunque también hay estudiantes nahuas y mestizos).

En la Sierra Norte de Puebla hay tres casos que han ampliado las posibilidades que les ofrece la educación institucionalizada, encontrando algunas veces huecos legales y apoyos de otros agentes para ofrecer modelos distintos. En el caso de la secundaria está la Telesecundaria Tesijtsilin ubicada en la Junta auxiliar San Miguel Tzinacapan del municipio de Cuetzalan (nahuas). En media superior está el Bachillerato Kgoyom ubicado en la cabecera municipal de Huehuetla (tonacos) y vinculado a la OIT. En educación superior está el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (Cesder) ubicado en Zautla (nahuas y mestizos).⁹

⁸ Según la información de la CGEIB: “Esta educación parte entonces del reconocimiento de la diversidad y la multiplicidad de culturas, pero transita hacia la interculturalidad como convicción que debe regir la interacción social. Con ello planteamos pasar de una escuela y un sistema educativo que privilegió la integración y la asimilación a uno que reivindica el reconocimiento del derecho a la identidad cultural y a la convivencia equitativa y respetuosa de diferencias lingüísticas y culturales, de diversas formas de construcción y transmisión de conocimiento.” (s/f).

⁹ Puede verse más información de cada caso en los siguientes sitios:



De manera general las escuelas se construyen a petición de los habitantes de las localidades, el requisito básico que deben cumplir es el número de población beneficiada, por ello los habitantes de las localidades pequeñas tienen que dirigirse a las localidades donde sí tengan escuelas hasta que el requisito demográfico se cubra para dar pie a los siguientes requisitos de gestión. Así, mientras que en décadas pasadas las etnografías realizadas en la Sierra Norte de Puebla mencionaban que las cabeceras municipales tenían escuela primaria y que para terminarla a veces se tenía que acudir a un pueblo/ciudad regional, lo que ahora se puede ver es que casi en todas las localidades tienen preescolar y primaria, después las y los jóvenes son enviados a las localidades cercanas en donde tienen secundaria, por lo regular este periodo escolar se cursa cuando se tienen entre 11 y 15 años, y lo mismo ocurre con la preparatoria o el bachillerato, en este periodo escolar los estudiantes tienen entre 15 y 18 años.

Por motivos de escolaridad las personas menores de 18 años tienen una movilidad dentro de un área más inmediata, con lo que reconocen veredas, caminos, paisajes, sus territorios, sin que implique desconocimiento de otros lugares de la región porque, como he comentado en el subapartado de movilidad, ésta se da por motivos comerciales, por fiestas patronales, por visitas ocasionales y hasta por trámites en distintas dependencias de gobierno.

Al terminar la educación media superior, se valoran las opciones para continuar estudiando, entre los aspectos más importantes que se toman en cuenta están: el lugar al que pueden ir a estudiar lo que les interesa a las y los jóvenes, y después, las posibilidades económicas de las familias para seguir aportando la manutención.

Las localidades que actualmente tienen unidades de estudios superiores se han convertido en polos magnéticos de jóvenes y con ello de servicios de hospedaje, comercios, y por supuesto también de cibercafés/internet, con lo que es posible que se refuerce la posición que ya tenían los pueblos/ciudades regionales al mismo tiempo que puede verse el surgimiento de otros polos. Además de la UIEP de Huehuetla, en los últimos cinco años ha incrementado la oferta educativa tanto pública como privada. La Universidad Autónoma de Puebla tiene unidades regionales en los municipios de Chignahuapan, Cuetzalan, Huauchinango, Tetela de Ocampo, Teziutlán, y Zacapoaxtla. Hay universidades tecnológicas superiores, también públicas, en los municipios de Huauchinango, Xicotepec de Juárez, Zacapoaxtla y Zacatlán. La Universidad Pedagógica Nacional se encuentra en Cuetzalan, Huauchinango, Teziutlán, Zacapoaxtla y Zacatlán.

Otra universidad pública es la Universidad Interserrana del estado de Puebla localizada en el municipio de Ahuacatlán. Las instituciones educativas privadas también se concentran en unas localidades: el Instituto de Estudios Superiores de la Sierra tiene sedes en Cuetzalan, Tlatlauquitepec, Zacapoaxtla, Teziutlán y Zaragoza; la Universidad Metropolitana de Puebla tiene una sede en Teziutlán, y el Centro Universitario Integral tiene una sede en Zacatlán. Por otra parte, la Universidad del Desarrollo del estado de Puebla es una combinación de universidad pública y privada, además de que cuenta con 38 campus en todo el estado, de los cuales 23 están en la Sierra, en 19 municipios.¹⁰

1.1.5. Radiodifusoras

Los medios de comunicación forman parte de los flujos y relaciones que generan y establecen las personas de la Sierra. La radio sigue teniendo una presencia cotidiana importante tanto por los contenidos que se transmiten como por ser un aparato electrónico más asequible del que dispone la mayoría de la población. Aunque en esta categoría también se incluye la televisión, y ésta también forma parte de la vida cotidiana, me parece que la radio tiene una programación mucho más local que aquella que se transmite por la televisión, y por ello considero que es un reflejo más adecuado de las imbricaciones actuales. A nivel nacional las radiodifusoras destinadas a población indígena, ya sean comunitarias y en algunos casos las públicas, continúan siendo importantes por un aspecto: parte o la totalidad de los contenidos se transmiten en lenguas originales/indígenas.

Mientras estuve en trabajo de campo para esta investigación me enteré de la existencia de dos radios comunitarias: una de ellas se localiza en uno de los municipios que había seleccionado, Ixtepec, es *Radio Chuchutsipi* (transmiten en totonaco y español) y realizó su primera transmisión el 9 de julio del 2008, y la otra, localizada en San Miguel Tzinacapan del municipio de Cuetzalan, es *Radio Tzinaca* (transmiten en nahua y español) y su primera transmisión se realizó el 18 de noviembre del 2012.¹¹ También se encuentran en la zona dos agrupaciones: el colectivo de producción radiofónica “Voces de la Tierra” y

¹⁰ En los municipios: Ahuazotepec, Aquixtla, Atempan, Ayotoxco de Guerrero, Chignahuapan, Chignautla, Cuetzalan del Progreso, Francisco Z. Mena, Ixtacamaxitlán, Jonotla, Olintla, Pahuatlán, Pantepec, Tetela de Ocampo, Xicotepec de Juárez, Yaonáhuac, Zacatlán, Zihuateutla y Zongozotla

¹¹ La inauguración se realizó un mes y medio después de concluir el periodo de trabajo de campo presencial, por lo que carezco de información de primera mano. Sin embargo, todavía unos días antes de concluir mi estancia una integrante de una organización civil del municipio de Cuetzalan me comentó que estaban por estrenar radio comunitaria en San Miguel Tzinacapan (junta auxiliar de Cuetzalan), por lo que posteriormente estuve pendiente de las noticias, lo menciono porque no sé si hubiera estado al tanto de esa nueva radiodifusora sin la fluidez con que circula la información en la Sierra, es decir, de boca en boca.

“Boca de Polen”, quienes realizan proyectos de comunicación en la Sierra aunque sus actividades se realizan en otras partes del país.

A continuación, un par de fragmentos del diario de campo vinculados a *Radio Chuchutsipi*:

Me tomó por sorpresa que en Ixtepec existiera una radio comunitaria, y no porque exista sino porque considero que en Huehuetla, al ser un polo político más consolidado, podría salir este tipo de iniciativas para la población *tutunakú*. La estación es austera, demasiado, aunque imagino que muchas así comienzan. Todavía siguen pidiendo discos para tener variedad de música, por ese lado me siento contento por poder compartirles algunos archivos [por USB] (Diario de campo, Ixtepec, 22 de mayo de 2012).

[Sábado, día de mercado] Al medio día me dirigía hacia la estación, podía pasar por una calle menos transitada pero quería ir entre los puestos del mercado, hay mucha variedad, muchos colores y olores, de repente en un puesto de ropa vi al chico con el que platicué hace unos días en la Radio, Sabino, me acerqué a saludarlo y me dijo que entre semana trabaja, en las tardes cuando le toca va a la radio y los sábados vende ropa. Le pregunté por los ánimos en las tardes después de trabajar para ir a la Radio. Me contestó que era una especie de pasatiempo y que le gustaba manejar la computadora y participar en la Radio [no recibe un salario porque la colaboración es voluntaria], que era un gusto sentirse útil y además saber que hay personas que le escuchan (Diario de campo, Ixtepec, 9 de junio de 2012).

A continuación un fragmento del diario de campo relacionado con la estación de radio de San Miguel Tzinacapan, la cual iba a comenzar transmisiones a finales del mes de septiembre del 2012:

A unos días de salir de la Sierra me encontré a una amiga en una reunión que ellas tenían en la Casa de la Mujer [de Ixtepec]. Después de la sorpresa agradable ahora pienso que esta Sierra es pequeña, que de alguna manera las personas se acaban enterando de todo lo que ocurre. Ella me comentó de la próxima apertura de la radio en San Miguel Tzinacapan, y me tomó por sorpresa porque en esa parte ya está la radio del CDI [La voz de la Sierra Norte], de repente se me hicieron muchas radios para la población, aunque también creo que por ser diferentes cada una cubrirá aspectos de interés distintos, a lo mejor en la de Tzinaca se ofrezca espacios de participación para los/las jóvenes de la junta auxiliar

[Tzinacapan es junta aux. de Cuetzalan] o tal vez más información de medios independientes, mientras que la de la CDI continuará con su dinámica (Diario de campo, Ixtepec, 20 de septiembre de 2012).

Los antecedentes de las experiencias organizativas entre poblaciones totonacas y nahuas de la parte oriental de la Sierra son la base que da soporte a iniciativas como las de estas dos radiodifusoras que intentan cubrir necesidades específicas de comunicación e información. Mientras tanto, en el poniente de la Sierra, aunque cuentan con distintas experiencias de organización social, se han visto más inmersas en cuestiones productivas que en otros temas de interés que seguramente también comparten entre los pobladores. Únicamente en una visita que realicé a la cabecera municipal de Tlacuilotepec (al oeste de la Sierra) en el 2008 platicué con un joven que por iniciativa propia los domingos colocaba un par de bocinas y llevaba su computadora portátil al kiosco de la plaza del pueblo, y al tiempo que colocaba música como huapangos, permitía que las personas dieran avisos, que por supuesto llegaban hasta donde la resonancia de las calles lo permitía.

Hay dos tipos de radio pública en la Sierra. El primero viene representado por el sistema de radiodifusoras culturales indigenistas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Como ejemplo de este tipo, se encuentra la XECTZ “La voz de la Sierra Norte”, localizada en la cabecera del municipio de Cuetzalan, que transmite desde 1994 con una organización que integra un Consejo Consultivo formado a su vez por representantes de organizaciones locales y regionales que participan en las decisiones relacionadas con la programación, por lo que se atienden demandas de las y los radioescuchas. En el 2003 cuando estuve en ese municipio tuve oportunidad de estar en una reunión del consejo y pude apreciar que acudieron la mayoría de organizaciones regionales, hablantes de totonaco y nahua, además de los mestizos. En aquella ocasión me comentaron que había dos aspectos, además de la música y los programas informativos con noticias nacionales, estatales y regionales, que mantenían la importancia de la radio en la zona: una era —como ya lo mencioné anteriormente— que los programas incluían las lenguas nahua y algunos el totonaco, y el otro aspecto, que había unas secciones de avisos que enviaban los y las radioescuchas.

En el 2005 se realizó un estudio diagnóstico en colaboración entre la CDI y el Programa Universitario Nación Multicultural de la UNAM, con la finalidad de conocer el

estado de las radiodifusoras indigenistas y el impacto de sus programaciones en las audiencias. A continuación lo que indicaron para “La voz de la Sierra Norte”:

Los motivos más destacados por los cuales la audiencia de la XECTZ escucha la estación son ‘escuchar mi lengua’ e ‘informarse de lo que pasa en la región’, ambos con 16%; ‘oír los avisos’ con 14% e ‘informarse de lo que pasa en el país y en el mundo’ con 10%. Estos datos se reflejan en la preferencia de programas: 26% escucha la estación por los programas de música regional, 19% prefiere la XECTZ para escuchar noticias, 17% indicó que el programa que más escucha es el de avisos. El 10% señaló entre sus preferencias los programas que se transmiten en lengua indígena (UNAM-CDI, 2005: 42-43).

El otro tipo de radio pública es la red de radiodifusoras estatales de Puebla Comunicaciones del gobierno actual (2011-2016), de lo que hasta el 2011 era el Sistema de Información y Comunicación del estado de Puebla (Sicom). De este tipo, se localizan en la Sierra tres estaciones: una en Huauchinango, otra en Teziutlán, y una más en Zacatlán.¹² A diferencia de la radio pública indigenista, en este caso la programación y contenidos dependen de la Jefatura de cada estación y de la Dirección de Radio concentrada en la ciudad de Puebla, aun así, se llegan a realizar convocatorias a la población para presentar proyectos de programas radiofónicos. Sin embargo, en un trabajo previo donde busqué aspectos a considerar para fomentar la participación de la población en la elaboración de los contenidos, me fui dando cuenta, mientras interactuaba con las personas, de que la mayoría desconocía la posibilidad de presentar una propuesta, y por otro lado, también eran pocas quienes se interesaban o se sentían capaces, además de que, al considerar cultural este tipo de radio pública, han sido personas dentro del sector docente quienes sí se han acercado en el caso de las tres estaciones.

1.2. Grupos étnicos

Son cuatro los grupos indígenas que habitan en la Sierra: otomíes, nahuas, tepehuas y totonacos, además de la población mestiza. La población indígena se extiende en todo el territorio, la mayoría se concentra en localidades aunque también hay algunas unidades familiares esparcidas que parecen dar una idea de estar afuera, pero se encuentran igual de

¹² En total son siete estaciones ubicadas en: la ciudad de Puebla, Acatlán de Osorio, Izúcar de Matamoros, Libres, Tehuacán y las tres ya indicadas de la Sierra.

integradas sólo que alejadas físicamente. Anteriormente he señalado que toda la Sierra puede considerarse indígena, pues aunque la dinámica económica y política es controlada por las élites regionales mestizas, también se han compartido espacios con los y las indígenas y, a fuerza de su permanencia, otras dinámicas sociales se han imbricado sin distinciones étnicas, tales como las movilizaciones por reivindicaciones sociales en las que actualmente el elemento indígena es enarbolado a la par que otros temas, o bien es la característica desde la cual se realizan demandas.¹³

Desde mis primeros recorridos hacia la Sierra podía ubicar —sin contar con muchos conocimientos previos— algunas diferencias que me permitían identificar el grupo étnico de las personas con quienes me cruzaba. A veces eran los decorados de las faldas, de las blusas, o de los *huipiles* (Freund, 2011); al escuchar a las personas conversar podía intuir qué lengua hablaban, también sin tener experiencia previa. Después, con la suma de recorridos pude identificar otros detalles, por ejemplo que las mujeres totonacas se colocan más adornos en el peinado y se cuelgan más collares de colores, o que las mujeres nahuas de la parte poniente utilizan falda (enagua) negra mientras que las mujeres de la parte oriental utilizan falda blanca.

A veces consideré que, por ser una región multicultural, donde se interactúa con muchas personas, el hecho de reafirmar la procedencia o identificación con elementos como la forma de vestir podría dar seguridad en el sentido de ubicar a las personas similares con quienes se puede hablar la misma lengua, o con quienes desplegar otras estrategias de interacción. Sin embargo, una mujer de Kuwichuchut en Huehuetla me comentó que ella se sentía cómoda vistiendo a la manera tradicional en su pueblo, mientras que también se sentía así vistiendo a la manera mestiza en la ciudad de México en donde trabajaba. Me dijo que desde pequeña su madre la había vestido de ambas formas y por ese motivo le era fácil el intercambio, pero que veía que la mayoría de mujeres adultas del

¹³ Para tener un ejemplo concreto de esta idea retomo dos situaciones vinculadas con el territorio. La primera es presentada por Víctor García Torres (2011) al hablar de etnoterritorio y señalar que una parte integrada a esta noción es la de municipio, es decir, que las poblaciones indígenas han incorporado una estructura de gobierno y de delimitación territorial; pero considero que el gobierno local se ha ido conformando con las particularidades de las poblaciones y de las relaciones de éstas con el medio ambiente que habitan. El segundo ejemplo es la resistencia que está realizando la población de la Sierra para evitar que se pongan en operación prácticas de minería en distintas partes de la región. Las agrupaciones son diversas entre sí, y dentro de sí según las personas que se suman, pero un aspecto que se ha retomado en las demandas es que además de ser en general un conjunto de recursos naturales, hay una vinculación de sentidos cosmológicos por parte de la población indígena.

pueblo simplemente evitarían vestir como mestizas, mientras que las mujeres jóvenes al contrario pocas veces visten de la manera tradicional.¹⁴

Dos tendencias recientes que observé pueden sumarse a esta descripción: por un lado, el uso obligatorio de uniformes escolares en las escuelas públicas que se han impuesto frente a la vestimenta tradicional y, al mismo tiempo, la creciente oferta/demanda de ropa en los mercados semanales que llevan las prendas de moda de las ciudades a los pueblos.

En este sentido, con las y los jóvenes me pasa que sólo cuando sé de qué lugar provienen es cuando puedo intuir si son de algún grupo étnico, o también, hasta que los escucho e identifico la lengua. A un nivel más local, cercana a una interpretación propia *emic*, en algunas ocasiones las y los jóvenes me han comentado que al estar en alguna cabecera municipal y conocer a otras y otros jóvenes, los primeros intercambios tienen relación con lo que les podría identificar mejor: los lugares de procedencia, grado escolar y escuela, a lo que se dedican, qué deportes practican y si están enterados de los recientes acontecimientos regionales.

Con estos elementos se generan las opiniones iniciales de las similitudes o de las diferencias, es decir, que la lengua tiene distintas relevancias junto con otros aspectos de identificación. Un ejemplo de que las lenguas indígenas pueden ser menos importantes en algunas circunstancias es el uso de éstas en las escuelas, pues según quienes me lo comentaron en el bachillerato de Ixtepec, el totonaco que hablan la mayoría de las personas en la convivencia diaria pasa a segundo plano en las escuelas donde las y los jóvenes utilizan el castellano.

Aun así, las lenguas indígenas siguen teniendo una importancia para la identificación de las colectividades, sean grupos familiares, organizaciones civiles y productivas, o hasta grupos étnicos, que se van acoplando dentro de los proyectos de comunidad. También, para la adquisición de conocimientos locales como los relacionados con lo que algunos investigadores han denominado la conformación de territorialidades. Un ejemplo de la vitalidad de las lenguas en tiempos de internet es la presencia de radios comunitarias que, además de brindar contenido de relevancia local, incorporan la utilización de al menos dos lenguas, náhuatl y totonaco.

¹⁴ La información corresponde a un trabajo previo realizado en Huehuetla y Olintla durante el periodo 2007-2008.

Para redondear la idea respecto a la lengua, a continuación se puede leer el poema “Hablemos en totonaco” de Manuel Espinosa Sainos, originario de Ixtepec, en el cual insinúa que el entorno que le rodea así como las acciones pueden “hablarse” desde la lengua *tutunakú* como parte de su identidad:

Kachiwinaw xatutunaku	Hablemos en totonaco
Xlaka tliy kintachiwinkán, kachiwinaw xatukunaku, kachiwinantit kgastinin, kachiwinantit kgalhtuchokgo.	Porque nuestras voces cantan, hablemos en totonaco, canten cerros, canten ríos.
Kalimanixniw xatutunaku, kaliwakxilhw xatutunaku.	Soñemos en totonaco, miremos en totonaco.
Xlakata tliy kintachiwinkán, kalipaxkinaw xatutunaku, katlitit lhuku, katlitit sen.	Porque nuestras voces cantan, respiremos en totonaco, canten cuevas, canten lluvias.
Kalitlawaw xatutunaku, Kalitsiw kxatutunaku.	Caminemos en totonaco, hay que reír en totonaco.
Xlakata tliy kintachiwinkán, kachiwinaw xatutunaku, katlitit xawat, katlitit kiwi.	Porque nuestras voces cantan, amemos en totonaco, canten milpas, canten árboles.
Kaskgataw kxatutunaku lakampi ninasput'a kinkilhtsukutkán.	Hay que nacer en totonaco para perpetuar la identidad.

(Espinosa Sainos, 2008: 20-21).

Geográficamente es ilusorio establecer delimitaciones fijas aunque sí se pueden colocar en un mapa manchones para indicar dónde se encuentran los cuatro grupos étnicos que habitan en la Sierra Norte de Puebla. Socioculturalmente es aún más difícil pues, como he mencionado, han existido toda una serie de interacciones entre las poblaciones, ya sean de algún grupo étnico o mestizo, que dependiendo de los momentos históricos han circulado por diferentes motivos; por ejemplo, fue diferente la movilización que se realizaba en las década de 1960 y 1970 con el comercio del café, en la que eran los hombres campesinos quienes ocupaban el espacio público y quienes se encargaban de las transacciones, de la que se da en los tiempos actuales, cuando la movilidad se ha ampliado a sectores de

hombres y mujeres jóvenes por la manera en que se va configurando el sistema educativo o las afluencias de lugares de trabajo.

A continuación coloco un mapa del estado de Puebla con la visualización de las lenguas indígenas para dar una idea general de su distribución actual (ver imagen 3). Pero, sí remarco que es un espacio heterogéneo y el mapa sólo es una idea intuitiva que permite la visualización, y que cada persona puede tener una imagen diferente del espacio y territorio:

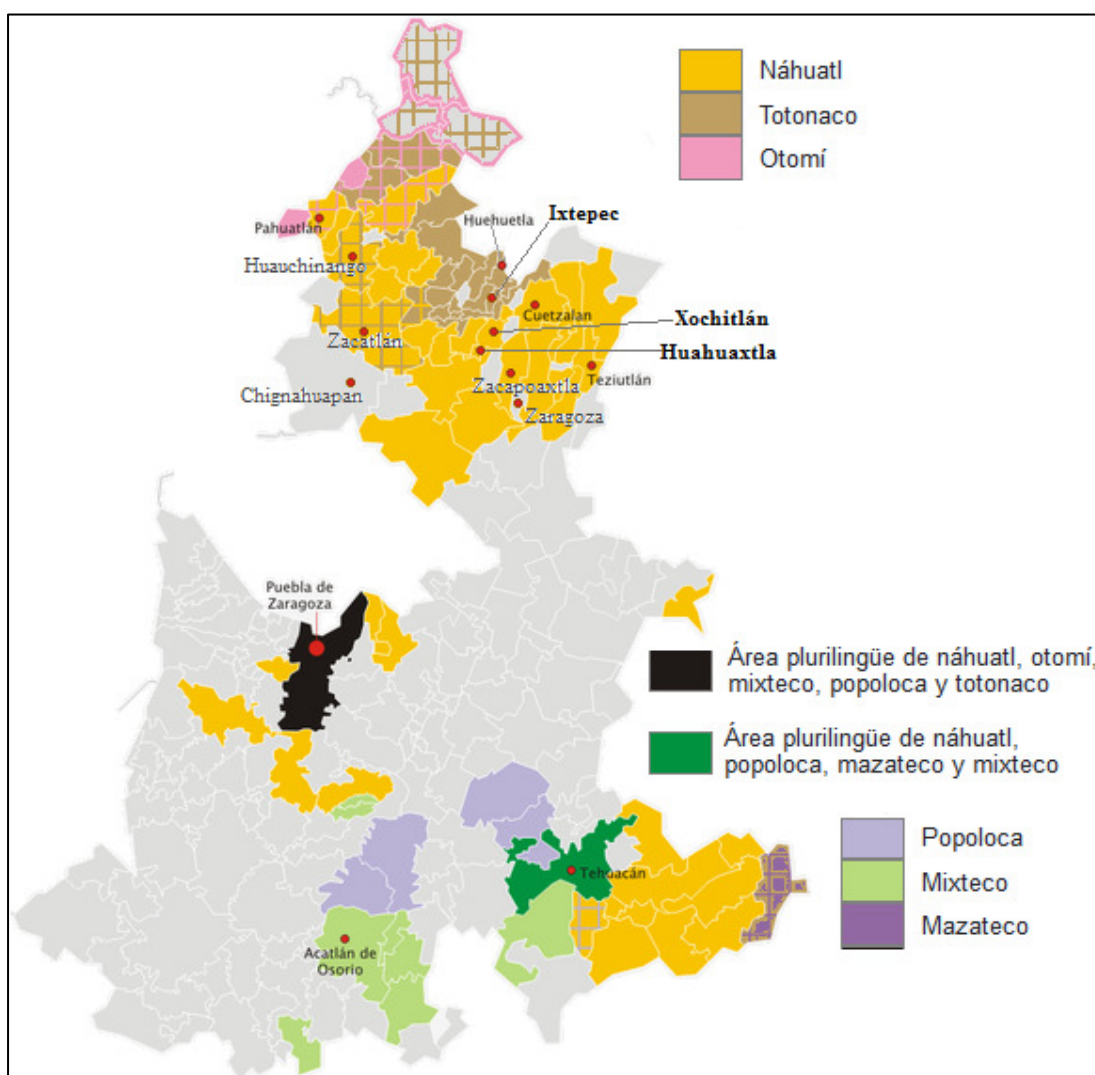


Imagen 3. Lenguas indígenas que se hablan en el estado de Puebla.
 Fuente: Yavidaxiu, 2007 [modificado por Oscar Ramos].

El grupo tepehua o *hamaispini* se localiza en la localidad de Mecapalapa en el municipio de Pantepec. Es un pequeño grupo proveniente de Huehuetla, Hidalgo, que emigró entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, mantuvieron la lengua y algunos relatos

orales. Las personas mayores refieren que han mezclado sus expresiones culturales con las de los totonacas pues se encuentran rodeados por esta población, y actualmente hay unos 800 habitantes autodefinidos tepehuas de los cuales apenas el 50% habla la lengua. En el municipio de Francisco Z. Mena también habían sido registrados asentamientos tepehuas, sin embargo han desaparecido con sus expresiones culturales propias y se han asimilado a las otras poblaciones rurales.

El siguiente grupo es el otomí o *hñähñü* que se encuentra en el pueblo de San Pablito del municipio de Pahuatlán. Toda la población es habitada por otomíes, aunque en el municipio también hay un par de poblaciones donde habitan nahuas, y la población de la cabecera municipal es caracterizada como mestiza, aunque se han mantenido relaciones de parentesco político y filial con las poblaciones cercanas y desde hace unas décadas se ha convertido en un punto de asentamiento proveniente de las poblaciones de la zona. Esta distribución ha hecho que se realicen interacciones de distinción entre lenguas y expresiones culturales, así como conflictos políticos. Esto es, se relacionan al mismo tiempo que se diferencian, y las fiestas vinculadas a la agricultura —ahora resignificadas— sirven para expresar las características de cada lugar. La otra comunidad otomí se ubica en el municipio de Pantepec, entre las poblaciones de Acalmancillo, Ixtololoya y El Pozo.

Los otros dos grupos, nahuas o *macehuales* y totonacos o *tutunakús* se pueden diferenciar por la regionalización que ha propuesto Barbosa Cano (2012). Hay un río que aparenta un límite natural, el Río Zempoala. Al norte de este río, donde comienza la Bocasierra, están los asentamientos totonacos, como es el caso del municipio de Ixtepec en donde realicé una parte del trabajo de campo, y al sur, donde termina la parte alta de la Sierra, los asentamientos nahuas, como Xochitlán de Vicente Suárez en donde realicé otra parte de la investigación —al inicio de este capítulo he intentado dar una imagen de esta regionalización. Pero no existen límites exactos, por ejemplo, porque en una parte del lado nahua del Zempoala hay un poblado totonaco, Zongozotla; por otra parte, porque hay movilidad de las personas hacia los distintos poblados o a nuevos asentamientos, por lo que sólo en apariencia parecen existir límites. Aun así, suele apreciarse homogeneidad en los poblados y distinguir si se trata de una localidad de nahuas o de totonacos.

Los recorridos de campo en diferentes zonas de la Sierra me han permitido observar diferencias y similitudes respecto a las características de la población indígena, por ejemplo la conformación de las familias o grupos domésticos, que son las unidades de la composición de las comunidades indígenas. Para muchas familias puede servir la

descripción que realiza Coral Morales Espinosa, quien ha vivido en el poblado de San Miguel Tzinacapan durante más de 20 años:

Las familias en Tzinacapan están formadas en promedio por cinco miembros; las actividades productivas son eminentemente agrícolas, se siembra maíz para el autoconsumo, y café y pimienta para fines comerciales. La mayoría de las mujeres, además de dedicarse a las labores domésticas, aportan ingresos económicos para el sustento familiar como resultado de la venta de artesanías y el cuidado de animales de traspatio [...] En cuanto al ingreso familiar, éste es muy variado y diferenciado de acuerdo con la actividad desarrollada. Un jornal agrícola se encuentra entre 90 y 100 pesos diarios; los trabajos de albañilería se cotizan en 150 pesos para maestro y 120 pesos diarios para oficiales. Artesanos, carpinteros, músicos y otros, norman sus ingresos a la fluctuación de la oferta y la demanda.

Las casas habitación de la mayoría de los pobladores de Tzinacapan son edificaciones rústicas de piedra y teja; sin embargo, en los últimos años la arquitectura ha cambiado en el centro de la localidad, debido a la sustitución de techumbres de madera y teja por lozas de concreto (Morales Espinosa, 2012: 23).

Si menciono la descripción de la familia es porque ésta tiene un valor importante en la composición de la comunidad, no sólo en la organización de tareas y asignación de roles, sino también porque desde el grupo familiar al cual se pertenece se organiza la participación, prácticas y relaciones en el ámbito local inmediato. Es decir, y siguiendo lo expuesto por Tesiu Rosas Helhuantzi (2008) para el caso que él estudió, la comunidad indígena tiene como unidades de composición a las familias más que a los individuos.

Bajo la descripción que realiza Coral Morales de la familia, hay toda una serie de imbricaciones que se pueden percibir según los momentos de interacción tanto al interior de la familia como hacia la colectividad externa, es decir, a la comunidad. Precisamente Tesiu Rosas expone algunas relaciones donde refuerza la idea de que la matriz cultural indígena tiene un elemento fuerte en el “nosotros”, el cual principia en la familia, y un ejemplo básico que indica es la transmisión de la lengua indígena, en la que participan diferentes personas por género y generación en las interacciones familiares proporcionando sentidos específicos al lenguaje y generando así un nosotros (2008: 73-78). También, a partir de la familia se entrelaza un nosotros para los cargos que se asignan en los ámbitos civiles y religiosos de la población, por ejemplo en las mayordomías, que son una mezcla

de cargos entre lo religioso y lo civil y en los cuales se participa cuando se es representante de una familia, o visto de manera inversa, cuando una familia respalda el cargo que asume uno de sus miembros y que les representará ante la comunidad.

Pero no sólo la familia genera la pertenencia a la comunidad, pues como he mencionado, hay mucha movilidad por las personas, y ha existido desde hace décadas por diferentes motivos, como pudieron ser los trabajos temporales en otras zonas del país, las conexiones familiares, conflictos que obligaran la salida, etcétera, y que en la actualidad configuran toda una serie de redes familiares en la Sierra y en otras partes del país.

Con relación a la pertenencia de una comunidad, Tesiu Rosas señala un aspecto clave, “merecer la comunidad” (2008: 52), que implica una relación con el colectivo inmediato y las resonancias de este espacio (por ejemplo cuando se habla de una comunidad transnacional). Es decir, dentro de la indigeneidad concebida como un proceso, una serie de encuentros (de la Cadena & Starn, 2007b; en el capítulo 3 retomo la discusión en torno a la indigeneidad), la comunidad continúa siendo un elemento que articula esos encuentros y las relaciones.

Lo que Tesiu Rosas indica como “merecer la comunidad” es una relación en la que participan quienes tienen el deseo de pertenecer y quienes conforman la comunidad, estas últimas también desean seguir perteneciendo. Esto es, además de la lengua, de los lazos familiares, de haber crecido en la localidad —da lo mismo haber crecido en alguna ciudad, o tener intermitencias de residencia en ambos ambientes—, de reproducir o no expresiones culturales —como podría ser el *hyperreal Indian* que señala Alcida Rita Ramos—, hay una interrelación de merecimiento que supera la simple adscripción:

Pero el pertenecer a determinada familia no implica pertenecer automáticamente al pueblo. Hay que merecer esa pertenencia a la comunidad, con una participación responsable y activa al interior de ella. [...] El deseo de pertenecer a la comunidad es indispensable para pertenecer a un nosotros comunitario. Todos pueden pertenecer a la comunidad si adquieren un compromiso con ella y la respetan. Esto es lo que significa merecer la comunidad (Rosas Xelhuanzi, 2008: 52).

Cabe señalar que merecer la comunidad, hacer comunidad, vivir en comunidad, también implica relaciones en confrontación con las demás personas que la conforman. Por ejemplo, durante la semana previa a la feria patronal en Ixtepec los grupos de danzantes realizan ensayos y comienzan a acudir a las casas de los encargados de darles comida.

Entre las danzas están las de los Negritos, los Tejoneros, los Voladores. El año que yo estuve presente se realizaron sin problemas; sin embargo, Yara, una chica de 15 años, me comentó que en años anteriores había discusiones de si era posible que las mujeres participaran en los Voladores. Ella misma y una prima fueron parte de un grupo y experimentaron las tensiones provocadas por modificar las tradiciones aunque lo que ellas querían —según me dijo— era participar en algo que les llamaba la atención y que era algo del pueblo (Diario de campo, Ixtepec, 25 de julio de 2012).

Reforzando la idea de una serie de comunidades en conflicto, en la que el mismo aspecto clave de “merecer la comunidad” también puede ser parte de las tensiones, coloco una cita de Florencia Mallon en la que observa que la reconstrucción de la comunidad estaba lejos de la armonía, pero sí mantenía otros valores y sentidos, como el *nosotros* que tomaban forma de barrio, pueblo y familias. Además, también se refuerza la idea de transmisión de la comunidad hasta los tiempos actuales, sí diferente, pero manteniéndose como espacio social articulador de las relaciones.

Así pues, tal como era practicada y reproducida en la sierra de Puebla, la comunidad estaba en constante reconstrucción a través de una compleja red de conflicto y cooperación que entrelazaba a las mujeres, los hombres y las generaciones entre sí, en familias, barrios, pueblos y cabeceras. Los lazos entrecruzados de generación, género y etnicidad, definían a la comunidad como una combinación de familias, organizadas internamente de acuerdo con una estructura gerontocrática y patriarcal (Mallon, 2003: 198).

En los siguientes capítulos continuaré abordando este tipo de elementos que considero son parte de los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla. Agregaré la conectividad a internet como parte de la constitución de lo que actualmente son y expresan, que no es la característica más detonante de, por ejemplo, las demandas culturales que colocan en las agendas nacionales, pero que en las actividades cotidianas sí facilitan, al igual que en otros puntos del planeta, las interacciones.

1.3. Números de la Sierra, de Ixtepec y de Xochitlán

Para cerrar este capítulo mencionaré algunos datos que también pueden dar un panorama general de la Sierra, aunque principalmente de los dos municipios en donde realicé el trabajo de campo presencial.

La población del estado de Puebla en el censo del 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) fue de 5.779.829 personas. La mayoría de los habitantes se concentran en la zona metropolitana que tiene como centro la ciudad de Puebla. La segunda ciudad con más población, Tehuacán, se sitúa en el sureste del estado. Para la Sierra Norte hay dos ciudades grandes, al oeste, Huauchinango con 97.753 habitantes; y al este, Teziutlán con 92.246 habitantes. Junto a estas dos ciudades articuladoras de la región, hay otra serie de pueblos/ciudades regionales como Zacapoaxtla (53.295 habitantes) alrededor del cual, después de Teziutlán, giran otra gran parte de los pueblos del área nororiental. Por el lado oeste, después de Huauchinango está Xicotepec de Juárez (75.601 habitantes).

Para esta investigación, realicé el trabajo de campo en tres poblados pertenecientes a dos municipios.¹⁵ Estos dos municipios fueron Ixtepec y Xochitlán de Vicente Suárez. Dentro de este último municipio se encuentran dos de los poblados en los que trabajé: la cabecera municipal que lleva el mismo nombre, Xochitlán, y el poblado de Huahuaxtla. El tercer poblado es también una cabecera municipal y lleva el mismo nombre del municipio: Ixtepec.

Ixtepec es un municipio predominantemente indígena en donde se habla totonaco o *tutunakú*, tiene una población de 6.811 habitantes de los cuales 6.782 son considerados indígenas (Inegi, 2010). Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), para el 2010 había 4.119 personas bilingües y 1.690 monolingües del totonaco, de esta última condición los mismos indicadores señalan que 1.070 son mujeres.

Dado que uno de los aspectos indispensables para usar internet es la posibilidad de hablar y escribir en castellano (leer en pantalla y teclear), coloqué algunos datos relativos a la escolaridad. La información disponible¹⁶ corresponde a personas de 15 años y más: sin instrucción, 1.331; primaria terminada, 774; y con secundaria terminada, 514 personas. En contraste, las personas analfabetas son 1.476.

Xochitlán de Vicente Suárez también es considerado predominantemente indígena, y ambos municipios comparten la clasificación de “muy alta marginación”.¹⁷ En Xochitlán

¹⁵ En el capítulo metodológico indico cómo realicé la selección de los lugares.

¹⁶ Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena (CDI, 2010).

¹⁷ El “Índice de marginación” es una medida desarrollada por el Consejo Nacional de Población, en la que se cruza información sobre tipo de viviendas, acceso educativo, ingresos monetarios, etcétera. Es utilizado para definir unidades territoriales vinculadas con las divisiones geopolíticas municipales, con la idea de que permitan operar políticas públicas de asistencia a la población en situación de exclusión social (Conapo, 2001).

se habla náhuatl o *mexicano* o *nahua*, tiene una población de 12.249 habitantes (Inegi, 2010). Para la CDI la población indígena es más reducida en comparación con el porcentaje de Ixtepec, pues llega a 11.676 personas. La población bilingüe es de 8.408 personas y la monolingüe de 547 personas. Respecto a la escolaridad: sin instrucción, 1.590; primaria terminada, 2.055; y con secundaria terminada, 1.163 personas.

— — —

Con los aspectos expuestos en este capítulo espero dar imágenes diversas de las situaciones actuales de la Sierra Norte, que es el entorno amplio donde se sitúa esta investigación. La intención es describir la multiplicidad de relaciones que pueden encontrarse de manera general en lo que llamo la Sierra, o situados específicamente desde un poblado de Ixtepec o Xochitlán —o de cualquier otro—; y con ello, mostrar que las poblaciones indígenas de estos lugares han estado y están en constantes intercambios entre sí y con otras personas, así como con otros ámbitos y espacios sociales.

Precisamente estas interacciones nos alejan de las imágenes de tono sepia y nos llevan a las imágenes de pixeles que se comparten por redes sociales.

Capítulo 2. Metodología

El etnógrafo es el prisionero de su propia tradición, de su forma de vida, de su metodología; está condenado a relatar el flujo de la vida desde el fondo de su experiencia. Aun así, no es imposible reflexionar adentro de la caverna. Como observó Platón, incluso los prisioneros poseen su “ciencia” (Jacorzynski, 2008: 13-14).

El etnógrafo se forma en el trabajo de campo, y el conocimiento antropológico pasa a su vez por quien investiga los entresijos de las relaciones sociales. Hay una mediación a partir de la experiencia. Desde que leí las reflexiones de Paul Rabinow (1992) me interesó realizar un relato de mi propia práctica, sin embargo es difícil cruzar la frontera de uno mismo. Pasados los años, cuando leí la *esgritura* —escritura y grito— de Sophie Caratini (2013) donde hablaba de los recovecos de su propia experiencia, me planteé hacer este ejercicio con el ánimo de reflexionar adentro de la caverna. Sin embargo, me decidí a realizar este relato por el estímulo de las pláticas con el antropólogo Mauricio List Reyes, durante el verano del 2014, con quien a golpe de preguntas fuimos sacando a flote algunos aspectos de las experiencias del trabajo de campo.

Una parte de lo que atiende este capítulo se realiza en escritorio antes y después del trabajo de campo. Es un relato de las maneras como abordé el contexto social donde sucedieron los acontecimientos de lo que intento indagar.

En la primera parte expongo el encuadre inicial con el que salí hacia el campo, es decir, el itinerario metodológico y las implicaciones que conllevaba aventurarse en dos ámbitos, uno que requería la co-presencia física y otro la inmersión digital. En la segunda parte intento describir las situaciones más relevantes del trabajo de campo a partir de la división con la que marqué el tipo de interacción, así, describo algunas interacciones del periodo *in situ* y del periodo *online*.

La tercera parte es una nota respecto a las implicaciones éticas que considero conlleva un acercamiento como el que realicé en el ambiente digital y el uso de información que podría considerarse sensible. La cuarta y última parte es la explicación del tipo de etnografía que propongo para esta investigación, una idea a la que llegué por tratar de extender el texto lineal hacia otros materiales disponibles en internet, así, apunto lo que considero enmarca el ejercicio de una etnografía extendida con el uso de códigos QR.

2.1. Salir hacia el campo

Cuando se sale hacia el campo se tiene, al menos, una idea del itinerario —metodológico— y el destino —personas y sitios. Aunque, también es la expectativa de lo que ocurrirá en el trabajo de campo donde se encuentra el o la etnógrafo/a con las otras personas, una experiencia que se va formando según las relaciones sociales que se establezcan. Aunque sean varios trabajos de campo que un/a etnógrafo/a o antropólogo/a tenga auestas, el próximo no deja de ser —desde mi propia experiencia— un conjunto de novedades, y por lo tanto, también de improvisaciones. Aun así, hay una tradición, y una metodología.

Sophie Caratini se pregunta / nos pregunta “¿Y qué «Otro» elegimos que vamos a buscar tan lejos?” (2013: 24). Mi lugar de campo —el sitio de destino— provino de una decisión indirecta y otras directas. La indirecta respondió a mis experiencias previas en lugares que conforman una zona conocida —la Sierra Norte de Puebla—, con esto evité ir a una región o zona diferente porque implicaba invertir tiempo en el reconocimiento, y teniendo en cuenta que proyecté un trabajo de campo de un año quise aprovechar ese tiempo en las interacciones. Sin embargo, la selección de los lugares en campo fueron decisiones directas bajo las siguientes consideraciones: que fueran lugares habitados por población indígena, que existieran puntos de conexión a internet, y que las personas acudieran a esos puntos.

Por otra parte, había elaborado mi itinerario metodológico con un enfoque, las estrategias y las técnicas a utilizar. En este itinerario consideré realizar un periodo presencial y un periodo digital, que llamé periodo *in situ* y periodo *online* respectivamente para evidenciar los marcos de las relaciones a establecer. A continuación expongo brevemente los presupuestos con los que salí hacia el campo y que influyeron en la división de la inmersión social en dos momentos (*in situ/online*).

2.1.1. Un itinerario para sugerir lo que podría ocurrir

La investigación que realicé en la maestría se dirigió a entender los conflictos actuales en un municipio otomí en torno a la tierra y el gobierno, para ello me *trasladé* al municipio de Texcatepec y procuré *sumergirme* socialmente. Mientras me enfocaba en las historias locales y acudía a las actividades cotidianas como parte del trabajo de campo, era asiduo a un cibercafé para mantenerme en comunicación fuera del *sitio de campo*, y en esos lugares

me encontraba a varias personas que conocía pero nunca fue un lugar de encuentro o interacción entre nosotros. Concluí mi investigación y la presenté en los términos de lo que consideré cumplía una etnografía de los pueblos indígenas. Aunque en ese momento no le di importancia, aquel punto de conectividad era un ejemplo de las recientes circunstancias en las que se establecen relaciones que —tal como compartí con los serranos y las serranas— ocurren hasta en un lugar que aparentaba insularidad.

La anécdota de esa investigación, junto con otras experiencias anteriores, me provocaron las preguntas iniciales ¿cómo realizar una interacción que resulte en evidencias de las diversidades de las personas con quienes interrelacionaría? Y en términos generales ¿cómo abordar las situaciones contemporáneas de los pueblos indígenas? Lo que tenía claro es que me sería difícil acercarme a temas relacionados con pueblos indígenas sin tener en cuenta las historias locales y las actualizaciones permanentes de costumbres y tradiciones, de la misma manera que me sería difícil dejar de considerar que las personas utilizan múltiples tecnologías digitales y medios de comunicación.

Es cierto que el tema de esta investigación es ya una combinación que puede pensarse desde los contrastes tradición-modernidad, pero hacerlo de esta manera sería también reproducir un tipo de investigación que deja de considerar procesos que se comparten y adaptaciones de las formas de vida. Como indica Michel-Rolph Trouillot, hay narrativas (por ejemplo la modernidad) que tienden a ocultar conexiones que estructuran las desigualdades, se habla de una globalidad pero se oculta que está fragmentada, “no hay un solo otro sino multitudes de otros que son otros por diferentes razones, a pesar de las narrativas totalizantes” (2011: 75). Así, consideré que más que conciliar los extremos al recurrir a un tópico antropológico (indígenas —no exclusivo pero sí parte de la tradición) y un ambiente nuevo (internet), se trata de reconocer que en las conformaciones de las “multitudes de otros” las conexiones digitales son prácticas actuales que se hacen en cualquier parte del mundo.

Tenía claro que no realizaría un trabajo de campo como los que había realizado con anterioridad, entonces la tarea fue imaginar uno que enfocara lo que sucede de manera co-presencial y en los ambientes digitales, ambos de manera interrelacionada.

Una vez que consideré ámbitos interrelacionados (*online/offline*) también estaba imaginando personas, lugares, y ordenadores. Un trabajo de campo ubicado físicamente en algún sitio en el cual comenzaría a establecer relaciones; y debo decir que partí así de

manera automática, como si fuera un trabajo de campo común, de la misma manera que lo haría cualquier colega. Encontré que ya había estudios antropológicos que remarcaban la utilidad de iniciar en un lugar físico y a partir de éste indagar hacia los ambientes digitales.

Dos investigaciones desde la antropología me sirvieron de referente para el itinerario, *The Internet: An Ethnographic Approach* de Daniel Miller and Don Slater (2000), y *Localizing the Internet: An Anthropological Account* de John Postill (2011). En ambos trabajos se han situado en lugares físicos para realizar las observaciones de manera directa, y después han utilizado servicios de mensajería instantánea y correo electrónico con la intención de recuperar las experiencias de las personas. Asumen que se pueden conciliar distintos acercamientos para la construcción del sitio de campo, que puede realizarse desde ámbitos diferentes como una ampliación de las relaciones que los etnógrafos y las etnógrafas establecemos.

Pero, esta distinción de acercamientos no es sólo por los ámbitos desde y en los cuales se realiza el trabajo de campo, sino porque siempre está limitado a las posibilidades y características de lo investigado y de quien investiga. Visto desde otra perspectiva, Vered Amit señala que “The ethnographic ‘field’, therefore, has always been as much characterized by absences as by presences and hence necessitated a variety of corresponding methods —interviews, archival documents, census data, artefacts, media materials and more— to explore processes not immediately or appropriately accessible through participant observation” (2000: 12). Es decir, cualquier trabajo de campo es limitado y definido por las circunstancias, que para sobrellevarlas se despliega una variedad de herramientas metodológicas.

En la introducción de *Constructing the Field*, Amit remarca los momentos que les hicieron considerar a investigadores e investigadoras un giro en la concepción del campo y afrontar la movilidad de las personas, “episodic, occasional, partial and ephemeral social links pose particular challenges for ethnographic field-work” (2000: 14). El campo es definido, además de lo investigado y de quien investiga, por las relaciones y vínculos de las propias personas con quienes se trabaja, porque las personas tienen “salidas” —físicas, sociales o simbólicas— de la localidad.

En este sentido, asumí desde la partida a campo que al establecer contactos, y una vez informados de la investigación, comenzaría a seguir a las personas hacia otros espacios habituales en los que se desarrollaran, como hogares, puntos de encuentro, lugares de

trabajo, escuelas, telecentros o cibercafés. Hasta aquí lo más obvio en un trabajo de campo al mismo tiempo que se cumpliría con la noción de etnografía multisituada (Marcus, 1995) para seguir las relaciones a donde se establecieran. Sin embargo, la idea de seguir a las personas también consistía en identificar las principales herramientas y servicios que utilizan en internet para integrarme en sus conexiones, con lo que podría tener acceso a los objetos digitales (fotografías, videos, audios, páginas web, etc.), su circulación e interacción desde este otro espacio/red. Con esta estrategia estaba conformando un trabajo de campo heterogéneo, que además de distintos sitios físicos con interacciones *in situ* también pensaba en interacciones *online*.

Las técnicas de investigación que consideré al salir hacia el campo fueron: obtención y selección de datos socio-demográficos, observación y registro en diario de campo, cuestionarios, entrevistas, y observación participante *online*. Esto implicó desplegar técnicas de un programa etnográfico a la manera usual¹⁸ y reelaborarlas cuando correspondiera a los ambientes digitales, que al combinarse construiría los datos etnográficos (Bakardjeva, 2005; Hine, 2004; Miller & Slater, 2000; Postill, 2011). Considero que puede ser más útil para la reflexión de la información si indico las situaciones en donde recurrí a estas técnicas, cuáles sirvieron, adaptaron o modificaron, y así enmarco las técnicas dentro del trabajo de campo. De tal manera que pueda mostrar las modificaciones del itinerario inicial.

2.1.2. Implicaciones adjuntas al itinerario

En la introducción de *Transformaciones Globales*, Michel-Rolph Trouillot dice que la antropología sociocultural es lo que hacen los antropólogos, por lo que la práctica va cambiando con el tiempo según las respuestas hacia las transformaciones en el mundo y en la academia (2011: 35). Aunque hay cambios en los tópicos, abordajes y respuestas, han permanecido algunas características en el trabajo de campo y en la etnografía.

¹⁸ Considero que difícilmente podría indicarse las características de un trabajo de campo “usual” que termine en una etnografía “usual” —aunque sí hay guías metodológicas para elaborar el programa—, sin embargo, las técnicas de recopilación de información sí que son usuales en el sentido de que no se han complejizado, no se han insertado a otros ámbitos de la vida —como el ámbito digital. Lo que yo he encontrado es precisamente la necesidad de reflexionar dos elementos, el momento de la recopilación y la inserción de mi persona como antropólogo en esos otros ámbitos para la recopilación.

El trabajo de campo continúa siendo un momento importante en la investigación por ser la manera de acercarse a las realidades y problemáticas, el momento donde se despliega un conjunto de técnicas para obtener información, y quizá más importante el momento de interacción entre quien investiga y las personas involucradas con lo que se investiga. La etnografía es metodología y producto, como descripción cuidada y sensible procedente de la observación y la experiencia (Ingold, 2008: 69).

Desde dos perspectivas diferentes, Vered Amit (2000) y Christopher Kelty (2009), señalan que ocurre esta especie de continuación de la práctica antropológica porque subyace una “flexibility” (Amit, 2000: 12) o un “commitment” (Kelty, 2009: 196) dentro de la planeación metodológica. Ambas reflexiones coinciden en que si bien hay proyectos flexibles o que pueden expandirse, mantienen o siguen una tradición alrededor del trabajo de campo y la etnografía como partes esenciales de la práctica antropológica —aunque ninguna es exclusiva, cualquier disciplina puede realizar periodos de trabajos de campo, e incluir en sus diseños la etnografía, sin mencionar las reformulaciones como la *netnografía* fundamentada inicialmente en el trabajo de Christine Hine (2004).

Al instalarse en el ámbito digital, la práctica antropológica se realiza en otras circunstancias, pero no sólo por las innovaciones tecnológicas sino en las posibilidades que la experimentación abre para las investigaciones. En este ámbito se encuentra la perspectiva de Kelty (2009), pues indica que las oportunidades con internet modifican algunas condiciones para la realización del trabajo de campo, pero que en esencia se mantienen las formas, y más aún, lo que podría aprovecharse con internet o con cualquier otro *media* digital son las revisiones de las formas de hacer de la antropología.

Desde el inicio con las lecturas de otras indagaciones en torno a internet, mantuve una sensación de que si bien las circunstancias de lo investigado han cambiado, hay al mismo tiempo permanencias en las maneras de observarlo y aprehenderlo. Tenía entonces que aclarar lo que sería mi proyección del trabajo de campo y la etnografía, tal vez algunas puntualizaciones me ayuden a posicionar la planeación metodológica.

Sobre el trabajo de campo una noción general es que existe la posibilidad de una vida observable, por ello se realiza este periodo de investigación en donde se realiza una inmersión para obtener la información vinculada a nuestro interés. Las revisiones hacia lo que se consideraba el trabajo de campo mostraron que implícitamente el campo era: una localidad en donde ocurre lo observado y que al utilizar algunas herramientas de recogida

de datos posteriormente se puede describir la cultura de *allí*, para ello era necesario el desplazamiento de la persona que investiga y hacer una estancia larga en campo —las incursiones de Bronislaw Malinowski, Alfred R. Radcliffe-Brown y Edward E. Evans-Pritchard son los parámetros de este tipo de trabajo de campo. Sin embargo, el compendio de incursiones en *Digital Anthropology* editado por Daniel Miller and Heather Horst (2012) o los reunidos en *Personal, Portable, Pedestrian* por Mizuko Ito (2005), por señalar ejemplos vinculados a lo digital, rebasan la idea de lo que se consideraba trabajo de campo y el campo mismo.

Regresando a mi salida hacia el campo con la planeación en dos periodos implicaba, por un lado, trasladarme a la Sierra pero sólo para el primer periodo, con ello refrendaba el acuerdo —commitment— antropológico de *trasladarme* para hacer un trabajo de campo *allí*, pero en el segundo periodo realizaba una modificación dentro de la flexibilidad permisible para realizar un traslado virtual. Por otra parte, implicaba también refrendar la inmersión en el sitio de campo, *sumergirme* en la vida cotidiana de las personas en los lugares físicos, pero también sumergirme en los ambientes digitales donde las personas también se sumergen. De tal manera que, *el sitio de campo* fue una combinación de compromiso con la tradición antropológica junto con las recientes incursiones, también desde la antropología pero, a lo digital. Estaría allí en campo, aunque en algún momento ese allí de los otros pasaría a ser el aquí de la pantalla de mi portátil, en los ambientes y servicios donde cualquier persona igualmente realiza conexiones.

Es, finalmente, asumir que las experiencias pueden estar situadas localmente pero que son diversas conexiones (*online* y *offline*), “el problema no es el trabajo de campo *per se* sino dar por hechas las localidades sobre las que se construye la fetichización de un cierto tipo de trabajo de campo y las relaciones entre esas localidades, supuestamente aisladas, y culturas supuestamente distintas” (Trouillot, 2011: 224).

En lo referente a la etnografía, como metodología y descripción, asumo dos implicaciones respectivamente. La metodológica tiene relación con lo investigado y cómo observarlo, del primer periodo sólo puedo indicar que bajo una lógica de centrarme en espacios sociales rebaso la idea de que el sitio de campo sea un lugar como un poblado —que son los sitios donde inicié—, o simplemente un cibercafé —donde por ahora se realizan la mayoría de conexiones digitales—, sino que son los ámbitos en donde se realizan relaciones sociales que pueden desarrollarse en una localidad pero que la

significación e influencia está más allá del poblado o de un lugar (Roseberry, 1998; Zendejas, 2008). En este sentido, la inmersión hacia las conexiones digitales también las consideré como un traslado e interacción de los espacios sociales. La segunda implicación, como descripción, la señalo más adelante a manera de propuesta de una etnografía extendida que incorpora en el texto los recursos tecnológicos disponibles manteniendo el *commitment*.

Aún habría una implicación más, vinculada a la incursión hacia internet y lo digital, es decir, con la amplitud de tecnologías vinculadas a la web y cómo acercarse a estos espacios que transitan por recursos multimedia. Este planteamiento también lo realiza Adolfo Estalella en *Etnografías de lo digital* (manuscrito) “Un problema al que me he enfrentado en este manual es la posibilidad de abordar en términos metodológicos comunes un dominio empírico como lo digital ante la diversidad de tecnologías que lo componen” (s/f: 6). La necesidad de mantener una práctica antropológica me llevó a buscar respuestas: si bien hay una amplitud en lo digital, una investigación no puede abarcar la totalidad, pues siempre son parciales, en este sentido lo mejor es enfocarse en algún elemento o recurso digital, y al trasladar esta sugerencia a internet sería hacia los servicios que utilizan las personas (p.e. canal de videos, red social, blog, etc.); en consecuencia, de manera inicial no sabría cual o cuales serían dichos servicios hasta que estuviera en campo y las propias personas me lo indicarían desde sus conexiones.

Por lo tanto, reconocí que si ya había asumido que la experiencia de *estar ahí* siempre ha sido limitada entre ausencias y presencias (Amit, 2000), entonces podía experimentar/jugar con la flexibilidad y, observar y recuperar lo que estuviera a mi alcance tanto en las relaciones cara a cara como en las digitales. Asumir que el trabajo de campo también es una serie de posibilidades para explorar, abiertas porque dependen de las circunstancias, las relaciones, las personas, es reconocer que, siguiendo a Sophie Caratini respecto al antropólogo que se encuentra en campo, “sólo hay uno que pueda guiarlo verdaderamente: ese Otro que él ha venido a estudiar y que no sabe muy bien cómo encontrarlo primero, y cómo abordarlo después” (2013: 42).

2.2. El trabajo de campo... improvisaciones

El trabajo de campo puede ser descrito como la serie de momentos y técnicas utilizadas junto con sus correspondientes datos obtenidos. También puede ser expresado como una reflexión del proceso de construcción de conocimiento, como lo han intentado Paul Rabinow (1992) y Sophie Caratini (2013), o integrar los contextos de las interacciones por medio de fragmentos del diario de campo en la etnografía como el ejercicio que realizó Witold Jacorzynski (2008), por mencionar algunos ejemplos.

Mi sistematización del proceso me ha llevado a considerar que el trabajo de campo resulta de conciliar cómo se ha construido el sitio de campo (el destino, el itinerario y las implicaciones), de las posibilidades como personas para abarcar los distintos espacios así como los recursos disponibles —Jenna Burrell (2009) enfatiza que el investigador puede estar sólo en algunas partes de los espacios del campo, una idea que se complementa con las sugerencias de Amit (2000) respecto a las ausencias y presencias—, y es sobre todo las relaciones que establecemos con las personas en sus ámbitos cotidianos, tal como lo dice Caratini (2013) es la interacción pero poniéndose uno mismo en el sitio. En este sentido prefiero el trabajo de campo como un relato de algunas partes del proceso.

Con la apertura de seguir a personas y objetos bajo la idea de comprender las relaciones que las personas establecen, aún más de las conexiones digitales, continué —automáticamente— considerando el inicio desde un lugar físico. Es decir, la planeación del itinerario estuvo llena de dudas en el proceso, una de las principales al inicio era por dónde comenzar, es decir, todavía dudaba si desde internet y después hacia los lugares físicos, o desde los lugares y después hacia las conexiones; lo que podría traducirse en ¿el lugar geográfico o el *tag* digital? Esta pregunta me estaba llevando a los dos extremos que muchas veces se utilizan como metáfora de internet, el extremo local o el extremo todo abierto (Miller & Slater, 2003).

En mi caso, dudaba si daría mejores resultados rastrear información de la Sierra Norte de Puebla para buscar a personas o colectivos concretos, por ejemplo a blogueros, perfiles de Twitter o de Facebook, solicitarles encuentros *online* y presenciales. Pero, en la Sierra la conectividad está fragmentada —parafraseando a Trouillot—, por lo que comenzar con quienes realizan conexiones digitales de manera más frecuente o con mayores herramientas terminaría sesgando mi intención de abordar las situaciones actuales de los pueblos indígenas, por ello preferí seleccionar tres lugares físicos ubicados en la

Sierra que pudieran dar el soporte presencial —si cabe el término, más real— y que fueran representativos de tres grupos étnicos (Nahuas, Otomíes, Totonacos) que habitan en la Sierra; y a partir de estos hacia las conexiones digitales.

A riesgo de no abarcar todas las expresiones de una comunidad indígena demarcada por su asentamiento en una localidad o localidades cercanas —que podrían pensarse son afectadas por elementos externos como las tecnologías de información y comunicación—, preferí transitar por tres contextos, distintos entre sí, con ubicaciones geográficas separadas pero que ofrecían la ventaja de compartir procesos socio-históricos que permiten delimitar la Sierra Norte de Puebla, también consideré que habría espacios sociales que se replican con distintas intensidades en la Sierra, además las y los jóvenes tienen presencia acentuada, y la conectividad a internet forma parte de la composición actual en toda la Sierra, aunque sea una conectividad diferenciada.

2.2.1. Trabajo de campo *in situ*

El primer periodo, *in situ* o presencial, lo realicé entre abril a septiembre del 2012. Durante el primer mes realicé recorridos por diferentes lugares de la Sierra para encontrar los sitios donde la población residente fuera de uno de los tres grupos étnicos que pretendía abordar, que existiera acceso a tecnologías de información y comunicación, y que el uso de las TICs estuviera extendido entre la población.

Por supuesto, la percepción de dichas condiciones estuvo mediada por mis observaciones. Un ejemplo puede ser que muchos de los pueblos/ciudades regionales cumplen con las condiciones que buscaba, hasta con los habitantes indígenas congregados en distintos barrios porque al concentrar servicios y recursos también se convierten en polos de atracción para la población dispersa por la Sierra. Sin embargo, debo aclarar que una condición no expresada abiertamente fue que también preferí un lugar que pudiera reconocer, aunque aún desconocido para mí, es decir que fuera similar a los pueblos en donde ya había estado en trabajos anteriores.

Después de los recorridos seleccioné dos localidades, y después de dos meses me animé a sumar una más. La primera fue Ixtepec, que es cabecera municipal del municipio con el mismo nombre (Ixtepec), la mayoría de sus habitantes habla tutunakú y la identificación tanto oficial como local es la de ser totonacos. Las otras dos localidades

fueron del municipio de Xochitlán de Vicente Suárez, una fue la cabecera municipal que también se llama Xochitlán, y por último Huahuaxtla; en estas dos la población habla náhuatl aunque también están en un proceso más notable de interacciones con los pueblos/ciudades regionales y la identificación que predomina es la de ser mestizos. En las tres localidades había cibercafés, éstos tenían un servicio de ancho de banda suficiente para ofrecer la conectividad, y con ello eran frecuentes las visitas por parte de las personas, lo que traduje como un uso extendido de ordenadores y de internet.

Tal como he anticipado, el trabajo de campo estuvo lleno de improvisaciones, uno de esos acontecimientos sucedió al inicio del trabajo y afectó las siguientes intervenciones para la selección de los lugares en donde me instalaría. Considero que debo explicar que no pude mantener el propósito de trabajar en tres poblados que me permitieran estar con los tres grupos étnicos que pretendía, pues los recorridos tenían el propósito de, por un lado, reconocer los lugares y con ello hacer la preselección, y por otro lado, simultáneamente eran para acercarme a las personas y me indicaran si podría realizar mi trabajo en sus poblados. A continuación describo la situación inicial en un poblado otomí en el que ya no trabajé, y que me hizo modificar la forma en que me acerqué a las y los jóvenes de los otros poblados donde sí trabajé:¹⁹

Relato de un fracaso

Mi primer pueblo preseleccionado fue uno con población otomí. Un pueblo al que ya había visitado en varias ocasiones por acompañar a una antropóloga, lo que se sumaba a la predisposición para decidir que era un buen lugar para la investigación.

Estando en ese lugar confirmé lo de los cibercafés y el tipo de usuarios (la mayoría entre 12 y 18 años), solicité permiso a las autoridades locales para comenzar mi acercamiento, me dirigí a la única escuela de educación media superior que se encuentra en las afueras del poblado, me presenté con las y los profesores quienes vieron atinado el interés porque dijeron que eso mismo se preguntan: ¿qué hacen los jóvenes en internet? —Esa pregunta era una advertencia para que explicara más las intenciones de mi incursión, y aclarar que no era un policía de internet. Pasé al salón (sólo hay un salón por grado escolar), me dirigí

¹⁹ El fragmento que me sirve de explicación para el cambio de entrada al inicio del trabajo de campo y las consecuencias indirectas en la selección de los lugares de campo, así como los comentarios alrededor de las improvisaciones, corresponde parcialmente a la presentación “Narrativas digitales en el trabajo de campo” realizada en el marco de las *IV Jornades Doctorals d'Antropologia Social*, 11 de junio de 2014, Universitat de Barcelona.

a las y los estudiantes y les expliqué mi presencia en el poblado, me escucharon, me miraron, algunos hicieron preguntas de si les podría ayudar en búsquedas de información, a lo que respondí con un — ¡por supuesto! — animado por la reacción positiva.

Sin embargo... No pasó nada más porque no les interesó, y seguramente también pensaron que era un vigilante amable que ya no quería hacer el esfuerzo de ir por ellos sino que les solicitaba que acudieran a él. Quiero pensar que también se suma que es un poblado que por años ha sido un polo magnético para antropólogos y para comerciantes de papel amate (es un tipo de artesanía), es decir, han crecido viendo cómo llegan personas para saquearles información o mercancías, pues de alguna manera ambas ocupaciones funcionan como intermediarias en cadenas de relaciones, simbólicas y comerciales.

Después... Después tuve que replantear mi acercamiento, y retomar lo que disponía para generar empatía con otros y otras jóvenes que posiblemente también desconfiarían de mí, y con toda razón porque de hecho también había ido para saquearles información vinculada a su indigeneidad —claro, les llevaré mi tesis cuando esté terminada pero no sé qué tanto les pueda ser de utilidad—, ya Alcida Rita Ramos (2007) ha señalado algunas reflexiones al respecto. Decidí abandonar ese pueblo otomí y continuar con los siguientes, pero era evidente que debía resolver algunas cuestiones con mi forma de realizar el acercamiento.

Esta situación que parece no ser tan común, llega a ocurrir. Paul Rabinow también refiere una situación similar mientras realizó su trabajo de campo en Marruecos: “¿Cómo podría trabajar en un pueblo en el que no me querían? Iría a cualquier otro sitio [pero] Habría habido oposición en cualquier sitio [si continuara con la misma dinámica]. La única alternativa real sería abandonar el proyecto” (1992: 82). Aunque, abandonar el proyecto no estaba en mis opciones, pero “pensar que todo esto tendría que transformarse de pronto, con mi mera presencia, en una armonía de respeto mutuo, comprensión, y aceptación abierta es risible” (1992: 82), así que no quedaba otra salida que replantear y continuar aunque eso significara modificar elementos de la investigación.

Improvisar

Estaba en campo y tenía frente a mí tres cuestiones a resolver: ¿Cómo provocar la interacción? ¿Cómo serles claro en lo que yo quería obtener y al mismo tiempo ellos y ellas no se consideraran personas vigiladas? ¿Cómo corresponder a su tiempo, interacción, y permiso? (ésta última pensando que sí obtuviera aceptación). Lo que necesitaba era tiempo con las y los jóvenes. Rebuscando encontré que disponía con una actividad que aprendí con Julio Zino—profesor de antropología en la UB—, quien realiza una serie de actividades con personas que están en centros penitenciarios. Se trata de las narrativas digitales.

Entonces, consideré que ofrecer algo concreto tipo un taller podría servir para generar la interacción. Así, al presentarme en los siguientes poblados que seleccioné seguí mi procedimiento de presentaciones, pero, incluí el ofrecimiento de colaboración para que las y los jóvenes realizaran videos cortos en donde ellas y ellos elaboraran el contenido, pusieran su voz y seleccionaran o tomaran las imágenes. La invitación fue abierta a los grupos escolares y hubo a quienes les agradó la idea y participaron inmediatamente, otras personas a quienes no les llamó la atención, y entre estos dos extremos hubo varias personas que asistían esporádicamente.

Tal como sugiere Sophie Caratini “le toca al visitante dar los primeros pasos, tender el primero la mano y tener la paciencia de esperar que se la acepten. Si lo hacen” (2013: 42).

Con esta actividad improvisada resolví las tres cuestiones que surgieron del fracaso inicial: provocar el acercamiento, con lo que a su vez les fui explicando las ideas de la investigación y me fueron agregando como amigo de Facebook, y con las narrativas digitales les estaba brindando una herramienta donde ya no era yo antropólogo/etnógrafo —la mirada autorizada— quien obtenía la información sino eran ellas y ellos mismos quienes generaban un contenido propio para compartirlo entre ellas y ellos, y de paso a mí. Por lo demás continúe el trabajo de campo en los dos periodos del itinerario (*in situ / online*).

Improvisar es una respuesta inmediata en medio de otras acciones, puede tener una intención específica o una dirección pero no necesariamente, algunas veces sólo es salir al paso, porque su característica es carecer de planeación. En el caso de la antropología se realiza el trabajo de campo con una planeación metodológica —predomina la idea de que es posible controlar el campo—, aunque considero que —apoyándome en Rabinow (1992) y en Caratini (2013)— es precisamente la improvisación lo que subyace en la experiencia vivida por uno mismo en un ambiente donde las relaciones que se van estableciendo no se pueden predecir.²⁰ Sigo pensando que es importante la planeación metodológica porque puede guiar y preparar, pero en campo es mejor la apertura, por ejemplo, Gemma Orobitg Canal relata que los pumé, con quienes trabajó, modificaban los relatos en torno a los dibujos que ella les mostraba de estancias anteriores, lo que fue sorpresivo pero eso le

²⁰ Me gustaría sugerir que debería ser una habilidad a desarrollar, pero, considero que prepararse para improvisar sería automatizar las interacciones y terminaría siendo lo contrario de lo que se busca, por lo que deviene necesariamente de otras fuentes como las experiencias y las sensibilidades personales, y ocurre en el momento sin anunciar.

permitió entender “el carácter dinámico de las imágenes y del imaginario pumé” (Orobitg Canal, 2014: 16).

Retomando, la pretensión del itinerario inicial de abordar tres grupos étnicos no fue posible, sin embargo, al continuar la investigación en medio de improvisaciones puedo señalar un aspecto a favor, que es, a falta de un tercer grupo étnico y encasillar los lugares precisamente por etnia, conseguí apreciar en los poblados dónde sí me permitieron estar otros procesos a partir de reconocer que cada lugar tiene conformaciones específicas en donde la indigeneidad es sólo una parte más de las vidas de las personas. Precisamente recuperando una nota prematura durante el trabajo de campo me preguntaba para guiarme: ¿cuál de los grupos étnicos mostrará mayor adaptación/apropiación de internet? Como puede observarse estaba pensando en particularidades por grupos étnicos, sin embargo, como lo iré indicando en los siguientes capítulos, la conectividad y los usos de internet corresponden a otros aspectos que van desde la infraestructura hasta las personas facilitadoras, por mencionar dos aspectos, y en donde se entrecruzan con otras relaciones socioculturales. Es decir, es un fracaso absoluto si se abandona la investigación, pero si se continúa es un fracaso/experiencia que se suma al recuento del itinerario final.

Pasando a otro punto, dentro del itinerario que me había marcado se modificó no sólo un destino (el poblado otomí), sino también el estímulo de la interacción y también algunos de los resultados obtenidos. En cuanto a los objetivos de la investigación, la realización de las narrativas digitales permitió complementar algunos perfiles del sitio de red social desde el cual interactuamos, así como ampliar información de los intereses de las y los jóvenes y de los poblados. Además, relacionado a la etnografía en un principio las narrativas me fueron un material extra del que estuve buscando vías para reflexionar, pero una vez que asumí los contenidos de las narrativas como partes vinculadas a otros aspectos de la investigación y no como material independiente me permitieron tomarlas como material complementario para las descripciones.

La propuesta de narrativas digitales (ND) de la cual partí es la que retomé de las clases de Julio Zino.²¹ Así, la información que compartí con diapositivas proyectadas en la pizarra a los y las jóvenes para invitarlos fue la siguiente:

²¹ La clase se llamó “Transmisión cultural”, parte del programa de grado en Antropología social, durante el periodo 2011-2012, de la Universitat de Barcelona.

Las narrativas digitales son relatos de carácter personal que combinan la narración tradicional —un relato en voz— con elementos multimedia —imágenes, videos, sonidos, música, etc.— y que resultan en un video.

Elementos básicos:

- Es breve (250 a 500 palabras), 5 minutos como máximo.
- Escrito en primera persona.
- La misma persona que crea la historia es quien la narra y la produce.
- El software que se utiliza es preferentemente libre o gratuito.
- Incorpora fotos, imágenes, música y videos personales o de otras procedencias (autorizadas).
- No es una producción profesional y los medios técnicos son accesibles.
- Tienen una vocación de ser compartidas.

En resumen:

Es una forma de conocimiento y de expresión que puede ser utilizada por cualquier persona, sobre cualquier tema y compartida con todo mundo gracias a las TIC.

Pasos para hacer una ND

1. Escribir un primer guión o guión inicial, es decir, el posible texto de la historia.
2. Diseñar un *storyboard* que presente de forma secuencial, un conjunto de imágenes que ilustrarían ese primer guión, con el objetivo de servir de guía para entender la historia y pre-visualizarla.
3. Discutir, revisar y corregir el guión.
4. Realizar la secuencia de las imágenes en el editor de vídeo (hacer un primer montaje con base en el *storyboard*).
5. Añadir la pista narrativa (la locución previamente grabada).
6. Añadir efectos especiales y transiciones.
7. Y añadir una banda sonora, si el tiempo lo permite.

Además de las diapositivas, durante la presentación y en las sesiones de los talleres incorporé otras informaciones que reforzaran la propuesta. Una vinculada a la producción de las ND, otra con la tendencia general de los llamados “prosumidores”, y la tercera sobre los Creative Commons.

En la primera información adicional señalaba que además de elaborar la historia de sus relatos y colocar sus propias voces también sería favorable buscar imágenes propias como fotografías y fragmentos de videos, con lo que resultarían relatos más personalizados. Mi intención se dirigía hacia, además de incentivar la sensibilidad en los relatos, evitar la práctica de copiar y pegar, pues me había comentado un profesor de Xochitlán que era lo más común que realizaban las y los estudiantes con sus tareas escolares.

Los siguientes dos puntos adicionales los enmarco en lo que Caratini señala como el compromiso inevitable provocado por la presencia y la interacción entre quien investiga y las personas, “estar «fuera», es decir, no implicado en la relación, nunca es posible, pues la presencia física compromete, incluso si es una presencia muda o si el individuo duerme” (2013: 105). El trabajo de campo se basaba en la observación imparcial de quien investiga, pero una vez que se ha superado esa ficción de ausencia de etnógrafo en campo (Scheper-Hughes, 1997) se pueden indicar las situaciones en las que se realizan las intervenciones directas.

Una vez que me vi organizando las sesiones de los talleres de las ND, asumí que no hay relación sin implicación, así que me pareció oportuno dar información de dos tendencias —entre muchas otras— que se han dinamizado con las tecnologías digitales. Respecto a la palabra Prosumidor, considero que explicaba algo de la actividad que realizaríamos, pues se trataba de una creación personal pero al mismo tiempo se buscarían imágenes complementarias y música con derechos libres en internet.²² Vinculado a las búsquedas por internet, también se articulaba complementar la información con la propuesta Creative Commons,²³ pues con las pláticas esporádicas que ya había mantenido, la práctica de acceder a música y videos era frecuente, pero, en el caso de los materiales a utilizar en las ND era importante que se pudieran usar con los permisos correspondientes y se mencionaran los créditos de los realizadores.

Dado que en las primeras sesiones me indicaban que no conocían bases de datos o páginas donde encontrar imágenes y música libre, les facilité enlaces para que pudieran realizar sus propias incursiones y búsquedas. Deduzco que el aspecto que más les agradó fue escuchar música diferente a la que suelen colocar en las estaciones de radio regionales o la disponible a la venta en los mercados semanales, y en algunas ocasiones me pidieron carpetas de música porque ellas y ellos no podían descargarlas en los cibercafés.

Precisamente, las posibilidades de conectividad dependen de la infraestructura para las telecomunicaciones y su disponibilidad para las personas. En el caso de las y los jóvenes que participaron, nadie contaba con conexión en sus casas por lo que tenían que ir

²² La palabra compuesta “prosumidor” viene de productor y consumidor, el término fue difundido por Alvin Toffler en 1980 con el libro *La tercera ola*. A grandes rasgos, la primera ola corresponde a la producción; la segunda ola se dio con la Revolución Industrial en donde se separaron los procesos de consumo y de producción; y ahora estamos en la tercera ola, donde las características de las tecnologías en general y las de información y comunicación de manera particular, nos permiten conjugar ambos tipos de intercambios.

²³ CC son licencias de derechos de autor que posibilitan a los creadores y productores indicar el tipo de permiso para compartir y usar sus obras.

a los cibercafés y telecentros, y en estos puntos de acceso debían restringirse a las reglas que se indicaban. La propuesta de Julio Zino incluye utilizar medios tecnológicos accesibles, por lo que no es necesario un portátil especial para editar multimedia ni conectividad permanente pues lo importante son las historias que se relatan. Esta simplicidad de las ND es la que me permitió realizar los talleres en la Sierra.

La mayoría de las sesiones y actividades de los talleres de ND se realizaron en puntos diferentes para cada poblado, y aunque las y los jóvenes acudían a distintos cibercafés puedo indicar que se concentraron de la siguiente forma: en Huahuaxtla acudimos a un telecentro público, en Ixtepec a un cibercafé, y en Xochitlán el lugar de reunión fue el salón de computadoras de la escuela de bachillerato.

Dado que en cada poblado los puntos de reunión fueron distintos, también mi relación con las y los jóvenes tuvo características diferentes en los tres sitios. Es atinado lo que señala Caratini al respecto, “la forma en la que el que llega se «presenta», es decir, se hace presente físicamente a los ojos-oidos de los otros, componiendo para ellos un personaje, los conduce a relacionarlo con una de esas categorías y a recibirlo en consecuencia” (2013: 108), aunque agregaría que también inciden las incursiones previas de otras personas en los lugares, con las cuales pueden vincular a “los de fuera”.

En Huahuaxtla fui considerado un facilitador de actividades, en parte porque las primeras sesiones las realizamos en la escuela, y las posteriores en el telecentro público. El encargado de aquel telecentro había comenzado a organizar una serie de actividades con jóvenes, y mi propuesta se acopló con lo que él ya venía realizando, en este sentido, para las y los estudiantes mi posición les era reconocible en ese marco. Es decir, por el telecentro ya habían pasado otras personas que habían trabajado con las y los jóvenes, por lo que no era un profesor sino alguien que no tiene una figura de autoridad y con quien se puede conversar.

En Ixtepec hubo una combinación, la presentación e invitación la realicé en la escuela media superior, pero el salón de los ordenadores tenía equipos obsoletos, así que buscamos otro lugar, y aunque hay un telecentro público en el poblado éste no daba servicio, al final las reuniones fueron en un cibercafé que mencionaron era al que más acudían —se sumaba que la encargada trabajó en el telecentro público—, así, las sesiones habían salido del ámbito escolar. Por otra parte, en el hospital regional, que se encuentra en la cabecera municipal de Ixtepec, realizan actividades con jóvenes entre 11 a 18 años a las

que acudían algunos integrantes del taller de ND y también me sumé a algunas de las actividades. Las interacciones se dieron en espacios donde las y los jóvenes tenían montadas sus relaciones, y yo me sumé a ellas, si bien la edad y la procedencia marcaba diferencias entre nosotros fueron aspectos que también les hizo acercarse para indagar sobre el futuro de ellas y ellos cuando decidieran salir del poblado.

En Xochitlán, las sesiones se realizaron en la escuela porque tiene un salón con ordenadores, del cual presumen los profesores porque han logrado tener tecnología reciente para el alumnado. Al inicio fue ventajoso que los profesores acordaran darme tiempo de la clase de informática porque había un grupo de jóvenes, un lugar y un tiempo determinado, y ordenadores para cada alumno. Sin embargo, fuera del espacio escolar era difícil encontrarles y tuve la impresión que guardaban distancia hacia mí. Considero que me fue asignada una figura de autoridad relacionada a la escuela. En las primeras sesiones las y los alumnos se mostraban abiertos a interactuar conmigo, pero conforme se acercaba el fin de cursos también estaban más distantes, ya sea por las presiones de la escuela, o porque el profesor de la clase de informática con ánimo de ayudarme condicionó una parte de las calificaciones a la entrega de la ND. Así, aunque fue el lugar donde aparentemente se realizaron más ND, también es donde muchos de esos videos fueron unos que ya habían realizado hacía unos meses para la misma clase, y que no correspondían a compartir un relato sino eran ensambles editados en formato de video.

Las personas con quienes realicé el trabajo de campo fueron en su mayoría las y los jóvenes que se interesaron en la realización de las narrativas digitales, porque me fueron agregando como “amigo” en Facebook. Junto a ellas y ellos, también interactué con profesores, encargados de cibercafé, con el encargado del telecentro público de Huahuaxtla (la encargada del telecentro de Ixtepec también era la encargada de la biblioteca pública, y me dijo que a falta de luz no se podían encender los ordenadores), así como con otras personas adultas que no tenían algún cargo pero que han vivido en los poblados y conocen otros aspectos de la vida en esos lugares.

Un resultado de los talleres fue la producción de 33 narrativas digitales, de las que corresponden 15 a Huahuaxtla, 4 a Ixtepec, y 14 a Xochitlán —otros 17 fueron compartidos pero eran repeticiones de una tarea previa. La cantidad de narrativas difiere del grado de interacción con las y los jóvenes, pues como he señalado, en Ixtepec tuve bastante empatía con las personas porque coincidimos en sitios diferentes, sin embargo, no

todas estaban interesadas en realizar un video. En su momento, aunque yo también estaba interesado en las ND, mantenía el interés en conocer los usos de internet antes que insistir en la producción de videos. Aun así, debo decir que al improvisar durante el trabajo de campo y proponer la realización de talleres para las ND, surgieron materiales imprevistos. Una cosa lleva a la otra.

El punto intermedio del trabajo de campo entre los dos periodos fueron los cibercafés y telecentros comunitarios. Pero durante mi estancia traté de aprovechar la proximidad y los encuentros cara a cara para realizar entrevistas y cuestionarios, así como mantener pláticas informales. Aun así, realicé algunos cuestionarios a distancia vía mensajería instantánea y un servicio de cuestionario virtual.

Nuestra transición hacia el siguiente periodo, el *online*, las y los jóvenes junto conmigo fuimos interactuando más por medio de los perfiles que nos habíamos creado — cada quien por separado y en su momento— en un servicio de redes sociales. Por mi parte, consideré que la distancia física era una oportunidad mucho más evidente de pensar la presencia/ausencia del etnógrafo, “We cannot disconnect ourselves from our lives to live our fieldwork, just as our subjects cannot disconnect themselves from the world and their pursuits to engage with or to be abandoned by us” (Amit, 2000: 16).

2.2.2. El trabajo de campo *online*

Algunas investigaciones antropológicas en contextos digitales coinciden en señalar que las decisiones metodológicas, antes y durante el trabajo de campo, así como las interacciones con las personas en relaciones cara a cara y por medio de servicios ligados a internet, son fundamentales para la construcción de la información y las posteriores reflexiones (Markham, 2013; Postill & Pink, 2012). Esto no es exclusivo para el entorno digital sino para cualquier investigación, sin embargo, tiene relevancia para los estudios en y de internet para definir la amplitud en medio de los flujos e interconexiones en los que nos desenvolvemos (Burrell, 2009).

El segundo periodo, *online* o a distancia, lo realicé entre octubre del 2012 a marzo del 2013, aunque como seguí —sigo— en contacto con varias personas porque somos “amigos” de Facebook la selección de información se extendió sin fecha de caducidad, pero, sí bajé el ritmo de mi participación y de la frecuencia con la que revisaba mi perfil y

los de los demás para encontrar rastros de actividad —porque fue cambiando mi relación de etnógrafo a simple contacto/amigo virtual. Por señalar un ejemplo de esta prolongación, a un mes de terminar el periodo *online* me enteré por algunas publicaciones que en el Totonacapan se presentó un software en lengua indígena, y aunque no incluí la indagación a dicho software sí obtuve otro panorama de las posibilidades de las TIC vinculado con lo indígena.

Primer acercamiento. A partir de los recorridos para ubicar los puntos de conectividad en los poblados realicé un listado para clasificarlos, básicamente en cuatro categorías: telecentros públicos (iniciativa gubernamental), telecentros comunitarios (iniciativa colectiva), cibercafés (comercial por particulares), móvil y particular (telefonía o pago de red particular). Al mismo tiempo de exponer mi presencia en esos puntos —en los tres primeros— y que lo haría constantemente, averiguaba quiénes eran las y los visitantes más frecuentes y cuáles eran los servicios vinculados a internet más utilizados.

Segundo acercamiento. Con la interacción propiciada por los talleres para las ND logré explicar a las y los jóvenes la investigación que yo realizaba y la necesidad de contactar con personas usuarias de servicios vinculados a internet, les hice la invitación a participar y les di mi nombre de usuario de Facebook —porque era el servicio más utilizado para interrelacionarse—, también les di mi correo-e para diferenciar las consultas respecto a las ND. Dejé que fueran ellas y ellos quienes me enviaran la solicitud de contacto, algunas personas lo hicieron durante las sesiones del taller, otras posterior a presentar sus ND, otras unos meses después, y todavía en el periodo a distancia —el *online*— también recibí solicitudes.

Terminé siendo yo quien agregó/aceptó las solicitudes que me enviaron las personas interesadas en la investigación o en mí, que no fueron todas las que participaron en los talleres ni exclusivamente este sector estudiantil de entre 16 a 18 años, sino que fue más amplio aunque cierto que en menor medida las personas adultas. Esta modalidad sutil de interacción va en dos bandas, para mí me dio la oportunidad de desplegar la observación participante en los espacios digitales, seguir a las personas hacia sus perfiles, y para ellas y ellos les dio la posibilidad de observar/explorar mi perfil y complementar o conocer algunos aspectos de mí. Para ambas partes nos implicó asumir que cualquiera podía eliminar a los otros como “amigo”/contacto en cualquier momento que quisiéramos,

además de determinar hasta dónde y cuándo nos permitíamos observar y compartir pues el control de los perfiles es individual. El mantenimiento de las relaciones digitales es mutuo.

Tercer acercamiento. Durante mis incursiones digitales observé que había un tipo de perfil en Facebook que no correspondía a una persona en particular pero tampoco era oficialmente de una población o de un colectivo. Lo mismo ocurrió con los perfiles de canales de videos como en Youtube. En el caso de los perfiles colectivos de Facebook son las únicas solicitudes que yo envié porque no les conocí en persona —les expliqué la investigación por mensajes privados—, y con los de canales de video no vi necesaria la vinculación por medio de los perfiles de Google+ o del mismo Youtube porque son videos disponibles sin restricciones.

Los acercamientos o traslado hacia el trabajo de campo *online* tiene al menos dos particularidades, una es que la interacción se realizo entre personas que ya nos conocíamos de manera previa a la inmersión digital —excepto perfiles colectivos—; y dos, internet es lo que las personas hacen de sus posibilidades de exploración/navegación, en este sentido, traté de ubicar los servicios que me permitieran relacionarme con las y los usuarios y perfiles, y en el caso de las personas con quienes interactué en la Sierra Norte de Puebla se instalaron en la red social Facebook. Además, desde los “muros” de cada perfil se podía ir hacia los enlaces que se iban colocando, y la interacción se daba en esos muros o con el servicio de mensajes privados.

Aunque encontré usuarios del microblogging Twitter, de canales de video en Youtube, de blogs (bitácoras digitales), la percepción que me dieron las primeras indagaciones es que no hay un uso amplio, ni frecuente ni colectivo, desde la Sierra de estos servicios disponibles. Con esto quiero decir que no observé una complejidad de usuarios diversos como los que se han encontrado otras y otros investigadores tipo *hackers*, *bloggers*, *geeks*, *youtubers*, *gamers*, o hasta radioaficionados —aunque sí hay radios comunitarias—, entre otros.

En este sentido, además de lo indicado sobre los tipos de usuarios y usuarias es pertinente una aclaración. Situé la inmersión *online* en la red social Facebook porque mis posibilidades me lo indicaron, primero porque requería tiempo para interactuar con los contactos/amigos, y segundo, porque me abrumaba la cantidad y diversidad de objetos digitales que circulaban por los perfiles. Pero, al inicio estuve pendiente de observar si era necesario abrir o activarme en cuentas de otros servicios vinculados a internet para

interactuar (“*internet-related ethnography*” en Postill & Pink, 2012) con perfiles que tuvieran características específicas como las que he señalado en el párrafo anterior, todo dependía de los usos que observara o que me indicaran las personas. Esto no implicaba que yo fuera experto en el uso de los diferentes recursos disponibles, sino que también había asumido que habría momentos de aprendizaje de esos ambientes digitales, algo que por cierto me ocurrió con Facebook pues si bien ya contaba con mi propio perfil no era tan asiduo a entrar a dicha red social, ni había observado mis propias prácticas de la forma como sí lo hice desde mi posición de etnógrafo.

Por otra parte, tal como he intentado señalar en apartados anteriores, aposté por un trabajo de campo en dos periodos, e intenté que fuera a distancia —y en este sentido experimental—, no tanto en el tema como sí en la forma de abordarlo. Si como dice Amit (2000), las circunstancias definen el método, sólo podía prefigurar las circunstancias de mi trabajo de campo, pero no las tenía asimiladas ni conocía, por ello considero que las circunstancias también propiciaron la improvisación de lo que fue el periodo *online*.

Así, la observación participante que en experiencias anteriores me había servido como una manera de hacer presencia y posicionarme en las situaciones, y me permitía el registro de los acontecimientos, pasó a una exigencia de la participación/interacción desde ambientes digitales. Fui yo quien recibió las solicitudes para contactar por Facebook, pero tuve que ser yo quien propiciara la interacción con jóvenes que me conocían pero que no publicaban en mi muro, al inicio fue una especie de seguimiento, pero no podía ni quería convertirme en etnógrafo-espía²⁴ por lo que tuve que ir probando interacciones en los muros de los perfiles y con mensajes directos. La observación participante también implicó dar muchos *clicks* en los hiperenlaces que colocaban en sus muros, lo que a su vez incluía leer noticias y textos, ver videos y fotografías, escuchar audios, además de comentar en sus publicaciones y mandarnos mensajes privados, elegir si pulsaba o no el botón “me gusta”, además, compartir enlaces, a veces en los muros de los perfiles, y a veces simplemente en mi muro y esperar si había alguna reacción.

²⁴ Algunos/as investigadores/as que participan en *Virtual Methods*, editado por Christine Hine (2005), definen la práctica de “*lurking*” como una observación discreta o escondida, que es posible por las características de incorporeidad y semipresencia con las tecnologías; sin embargo, también indican que hay responsabilidades éticas respecto a la privacidad y confidencialidad que deben explicitarse si se realiza esta práctica para la obtención de datos. Mi lectura es que depende de las circunstancias, pero no es lo deseable dentro de una investigación, y en mi caso tampoco era necesaria porque desde las primeras explicaciones de mi interés también mencionaba que habría interacción y seguimiento de mi parte.

Una idea previa al trabajo de campo respecto a lo que se hace y comparte por *social media*, es que retomaría las publicaciones²⁵ como objetos digitales; esto con base en mis propias actividades que por su cotidianidad pasan por un efecto de cosificación. Después, en el intersticio de los dos periodos de trabajo de campo —en medio de un balance de lo observado y la expectativa de lo que vendría—, persistió la idea de considerar que las acciones expresadas en forma de publicaciones las podía retomar como algo asible. Objetos porque se convertían en algo y, al mismo tiempo de que son perceptibles —aunque no tangibles—, contienen información que registran nuestras experiencias. Digitales por el entorno en el que se producen, mueven, y perciben, aunque sin tener consistencia física se pueden captar porque tienen otros atributos —por decir uno, la interacción con la materialidad como lo que ocurre cuando se imprime un correo-e o una imagen.

Posterior a la conclusión del periodo *online*, volví a reforzar la idea de los objetos digitales porque son un material observable (Miller & Horst, 2012), es decir, son registros de las representaciones que las personas realizaron de sus entornos, de sus localidades, y de sí mismos. Son fuentes de información múltiple y pueden servir de unidades de las relaciones, y las posibilidades de almacenamiento facilitan su registro. Además, considero que enfocarse en estos registros me permite hacer vínculos entre las personas que fui contactando *in situ* y *online*. Incluso, me salva de tener que inclinarme por alguno de estos medios o herramientas, pues como señala Baym (2010) cada medio por los que se entrecruzan los materiales y creaciones de las personas implica específicas características, por lo que implicaría también realizar un seguimiento y estudio para cada una.

Encontré dos trabajos en los cuales apoyarme para considerar y registrar estos materiales más allá de la *polymedia* (Miller, 2011). En el primero, Fernanda Viegas *et. al.* mencionan que al compartir relatos se pueden articular relaciones y aspectos de la identidad en torno a objetos o artefactos que sirvan como pruebas de las experiencias, que generan situaciones, “by associating previous experiences with an object, the object becomes infused with personal meaning and, therefore, valuable both as a souvenir and as a tangible marker of past times and places” (2004: 1). En el segundo, Elisenda Ardèvol y Edgar Gómez se enfocaron en las prácticas visuales, y señalan que su unidad de observación fueron los objetos visuales, que deben entenderse “no solo como

²⁵ Comúnmente llamados “post” y que ha dado al verbo *postear* para indicar una publicación como un mensaje en un foro online. Entre las y los jóvenes en la Sierra no utilizan esta palabra sino se refieren a sus publicaciones con lo que realizan, por ejemplo “coloqué un video”, “te hice un comentario”, etcétera, o bien la misma palabra “publiqué una foto”.

representación, sino como un entramado de tecnologías y prácticas (materiales y discursivas) que ‘median’ en la interacción y contribuyendo a generar o incluso siendo parte en la formación de subjetividades, sociabilidades e identidades (personales y colectivas)” (2009: 8).

Por otra parte, una desventaja del traslado de la interacción hacia los ambientes digitales es que hay una dependencia de elementos técnicos, a veces tan básicos como contar con electricidad y señal wifi o un buen ancho de banda *para poder estar en campo*. Otra es la lucha constante contra uno mismo, pues si bien se sabe que uno está en un periodo de trabajo, es difícil —lo fue para mí— establecer una dinámica/disciplina para mantenerse en el campo, pues al estar *online* también se está expuesto a las distracciones y asuntos personales, a veces terminaba improvisando en mi propio ritmo.

Improvisación y fracaso —ahora al revés. No todas las ocasiones que estuve saliendo al paso de las situaciones resultaron positivas, tal vez para otros contextos e investigaciones sean nimiedades pero en mi caso y en su momento afectaron no sólo las experimentaciones que iba realizando sino también mi estado de ánimo. Un ejemplo es que había planificado realizar un cuestionario sobre los usos del servicio que más utilizaran, en este caso fue el de Facebook, primero pregunté a unos y unas jóvenes si les podía enviar el cuestionario, me dijeron que sí y les adjunté un archivo en procesador de textos para que lo contestaran, pasaron varios días y sólo recibí algunos de regreso, aproveché una conversación con una chica, Sele de Ixtepec, para preguntarle qué consideraba que ocurría. Ella me dijo que había visto mi mensaje y documento adjunto, pero que ella y sus compañeros no estaban acostumbrados a descargar los archivos porque en su mayoría no tienen ordenador en casa para contestarlo con tiempo, me comentó que cuando les dejan tareas escolares casi todo lo hacen en los cibercafés e imprimen ahí mismo. Entonces, para el periodo a distancia diseñé un cuestionario, de temas generales con la finalidad de hacer una prueba con las técnicas y con los recursos, que se pudiera contestar *online* y les envié el enlace. Sin embargo, no hubo respuesta, quedó ese breve cuestionario como archivo digital para el recuento del trabajo de campo.



Uno de mis propósitos en el periodo *online* fue registrar distintos aspectos de lo que acontecía, por ejemplo puntos de vista, acciones, vínculos, usos, representaciones y contenidos locales, en general objetos digitales, pero, para archivarlo también realicé

algunas pruebas que me facilitaran el posterior análisis. En un momento intermedio me pareció pertinente transparentar todo el proceso y subirlo en un blog, pero me detuve ante la importancia de resguardar la privacidad de las personas con quienes trabajaba, y aunque deseaba que las personas conocieran lo que iba registrando —más aún cuando nuestra relación se daba a distancia— como he señalado tampoco fueron muy cercanas a revisar y seguir blogs, por ambas situaciones lo descarté. Al final, la forma en que realicé los registros fue haciendo capturas de pantalla, descargas de fotografías y de videos, guardé direcciones e hiperenlaces, y en el caso de los perfiles de Facebook abrí carpetas de los muros según lo que iba considerando que me serviría para la investigación (al respecto cabe hacer una nota sobre mi posicionamiento ético, la cual comento en el siguiente apartado de este capítulo).

También se puede pensar en ventajas con este traslado hacia los ambientes digitales, más si considero que mi presencia física sólo fue de seis meses en la Sierra, de los cuales sólo cinco meses estuve transitando entre los tres poblados. En este sentido, una característica del campo en el ambiente digital es la flexibilidad de la temporalidad que puede dividirse en dos aspectos, por un lado, era necesario que estuviera pendiente de la red social Facebook para interactuar y participar de manera sincrónica, es decir, observar lo que mis contactos publicaban o buscar información de la Sierra y publicarla, hacer comentarios, responder a comentarios o mensajes, etcétera, eran acciones que requerían la inmediatez del momento, porque si bien podía hacer comentarios sobre publicaciones pasadas —como algunas ocasiones realizan los propios usuarios y usuarias— ya no se generaba una respuesta del ahora. Por ejemplo, en las conversaciones que se tienen día a día en donde se va obteniendo un ritmo, y cuando una persona realiza un comentario que no encaja se puede notar y las personas participantes lo notan y esquivan la interrupción, algo similar observé con lo que me refiero de la temporalidad sincrónica.

La temporalidad del campo *online* también fue asincrónica, pues los objetos digitales están disponibles y se puede regresar a ellos en cualquier momento. Para el registro etnográfico es bastante útil esta disposición porque se puede regresar a los muros, a los comentarios, a los enlaces, verificar si hay más comentarios en una publicación y observar el ritmo que ha tomado algún debate o discusión sobre algún tema. Aunque, puede ser engañosa una línea de tiempo del muro de un perfil, pues los propios algoritmos del servicio seleccionan y destacan algunas publicaciones, así que uno debe estar pendiente

de los perfiles e ir registrando las actividades. Por otro lado, los objetos digitales pueden eliminarse, restringirse, o cambiar de dirección, por ello el registro debe realizarse en el momento porque la disponibilidad asincrónica está filtrada por las personas que han dispuesto los objetos o por las modificaciones de los servicios que los alojan.

Durante el periodo *online* pude observar la movilidad de las personas porque muchos de los contactos cambiaron de residencia y de actividades. Como he mencionado antes la mayoría de los contactos tenían entre 16 a 18 años en el momento del periodo *in situ*, así que durante los meses subsecuentes se movieron hacia otros lugares para continuar sus estudios de nivel superior, y otros para trabajar. También fui presenciando cómo iban ampliando sus intereses y publicaciones que dependían de los lugares a donde habían llegado, de las personas que iban conociendo, vi cómo incrementaban sus contactos de la red social, de los momentos que regresaban a sus pueblos, entre otras situaciones. Algunos contactos pasaron por estos cambios un año después, quiero decir que por las edades de las personas todavía estuvieron en los poblados un tiempo más pero después muchas salieron de la localidad, lo que significa que si me hubiera quedado en alguno de los poblados para completar un año presencial, de cualquier forma no hubiera interactuado con las personas que cambiaron de residencia. Así, seguir en contacto digital nos mantuvo en interacción aunque las personas se movieron hacia otros lugares, y aunque yo también cambié de ubicación. Hay movilidad entre entradas y salidas de la Sierra, y cada quien continúa con sus vidas y actividades, pero, la presencia digital continúa.

Respecto a la presencia digital, en otros momentos he conocido actividades que se realizan en el conjunto de los ciclos anuales de las localidades porque me han etiquetado en fotografías; y esto de conocer otras actividades es porque seis meses presenciales físicamente en campo no es un año y por lo tanto lo que pude conocer en persona es lo que fue y no más, esa situación de continuar en contacto me mantuvo al día. También he podido conocer otras actividades y lugares que complementan mis percepciones de las personas que fui conociendo, con ello he reforzado la idea de que el espacio digital es uno complementario a todo lo demás que ocurre en los sitios físicos en donde las personas realizan sus actividades. Aunque, sólo es a partir de lo que dejan disponible en las publicaciones y mensajes directos, y no todo el conjunto de las que se realiza día a día ni todos los días, pero sirve para hacer secuencias de eventos y de personas.

El trabajo de campo *online* tiene la ventaja de dar continuidad a la interacción y a la presencia en el campo, sin embargo, también tiene una trampa. Crea la ilusión de estar allí con las personas. Quizá me sirva más un ejemplo. A principios de noviembre del 2013, Elio comentó en su muro de Facebook —para esa fecha yo había terminado el periodo *online*— que no tenía precio el haber tocado las campanadas en la conmemoración del Día de Muertos (Todos los Santos y Fieles Difuntos), que se realiza desde el 30 de octubre hasta el 2 de noviembre, es cuando las familias acuden a los panteones para dejar flores en las tumbas, y en las casas colocan un altar con alimentos y veladoras para sus familiares fallecidos. Elio había ingresado a la carrera de Derecho en Chignahuapan por lo que tenía el deseo de regresar al pueblo, y además tuvo la oportunidad de participar en la tradición del toque de campanas que se realiza en la madrugada del 2 de noviembre para recibir a los difuntos. Me había gustado mucho la expresión de sus sensaciones y le comenté que pusiera fotos sin saber si había tomado algunas imágenes. Al día siguiente publicó una foto de Huahuaxtla desde el campanario de la iglesia, se podían ver en primer plano las tumbas y subsecuentemente las casas y calles del pueblo, las lámparas encendidas del alumbrado público, se podía notar una llovizna junto con la neblina que cubría el cerro al fondo, apenas había luz previo a la salida del sol; además, me etiquetó en la imagen y decía “un amanecer en el panteón desde su campanario el día de todos santos, lloviendo”.

Mirar desde los hombros, comprender el guiño, estar allí, son frases que me venían a la mente cuando pensaba que a través de la imagen estaba transportándome hacia —y no sólo conociendo— lo que Elio sintió, que con la observación participante en un ambiente digital se podía extender hasta la posibilidad de mirar no desde el hombro sino *desde la propia mirada de las personas* con quienes se trabaja, ir un poco más allá del acompañamiento. Porque era diferente a una fotografía en algún depósito como Instagram o Flickr donde las y los usuarios abren una cuenta, crean un perfil y suben imágenes. En el caso que pongo de ejemplo, era una situación de la que pude no haberme enterado —de hecho me enteré de Elio, pero de los demás contactos no mucho más—, después, él me incluyó en la imagen como si hubiera estado en el lugar y en el momento de tomarla, y describió la situación de la imagen. Pero, después de darle unas vueltas a la idea reconocí que era una ficción lo de la cercanía a partir de la conexión, o lo de mirar desde la mirada del nativo, porque las publicaciones que hacen los perfiles son sólo una parte de las demás acciones que realizan tanto *online* como *offline*, y porque al menos que uno también haya acompañado físicamente no deja de ser un acompañamiento sesgado —sin mencionar que

estar allí también puede resultar en un acompañamiento sesgado—, es sólo una parte que puede ser interpretada en su contexto, dentro del perfil de una red social.

Aun así, entre experimentación, ventajas y desventajas, y una serie de improvisaciones, lo que he intentado en este recuento del trabajo de campo es describir algunas partes del proceso de generación de información, las que desde mi intuición considero pueden revelar más por exponer las preguntas y los problemas que surgen en el *mientras* del estar en campo. Caratini sostiene que “son muy pocos los que se han atrevido a «confesar» lo que vivieron, lo que pasó entre ellos y esos Otros sobre quienes han disertado tanto” (2013: 142-143), dice que hacerlo puede ayudar a entender y fortalecer el tipo de conocimiento que se genera desde la antropología; siguiendo su apuesta he intentado este ejercicio de exponer mis derroteros en campo.

2.3. Posicionamiento situacional ético

Frente a las recientes preocupaciones por crear “modelos morales de la antropología” (D’Andrade, 1995 citado en Jacorzynski y Sánchez, 2013: 13), por un lado desde las asociaciones de antropólogos y la academia, y por otro, en el caso de la antropología digital por el uso de información que está disponible en internet, yo me posiciono desde mi experiencia tanto como antropólogo que he realizado otras investigaciones, y también, específicamente desde el trabajo de campo para esta investigación.

Dicen Witold Jacorzynski y José Sánchez Jiménez que “cada momento histórico de la disciplina conlleva el germen de un estadio de la consciencia moral” (2013: 13), así, en los trabajos recientes que se han realizado desde la antropología hacia los ambientes digitales, hay un interés notable en torno a las cuestiones éticas sobre lo que implica trabajar con personas y con datos (digitales) que pueden ser sensibles, y que el hecho de ser “públicos” por estar en las redes sociales coloca un aspecto a ser reflexionado (Beaulieu & Estalella, 2012). Dicha tendencia tampoco es exclusiva de la antropología digital sino que es general de la antropología y de las ciencias sociales. Dos ejemplos, por mencionar algunos, pueden ilustrarlo mejor: la mesa realizada en la Universidad de Barcelona en diciembre del 2014, donde se presentaron experiencias vinculadas a la ética en la práctica antropológica; y el número 41 de la revista [Desacatos](#) (2013) dedicado a las cuestiones éticas.



Las y los investigadores están preocupados por impulsar modelos morales de la antropología, pero específicamente desde la codificación de los procedimientos, por ejemplo el “consentimiento informado”. Sin embargo, me inclino por considerar que las situaciones en campo son particulares de cada caso por lo que la manera de proceder surge en las propias situaciones dependiendo de las personas con quienes se interactúa y de lo investigado. De manera posterior, el tratamiento de la información también requiere otra revisión de los materiales que se usarán y se expondrán para respetar la privacidad y la confidencialidad. En este sentido, “la experiencia, más que las prescripciones, [sería lo que] oriente los debates éticos” (Jacorzynski y Sánchez, 2013: 13).

Mi experiencia del trabajo de campo es: realicé registros y archivos de los muros de los perfiles de Facebook de algunos de las y los jóvenes con quienes interactué en la Sierra. Como he explicado, durante las sesiones de los talleres de narrativas digitales les expliqué mi interés, y dejé que quienes aceptaran participar fueran quienes me enviaran las solicitudes de amistad/contacto. Sin embargo, reconozco que en ese momento las y los jóvenes pudieron haberme enviado la solicitud sin tener claridad de lo que yo haría aunque se los repetí una vez que les aceptaba y nos encontrábamos cara a cara.

Mi posicionamiento para salvar mi situación de *lo que se debe hacer* se encamina a definir que en el periodo *in situ* interactué con personas que podían tomar decisiones por sí mismas, esto es, no les infantilizo ni quito responsabilidades por las decisiones que tomaron, como puede ser querer que fuéramos contactos y que yo pudiera registrar objetos digitales (textos, fotografías, videos, etc.) que ellas y ellos colocaban en sus muros.

El hecho de publicar algo mientras que otras cosas no, es ya tomar una decisión. También porque al publicar textos, imágenes, o videos, pudieron colocar la privacidad con las opciones que ofrece el servicio de Facebook: “público”, “sólo amigos”, “amigos de mis amigos”, o “sólo yo”; incluso se puede regresar a las publicaciones para modificar estas opciones porque con el tiempo una persona puede cambiar de opinión respecto a qué y con quiénes compartir.

Por otra parte, del uso de registros provenientes de los muros de los perfiles de Facebook, considero que las personas son las propietarias de su información, así que decidí indicarles *qué información sí seleccioné* al momento de pasarla a la etnografía para que me dieran permiso de utilizarla. Es también una manera de hacer el resultado transparente — ya que no lo hice por medio de un blog— y se enteren del tipo de información que fui

recolectando, seguramente muchas personas no recuerdan lo que escribieron o publicaron, por lo que quizá es, sin pretenderlo, un ejercicio de memoria/recuperación.

Finalmente, si la antropología se ha caracterizado por crear un conocimiento que se genera a partir del acercamiento con las personas que están involucradas directa e indirectamente con lo que se intenta indagar, entonces el posicionamiento situacional ético que asumo también está vinculado a que los materiales que fui recolectando o registrando, deben pasar por un proceso similar de interacción con las personas, buscando el acuerdo y el diálogo.

2.4. Experimentar con hiperenlaces para presentar la investigación

Mientras organizaba la información del trabajo de campo me di cuenta que tenía dos tipos de material, por un lado, los que yo fui produciendo a manera de notas y diario de campo, fotografías, capturas de pantalla, y descargas; y por otra parte, contaba con material que si bien provenía del mismo campo, éste no lo había generado yo sino que correspondía a productos realizados por las personas que habitan en la Sierra desde sus propios intereses y fines, así como otros objetos disponibles en internet. Me refiero a videos, blogs, páginas web, perfiles en redes sociales o canales de video, por mencionar algunos, que por sus características los considero en general como objetos digitales, aunque cada uno tiene elementos específicos que los conforman.

La utilización de ambos tipos de materiales pasó por el filtro de mis capacidades para organizar y clasificar, además de mi mediación y mis experiencias —retomando el epígrafe de este capítulo—, y con ambos tipos realicé los guiones para la escritura de esta etnografía. Sin embargo, frente a la hoja/pantalla me di cuenta que podía exponer en el propio texto los objetos digitales que ya estaban virtualmente en la web, simplemente los vincularía en las descripciones correspondientes para que extendieran la etnografía.

Además, al realizar una investigación que aborda relaciones vinculadas con internet, también me preguntaba por formatos desde los cuales pudiera integrar lo que se encuentra y ocurre precisamente en internet, pero, desde el texto porque los materiales propios no me daban para realizar una etnografía digital aunque lo he intentado con los recursos disponibles.

Mi propósito al realizar este ejercicio evita pasar como una innovación en medio de las tendencias que empujan los desarrollos tecnológicos, es más bien una aplicación de las tecnologías al texto etnográfico (un formato lineal). De hecho, porque he visto y utilizado códigos QR con anterioridad es que vi la posibilidad de aprovecharlos. Sólo para posicionarme desde este ejercicio, a continuación expongo algunas puntualizaciones.

Primero, debo mencionar las definiciones de hiperenlace y de código QR para tener el marco técnico, lo haré a grandes rasgos porque los aspectos técnicos de la informática me superan. Dar clic en hiperenlaces o insertarlos es una actividad bastante cotidiana, asumo que quienes leen esta investigación han hecho clic en algún hiperenlace, ya sea porque los hemos insertado dentro de un texto propio o porque al leer un blog o un medio de comunicación digital se ha pulsado un enlace. Un ejemplo básico es cuando tecleamos una palabra en una página de búsqueda y nos aparecen los resultados, el listado de las opciones son hiperenlaces.

El hiperenlace es la base para los códigos QR. Básicamente es una referencia cruzada, electrónica, hacia información adicional o complementaria, en términos informáticos se conforma por un ancla origen y por un ancla destino, y se acciona al pulsar el ancla origen que nos lleva hacia el ancla destino. Los códigos QR (*Quick Response*) son la forma gráfica y codificada de información alfanumérica o binaria (como lo pueden ser los códigos de barras), para accionar el enlace es necesario un lector²⁶ que descodifique el cuadro gráfico y nos lleve al ancla destino. Así, el uso que les doy a ambos recursos en este trabajo es para enlazar direcciones URL,²⁷ es decir, a sitios web, blogs, videos, o a determinadas posiciones de páginas web.



El proceso de generación fue sencillo. En una página para generar códigos inserté las direcciones URL de los objetos digitales que seleccioné, se generó el código gráfico, comprobé que funcionaran, y los inserté en el texto de acuerdo a mis intenciones de extender la información.

Una vez que he expuesto el breve marco técnico, puedo continuar con los comentarios que se relacionan con la etnografía. Mi manera de inscribirme a las

²⁶ Un móvil o tableta, u otro dispositivo, con cámara para que sirva de escáner, y con un software instalado en formato *app* (aplicación) que es el lector o descodificador.

²⁷ *Uniform Resource Locator*, en castellano Localizador de recursos uniforme. Es la dirección única a cada uno de los recursos, materiales, objetos, etcétera, disponibles en internet, en palabras técnicas es una cadena de caracteres que designan una dirección única.

exploraciones por ir más allá de —parafraseando señalamientos de *Writing Culture*— las convenciones de un género particular de escritura y textualidad.

2.4.1. Apuntes para una etnografía extendida

Esta tesis es un conjunto de varios elementos como se puede observar en los fragmentos etnográficos, en donde coloco descripciones de lugares y situaciones, además de segmentos de pláticas con personas con quienes trabajé (voces de las personas), citas a investigaciones que se han realizado en la zona (voces de investigadores/as), y pedazos del diario de campo (voz del etnógrafo). En su combinación generan una narración, quizá polifónica como ha sido mi intención.

En su conjunto, como un todo está limitada al texto y a lo que he podido incluir. Sin embargo, está incompleta porque hay más información de la que puede asirse. Asumir esta parcialidad me ha permitido elaborar la etnografía sin pretensiones de abarcar más de lo que es el tema de la investigación y más de lo que yo puedo realizar.²⁸ Me ha llevado a la necesidad de buscar opciones para complementar lo que sí está incluido. Es decir, cómo presentar la etnografía, que es al mismo tiempo preguntar por cómo expresar las realidades que observamos y los procesos cambiantes en los que se relacionan las personas con quienes interactuamos. Una vía que encontré es extender la etnografía.

Las limitaciones del texto etnográfico (el producto final) han sido reflexionadas por otras y otros antropólogos quienes han generado alternativas. Un ejemplo es Jean Rouch, quien intentó la vía del “cine directo” y la “ficción etnográfica” que implicaba una manera de abordar la realidad y de exponerla. En la vía de la producción audiovisual como una manera de representar las etnografías, están las propuestas que conforman el campo de la antropología visual, que también intentan superar las convenciones de la textualidad para exponer realidades (Grimshaw & Ravetz, 2005).

En la actualidad, los recursos digitales también pueden incluirse en las representaciones contemporáneas, ya sea dentro del proceso de investigación, en la elaboración de las propias etnografías, y en las maneras que pueden ser presentadas y compartidas. Un ejemplo de estas incursiones es el trabajo de Tricia Wang (2012), donde

²⁸ George Marcus señala que una marca de las etnografías previas al “experimental moment” de la década de 1980, es precisamente “the writing of ethnographies as if the author is telling less than he or she could—in short, all performative elements demonstrating ethnographic authority—” (citado en Rees, 2008: 7).

utilizó un Smartphone y el servicio de Instagram para hacer “live fieldnotes” que le sirvieron posteriormente al reflexionar sobre su trayectoria en campo y su investigación:



I sent updates everyday from the field. You can see the compilation on Instagram, flickr, facebook, tumblr, and foursquare. I made my research transparent and accessible with daily fieldnotes. Anyone who wanted to follow along in my adventure could see what i was observing [...]

Putting on the constraints of live field-noting forces me to be attentive to details and to capture interaction in new ways. Since live fieldnoting on Instagram is at heart a very visual process, it helps me see my fieldwork more visually. I approach my fieldsite with the eyes of a journalism or crime scene photographer who is trying to capture as much visual detail as possible to tell the story. After training myself to live fieldnote on Instagram, I find myself being able to hone in on an interaction with greater acuity and capture it with greater ease (Wang, 2012).

Me inscribo en esta línea de ampliar las expresiones etnográficas, donde lo digital puede generar otras textualidades, aunque mi caso —por ahora— de extender la etnografía es más sencillo. Mi ejercicio es vincular los objetos digitales que están en internet en el cuerpo de este texto, y lo hago jugando con dos dimensiones, por un lado el texto lineal, y por otro, los enlaces que al escanearlos con un dispositivo aparecen en esa pantalla, y en este sentido nos salimos de la etnografía, o mejor dicho, la extendemos hacia otros vínculos.

Esos vínculos se dirigen hacia lo que llamo objetos digitales. Es decir, lo digital genera una materialidad, desde objetos de lo digital hasta objetos digitales.²⁹ Los primeros son los objetos tecnológicos que se han venido desarrollando con procesos informáticos de dígitos (0 – 1) y que a su vez permiten la interacción con lo digital, por ejemplo una tableta. Los segundos, son los objetos configurados por bits y generados con tecnologías de lo digital, por ejemplo un video capturado desde una tableta o un Smartphone, como

²⁹ Miller and Horst (2012) indican que la sociabilidad sucede dentro de un mundo material y que lo digital también tiene una materialidad, que se compone de: “First, there is the materiality of digital infrastructure and technology. Second, there is the materiality of digital content, and, third, there is the materiality of digital context” (2012: 25). En un sentido similar, Sarah Pink señala que las imágenes y artefactos visuales tienen un contexto de producción, otro de circulación y un tercero de consumo, que por sí mismas tienen contenido y estética, y además una materialidad aunque a veces sea intangible (2001). Si bien retomo las sugerencias de la materialidad de lo digital, para este trabajo prefiero reducir a dos los tipos de objetos, los que permiten físicamente lo digital y los constituidos digitalmente. Los hiperenlaces que incorporo en algunos párrafos y que amplían la información presentada son, en este sentido, objetos digitales.

también sería una fotografía digital de una fotografía impresa, porque su procesamiento tiene la potencialidad de moverse entre tecnologías de lo digital.

En el ejercicio de una etnografía extendida es el etnógrafo quien coloca los hiperenlaces, los selecciona y los inserta. Se realiza de la misma manera como se selecciona y combina la información de campo, es decir, tienen una intencionalidad dentro del conjunto, aunque en este caso, los hiperenlaces sin ser partes de las descripciones sí las expanden.

La etnografía extendida también es una posibilidad de combinar diferentes objetos digitales que tienen características distintas como puede ser una página web, un vídeo documental, una fotografía, un blog. Quizá más allá de las características no existiría relación entre ellos si no es por la interconexión que se produce en esta etnografía. Aunque, de alguna manera todo está entrelazado: “Although this one digital genre connects various worlds, types of people, and activities. One cannot always entertain all these dimensions at once” (Coleman, 2010: 498).

Sin embargo, los hiperenlaces insertados no interfieren en el texto, es decir, están ahí para ampliar la información pero no es indispensable conocer lo que está encubierto en los códigos QR. De esta manera, quien lleva la lectura es quien decide si coloca una pantalla frente al código QR —como si fuera una caja de sorpresas— y va hacia el enlace —algo similar a lo que ocurre con la Web, en donde cada persona va haciendo sus rutas.

En este sentido, aprovecho una de las características del hipertexto, la de contener más cantidad de información en menos espacio. La etnografía termina siendo, de alguna manera, más que el texto que la contiene.

Como he mencionado al inicio de este apartado, he intentado que esta etnografía sea polifónica, y considero que la posibilidad de ver/navegar por material que las personas o instituciones han producido para sí mismas se suma a esta intención. Se genera una polifonía distinta, que no es ni siquiera que inserte citas de las personas con quienes trabajé, sino que son directamente los objetos digitales que circulan entre las personas con quienes trabajé.

Este ejercicio también es una manera de compartir mi experiencia como etnógrafo, pues además de haberme desplazado hacia el campo —la Sierra Norte de Puebla—, realicé incursiones en internet buscando información relacionada con lo que iba encontrando, tanto en el periodo co-presencial —*offline*— como en el periodo *online*. Así, lo que señalo

como compartir la experiencia, es la sensación de desplazarse del tiempo-espacio presencial hacia la espacialidad digital, que es una sensación recurrente en las actividades diarias, pero, novedosa para mí mientras realicé el trabajo de campo porque era consciente de ello. Comparto el desplazamiento desde la lectura de los fragmentos etnográficos hacia lo digital.

Un aspecto más es que las expresiones etnográficas pueden superar el texto lineal aprovechando las tecnologías disponibles, y esta disponibilidad genera tendencias de explorar formas de presentar y compartir resultados o productos de las investigaciones, así, enmarco mi propuesta dentro de la búsqueda de formatos para exponer los resultados.

Por otro lado, consideré ventajas y desventajas del uso de los hiperenlaces bajo la forma de códigos QR. El hiperenlace puede colocarse de otras maneras diferentes al código QR, sin embargo el uso de estos códigos traen algunas ventajas. De manera previa consideré colocar enlaces con la dirección completa (por ejemplo <https://es.wikipedia.org/wiki/Hiperenlace>), o bien generar el hiperenlace desde una palabra o frase, tal como lo realizan la mayoría de los medios de comunicación digital (por ejemplo [hipermedia](#)). En este último caso, el enlace podía ser dirigido también hacia otra parte de este mismo texto, o cuando se trabaja con archivos hacia otros documentos dentro de esos archivos.

En su momento consideré que la desventaja con este tipo de hiperenlaces frente al ejercicio de etnografía que pretendía era que la lectura debía realizarse con el archivo digital, con éste texto en pantalla para dar clic en el hiperenlace y abrir el ancla destino. Esta actividad implicaba que apareciera otra ventana, la cual se abriría automáticamente, quitando de la vista este texto para poder visualizar la ventana emergente. Por decirlo de otra manera, se interrumpiría el ritmo de la lectura.

Buscando opciones, pero teniendo en mente la posibilidad de los hiperenlaces, consideré que los códigos QR permitían mantener el ritmo de la lectura mientras se abren los enlaces con otros dispositivos/pantallas. Permiten la inmediatez de los materiales complementarios. Es cierto que también interrumpen la lectura porque es necesario enfocar lo que aparece en el otro dispositivo/pantalla, pero no es una interrupción en el sentido de dejar de hacer una actividad para realizar otra, sino es una actividad bidimensional, por un lado la etnografía y por otro los objetos digitales. Además, con esta inserción, la lectura puede realizarse en papel o frente a la pantalla, es decir, no se condiciona la posibilidad de

abrir los enlaces desde el documento digital, sino que se amplía la utilidad de los hiperenlaces.

Las desventajas de los códigos QR son más bien técnicas. Primero, es necesario un dispositivo que sirva de lector (teléfono móvil, tableta), éste dispositivo requiere una cámara que funcione como escáner. Segundo, es necesario tener el software lector/descodificador, es una *App* que puede descargarse de manera gratuita, pero eso implica descargar precisamente la aplicación desde alguna conexión a internet. Tercero, para que el lector siga el hiperenlace es necesario disponer de una señal wifi.

Bajo estas puntualizaciones el ejercicio que realizo es simplemente un uso de los recursos digitales disponibles, que pretende expandir las expresiones etnográficas, al menos encuadrarlas dentro de una narrativa amplia como lo es esta investigación.

— — —

Para cerrar, quiero reiterar que la intención de este capítulo metodológico es hacer un ejercicio de reflexión sobre la práctica antropológica, específicamente mi práctica, pues tal como dice Caratini (2013: 13) es la única accesible para cada quien. Si bien la metodología es cómo abordar lo que nos interesa y lo que investigamos, ésta es atravesada por las experiencias personales, por lo tanto, considero que el relato de las relaciones y situaciones sociales puede alimentarse también de los derroteros por los que pasamos desde el inicio hasta el momento de comenzar a escribir y elaborar las etnografías.

Capítulo 3. Marco conceptual

Cuando Ryszard Kapuściński salió como corresponsal hacia su primer viaje fuera de su país, su redactora jefe le obsequió el libro *Historia* de Heródoto, y relata que fue el libro que le acompañó a ese primer viaje y a otros más que le siguieron. No era, pues, un libro de teoría en el sentido de ofrecer categorías y explicaciones, sino que le acompañó durante sus incursiones hacia los “otros”, en aquello que Kapuściński señala como “cruzar la frontera”. En *Viajes con Heródoto* (2009), Kapuściński nos transporta a otros sitios y nos brinda descripciones de los sitios que fue visitando mientras fue cruzando las fronteras que se le presentaron; dice que cruzar la frontera es, a veces, una mirada que ya está cargada de sentido y, otras veces, observar lo que sucede tal como sucede lo acontecido cuando el lenguaje se lo permite; pero, que no hay ingenuidad como para señalar que hay miradas neutrales.

Así como Kapuściński, yo también me he acompañado de algunos libros e ideas para este encuentro con el “otro”. Aunque intento que no sean las teorías las que retuercen los hechos que observé, tampoco puedo decir que fui inmune durante el día a día en la Sierra. Este capítulo sirve así de marco conceptual amplio que me permite cerrar la primera parte de la tesis que corresponde a los encuadres desde donde situé la observación (capítulo 1), la interacción (capítulo 2) y la reflexión (capítulo 3).

El marco conceptual lo dividido en dos partes, la primera es un estado de la cuestión relacionado a tres ámbitos de estudio que son pueblos indígenas, internet, y pueblos indígenas e internet, es un apartado presentado desde mi revisión dentro de todo el bagaje que se puede encontrar —es por ello, un estado de la cuestión sesgado y mediado por mis intereses y perspectiva. La segunda parte es la propuesta de vincular dos ideas que complementan y que enmarcan esta investigación: “la indigenización de la modernidad” de Marshall Sahlins (1993; 1995; 1999 y 2000) y “la localización de internet” de John Postill (2011); desde esta combinación intento conformar la noción de *la indigenización de internet*, uno de los ámbitos desde el cual pueden pensarse los procesos contemporáneos de los pueblos indígenas, específicamente de la Sierra Norte de Puebla.

Por otro lado, la serie de conceptos vinculados hacia las conexiones digitales se encuentran dentro de los capítulos siguientes cuando describo las interacciones y relaciones concretas, pero retomo constantemente lo desplegado en este marco conceptual porque, vuelvo a señalar, son los encuadres amplios.

3.1. Estado de la cuestión

Este apartado gira en torno a tres ámbitos: primero las discusiones entre las formas de entender a los pueblos indígenas y su participación en los procesos sociales contemporáneos; segundo, las propuestas que han realizado distintas investigaciones para pensar internet y las implicaciones sociales que genera esta red sociotécnica; y finalmente, un panorama de los acercamientos a estos dos temas en situaciones concretas en poblados indígenas.

3.1.1. Pueblos indígenas

Para hablar de pueblos indígenas recurro a tres textos, no son los más difundidos ni los más representativos, sino que son contemporáneos y corresponden a la perspectiva que quiero dar en esta investigación. El primero es “Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México” de José Luís Escalona (2005) que habla del contexto mexicano y la vinculación de la etnicidad con el Estado; el segundo es “*Pulpfictions* del indigenismo” de Alcida Rita Ramos (2004), que retoma el caso de Brasil para reflexionar en torno a las representaciones étnicas, y el tercero es la introducción de Marisol de la Cadena and Orin Starn en *Indigenous Experience Today* (2007b) donde exponen una serie de ideas para pensar las experiencias indígenas actuales.

Para Escalona (2005) lo étnico es una conformación histórica entre distintas fuerzas actuantes que influyen en grupos e identidades, dichas fuerzas van desde las políticas nacionales hasta las respuestas locales que surgen en momentos concretos, pero, en el marco de confrontaciones políticas específicas. A la par, la etnicidad es vista como representación —conformada históricamente— que crea e imagina, forma vínculos y discursos sobre la autenticidad y la diferencia; esto a su vez implica que las representaciones surgen de contextos desde los cuales adquieren sentido y a su vez se

refractan de manera múltiple y desigual porque dichos sentidos se comparten desde distintas posiciones en las que se encuentran las personas y otros actores sociales.

Escalona sugiere que en las confrontaciones actuales dentro de los municipios con población mayoritariamente indígena se puede identificar el surgimiento de grupos que enarbolan discursos sobre la identidad étnica, los cuales se colocan frente al Estado discutiendo las representaciones que éste había desplegado anteriormente para organizar grupalidades e identidades bajo el cobijo del aparato gubernamental —por ejemplo el Indigenismo. Sin embargo, el Estado en lugar de retirarse por ver afectada su capacidad de integración y orientación, más bien se ha transformado al incorporar las demandas de los pueblos indígenas. Bajo este encuadre, menciona que “la construcción de lo étnico aparece actualmente como un proceso fragmentado, lo cual corresponde al contexto de negociación y lucha en el que se está produciendo” (Escalona, 2005: 82), tanto en los ámbitos locales entre las mismas personas indígenas como en aquellos donde intervienen agentes que corresponden a marcos más amplios y con distintos intereses. En dicha fragmentación, la multiplicidad de actores y de visiones —que también construyen representaciones de lo étnico— intensifica la idea de que hay más flexibilidad que aspectos estáticos en las representaciones, así como en la distinción entre indígena y no indígena.

En otro contexto pero de manera coincidente, Alcida Rita Ramos (2004) señala que las nociones en torno a lo indígena se han volcado en distintas representaciones construidas por diferentes actores sociales que corresponden a los momentos históricos y las tensiones políticas. Pone como ejemplo hipotético: “uno puede observar este proceso cuando una minoría no reconocida como tal, luchando para afirmar sus diferencias culturales, golpea la muralla de la indiferencia nacional. Hay un momento en el que esa minoría tendrá que crear artificialmente un desplazamiento y una distinción para ser notada” (2004: 378), en consecuencia emergen tradiciones y costumbres, adaptadas o reinterpretadas, que buscan el reconocimiento político basado en la distinción étnica.

Ramos (2004) indica que esa construcción o reconstrucción de lo étnico por los propios grupos indígenas es una práctica relacional y política, que buscan posicionar su autenticidad frente a los actores que interpelan y posicionarse para negociar sus demandas económicas, políticas, sociales o culturales. Pero remarca que dentro de los pueblos indígenas hay distintos matices que echan mano de lo étnico. La antropóloga señala dos posturas, quienes utilizan las representaciones de lo indígena de manera estratégica con

finés políticos, y quienes critican las políticas del Estado que los mantienen en reservas — en el caso del Amazonas—; así, la crítica de Ramos es hacia aquellos puntos esencialistas que intentan mantener representaciones estáticas de los indígenas, ya sea porque algunas ocasiones le conviene al Estado o porque en otras le conviene a los pueblos indígenas, pero continuar pensando lo étnico en términos esencialistas termina por generar invenciones.

También menciona que para el caso de Brasil la noción de indio se encuentra enraizada en la conformación de la nación —la triada indios, negros, y blancos—, por lo que “quizá la novedad del indigenismo contemporáneo sea el rol activo que los indios tienen en la construcción de este imaginario nacional” (2004: 385-386). Dentro de las poblaciones indígenas puede haber personas que estén cercanas o lejanas a las demandas colectivas, o a las interacciones con las agencias gubernamentales que despliegan políticas indigenistas, sin embargo, por compartir esas narrativas/ficciones que hablan de ellos y ellas, también pueden posicionarse de manera cercana o distante a esos debates.

Por otra parte, Marisol de la Cadena and Orin Starn (2007b) comentan que las experiencias indígenas contemporáneas deben pensarse a partir de reconocer que nos encontramos en un mundo contrastante, y en específico señalan experiencias como las diásporas, la circulación global de discursos y políticas de indigeneidad (*indigeneity*). La indigeneidad la definen como una densa red de símbolos, fantasías y significados (2007b: 2) que tienen como eje lo indígena. La intención de estos autores es señalar que la población indígena, y por ello también su identidad, circulan entre formas de ser categorizadas y al mismo tiempo las que ellas y ellos mismos buscan para definirse, a veces coincidiendo y otras veces en confrontación.

De la Cadena and Starn se preguntan cómo reconceptualizar lo indígena y señalan que se debe reconocer que surge de relaciones de poder y organización de las diferentes posiciones sociales, “recognize that indigeneity emerges only within larger social fields of difference and sameness”. Y, al referirse a las prácticas culturales, instituciones y políticas, consideran que “[they] *become indigenous* in articulation with what is not considered indigenous within the particular social formation where they exist” (2007b: 4). En otras palabras, la reconceptualización viene de reconocer las relaciones y prácticas sociales que implican lo indígena como procesos históricos, relacionales y políticos.

Coincidiendo con Ramos (2004) y Escalona (2005), también creen que un punto que suele ser puesto en discusión de manera no tan obvia es el sentido de autenticidad o

pureza, por ello al apostarle a un concepto que permita abarcar las contradicciones y las coincidencias, dicen que el término de indigeneidad debe ser un concepto mixto, ecléctico y dinámico; además, que la conformación de la indigeneidad envuelve a indígenas y no indígenas (de la Cadena & Starn, 2007b: 3).

En las negociaciones e intercambios que se producen entre la combinación de actores sociales —indígenas e indígenas, indígenas y no indígenas, no indígenas y no indígenas— que intentan proyectar sus representaciones de indigeneidad, de la Cadena and Starn ubican dos aspectos extremos que tienen en el centro de su tensión a la autenticidad. Por un lado las *performances* que buscan ajustarse a las reproducciones auténticas de tradiciones y costumbres, y por otro lado, las críticas a quienes no se ajustan a las representaciones e imaginarios sobre pueblos indígenas tradicionales. Citan el concepto “The Hyperreal Indian” de Alcida Rita Ramos (1992), para ajustarlo a las *performances* que actores sociales realizan resaltando las características indígenas, representaciones al final de cuentas; y en cambio, quienes no concuerdan con esas representaciones son señalados como asimilados, porque no cumplen con las expectativas —estas últimas también construidas desde distintos ángulos— (2007b: 9).

Indican que lo indígena en los momentos actuales “is a process; a series of encounters; a structure of power; a set of relationship; a matter of becoming, in short, as opposed to a fixed state of being”, pero, al igual que Ramos (2004), concluyen que lo que cambia es que sectores de los pueblos indígenas tienen una participación mucho más activa e influyente, con la salvedad de que, como proceso, es fragmentado y por ello se pueden encontrar grupos del lado dominante o hegemónico y otros más inclinados a los intereses de la colectividad con la que se identifican o a la que pertenecen (de la Cadena & Starn, 2007b: 11).

“Devenir indígena es siempre sólo una posibilidad negociada dentro de campos políticos de cultura e historia” [traducción propia] (de la Cadena & Starn, 2007b: 13). Cada comunidad indígena va modificando los sentidos de la identidad étnica según sus particularidades espaciales e históricas; el caso de la juventud indígena es precisamente un parteaguas en los temas de interés “tradicionales” de tierra y derechos culturales frente a la cultura global de los jóvenes, que llega a sitios como la Sierra Norte de Puebla por los medios de comunicación y el acceso a internet. Con esto no quiero insinuar que

“parteaguas” sea igual a desatender demandas y reivindicaciones, sino que se replantean con otros intereses, otros actores, otras situaciones, otras negociaciones y sentidos.

El poeta totonaco Manuel Espinosa Sainos, originario de Ixtepec, en su escrito “Hay que vivir en totonaco” describe, al mismo tiempo que se posiciona, una manera de asumirse como *tutunakú* en la que engloba situaciones cotidianas y significativas que le dan particularidades. Confirma que *devenir* es una negociación situacional actual, pero además agrega que hay sentidos de *ser* —vivir— adquiridos en comunidad vinculados a los entornos, que son al mismo tiempo atribuciones de procesos históricos expresados en ideas, significados, interacciones, símbolos, que en conjunto le hacen totonaco:

Hay que vivir en Totonaco (fragmento [las cursivas son del original])

Brotado desde el fondo de la Madre Tierra, soy una pequeña semilla del pueblo de los tres corazones, un *tutunakú* que ha venido con mil pájaros entre sus ramos para hablar de su ombligo, de los viejos árboles, del miedo a los eclipses, de la costumbre de volar.

Desde muy pequeño disfruté de la tradición oral que me heredaron mis padres y supe de la iguana que anuncia la llegada del sol del otro día, de esa iguana que quema las yerbas secas en la espalda del comal.

Mi infancia estuvo llena de imágenes poéticas: una larga hilera de mujeres con flores entre las manos; un niño haciendo un camino de flores para la llegada de los muertos; los voladores, como pájaros, haciendo fiesta en el árbol plantado frente a la iglesia; un grupo de hombres acomodando las heliconias en el altar, y un árbol que conserva los cordones umbilicales de los recién nacidos en medio de un campo vestido de flores amarillas.

Y a esa edad supe del nacimiento del sol y la luna; del búho que pulula para anunciar la mala suerte; de la manera en que se le debe contestar para evitar las desgracias, y de que, a diferencia de otros niños, mi ombligo fue enterrado cuando nací para que tuviera miedo a las alturas y no me expusiera al peligro. Crecí creyendo en *Pa'pa* luna, el dios que, a diferencia de otras culturas, para nosotros es hombre, por lo que he decidido nombrarlo *Luno* dentro de mis textos, el que nos da la vida, el que hace madurar las cosas, el que nos cuida desde que somos fetos.

Si bien el presente libro contiene poemas con mucha carga erótica, son los versos que hablan de *pa'pa Luno* los que sustentan de manera metafórica la voz de mis ancestros, así como *Kiwikgoló*, el dueño de los montes y los cerros.

El término significa viejo árbol, *kiwi* es árbol y *kgoló* viejo, por lo que también se le puede conocer como el Viejo árbol o el Dios del monte. *Kiwikgoló* se encarga de proteger los cerros para que los hombres no jueguen con lo que hay ahí, para que no talen los árboles y maten animales sin control. Sabe que la gente debe cortar sólo los árboles necesarios, de lo contrario se enfurece y puede castigar. Esto intento plasmar en mis poemas.

Por otro lado, es preciso destacar que en nuestros pueblos las historias de los amantes se tejen en las veredas, en las barrancas, en los cafetales, en los plataneros y hasta en los panteones. Por eso, estoy convencido de que hasta los muertos hablan de amor. [...]

Nuestro idioma ha sufrido mucho, porque ha sido discriminado y desplazado por el español y hasta por el inglés, en las escuelas no se fomenta su uso y los jóvenes van perdiendo poco a poco esta riqueza que los abuelos nos han heredado.

Sin embargo, tengo la esperanza de que nuestras lenguas madres se revitalicen cada vez más y alcen su voz para ocupar el lugar que les corresponde en este país.

Considero urgente registrar de manera escrita los conocimientos de nuestros ancestros, legado de incalculable riqueza. [...]

Ser indígena es una forma de vida. Nacimos, crecimos y hemos de morir en totonaco. Con nuestra manera de ver el mundo, podemos contribuir en el fortalecimiento de un país más plural, más diverso.

Hay que caminar, hay que soñar, hay que reír, hay que vivir en totonaco, porque esa lengua es la madre que nos vio nacer.

Manuel Espinosa Sainos (2012: 13-15).

Esta revisión de la etnicidad desde los pueblos indígenas que se vincula con la indigeneidad, me sirve para contrastar lo que ocurre en situaciones concretas con las personas con quienes trabajé. Es decir, retomo los señalamientos de considerar la indigeneidad como una representación confluida en la que participan indígenas y no indígenas, conformada históricamente, que tiene como base la diferenciación étnica entre adaptaciones y reformulaciones de tradiciones, así como una conciliación de la autenticidad.

En este sentido, retomo el texto de un poeta tutunakú, Manuel Espinosa, porque además de estos elementos que nos permiten observar y reflexionar por medio de categorías de la etnicidad, Manuel señala que se vive en totonaco, lo que le acerca más a la

propuesta de Bruno Latour (2013) respecto a los modos de existir que a la indigeneidad, aunque ambas ideas no están confrontadas sino que se complementan. Precisamente las personas de los pueblos de la Sierra en donde he estado me han dicho que yo podría aprender la lengua, vivir muchos años en sus poblados, conocer muchas historias locales, pero hasta que yo no me disponga a vivir a la manera de ellas y ellos entonces sólo soy un visitante interesado en lo que ocurre en sus poblados; esta posición tiene eco en lo que menciona Tesiu Rosas (2008) cuando habla de “merecer la comunidad”.

3.1.2. Internet

Siguiendo a Edgar Gómez Cruz (2007), en esta investigación considero Internet como una red sociotécnica, pues se constituye por aspectos técnicos y sociales. Las partes técnicas son las que posibilitan a Internet como una red de computadoras por medio de un protocolo de comunicación TCP/IP (Fusch, 2008) que fue desarrollado por ARPANET en 1983 (Dutton, 1999: 89). Actualmente también se incluyen toda la serie de dispositivos electrónicos que permiten la movilidad y conexión (como telefonía móvil, wi-fi, tabletas, lectores, etc.). Las partes sociales tienen mayores aristas.

Dos autores nos muestran la clasificación de los momentos que han tenido los acercamientos hacia internet: por un lado Gómez Cruz (2007), que señala tres eras en los estudios de internet, y por otra parte David Bell (2007), que habla de tres estados de la discusión en torno a la cibercultura. Ambos se complementan y permiten obtener un panorama general antes de señalar los acercamientos desde la antropología.

Gómez Cruz apunta a grandes rasgos que los estudios de internet han tenido tres eras: la primera durante la década de 1990 cuando la Red fue utilizada en la universidad y su posterior apertura mundial, y los estudios contagiados por la euforia consideraban benéficas las posibilidades que se vislumbraban, dice Gómez Cruz que a estos estudios pioneros les bastaba internet por sí mismo sin considerar los aspectos externos (2007: 15). La segunda era se enfocó en la documentación de los usuarios y los usos, y se generaron variables sociodemográficas (2007: 15). Y la tercera era se caracteriza por los estudios críticos de la cibercultura, porque se revisaron teorías y conceptos, y los estudios se enfocaron en la persona (2007:16).

Por su parte, Bell señala que el primer estado de los estudios de la cibercultura se centró en el ciberespacio —y en su novedad—, en las dimensiones que proporcionaba la arquitectura de una realidad virtual, utilizando metáforas de edificios y calles para trasladarse, por medio de paisajes (Benedikt citado en Bell, 2007: 25). El segundo estado se caracteriza por observar los usos virtuales separándolos de los presenciales, se consideró que el ciberespacio era una oportunidad para reconstruir identidades y comunidades, posibilitadas por el ambiente virtual donde nuevos símbolos y significados pueden emerger (Bell, 2007: 36). El tercer estado se enfoca en los usuarios, en conocer lo que las personas hacen en y a través del ordenador, se critica la noción de un usuario pasivo que utiliza software o que simplemente consume lo que va encontrando en el ciberespacio, se piensa a los usuarios de manera más activa, y se considera la interacción de los mundos *offline* y *online* (Bell, 2007: 39).

En las clasificaciones que presentan Gómez Cruz (2007) y Bell (2007) se puede observar que ambos indican como primer momento la conceptualización del ciberespacio y cómo las personas transitarían hacia el mundo virtual, hacia una realidad alterna. En el segundo momento los estudios colocan la mira en los usuarios y los usos, además de afincar la noción de que el ambiente virtual permite la modificación o generación de valores y significados en las relaciones *online* que terminan por incidir en la vida real, también se consolida la idea de que las tecnologías de información y comunicación son el paradigma de modernidad y desarrollo, en otras palabras, la brecha digital tomó forma y sentido. Desde otra perspectiva, Christian Fuchs (2008) denomina estos momentos como dinámicas sociales de internet y señala que la Web 1.0 puede pensarse como una herramienta para el pensamiento, y la Web 2.0 como un medio para la comunicación (2008: 127). El tercer momento está caracterizado por aproximaciones hacia las personas y lo que éstas realizan tanto *online* como *offline*. Esta última etapa quizá la defina mejor John Postill (2011), al señalar que mientras internet se hace más global y llega a más rincones, al mismo tiempo se hace más localizado y diferenciado —esta concepción es la que suscribo.

Un punto de referencia de los estudios sociales sobre internet es definir el ciberespacio, aquello que les da recursos ideacionales y materiales para reflexionar las situaciones modernas vinculadas a las tecnologías de información y comunicación (TIC). Las concepciones en torno al ciberespacio pueden dividirse en dos según el tipo de relación en los procesos computacionales.

La primera emana de hacer trabajar a las computadoras por medio de comandos de programación, en este sentido se puede relacionar con la postura del primer momento de los estudios de internet respecto a la arquitectura y construcción de paisajes virtuales. El antecedente que se tiene del prefijo ciber es que fue utilizado por el matemático Norbert Wiener a finales de la década de 1940 para describir los procesos de las ciencias que se ocupan de la comunicación y control de los sistemas artificiales y orgánicos (Budka, 2011: 1). Posteriormente fue retomado por John Perry Barlow en su escrito de la independencia del ciberespacio: “Cyberspace consists of transactions, relationships, and thought itself, arrayed like a standing wave in the web of our communications. Ours is a world that is both everywhere and nowhere, but it is not where bodies live” (1996: 6° párrafo).



La segunda concepción del ciberespacio proviene de una revisión del mismo, pero también de un cambio en la relación con los ordenadores, esto es, la misma dinámica de la innovación tecnológica propició la simulación. Sherry Turkle (1997) indica que el ciberespacio es una oportunidad para re-construir —pensar y hacer— identidades y comunidades virtuales, o sea, una cultura de la simulación; pero Bell (2007) complementa señalando que las personas aprendieron a utilizar los ordenadores por medio de interfaces —software y dispositivos— sin necesitar de la programación, lo que considera que también es una simulación. En este contexto, el ciberespacio, que modificó las nociones de tiempo y espacio (Castells, 1999), fue concebido como una negociación de tres dimensiones, la material, la simbólica y la experiencia, entonces es una representación, una metáfora (Bell, 2007; Gómez Cruz, 2007 y Flichy, 2003), “this metaphor for an imaginary space that exists in, on and between `computational devices’” (Bell, 2007: 1).

Welcome to Cyberia de Arturo Escobar, publicado en 1994, fue el primer acercamiento para definir los ámbitos de investigación con relación a lo ciber desde la antropología. El punto de partida de Escobar es que las tecnologías son invenciones culturales porque contribuyen a conformar un mundo nuevo (2005: 15); este emergente orden cultural sería la cibercultura. De la cibercultura dice: “refiere específicamente a nuevas tecnologías en dos áreas: (a) inteligencia artificial, particularmente tecnologías de computación e información; y (b) la biotecnología” (2005: 18). El estudio de la cibercultura lo relacionó con las construcciones y reconstrucciones culturales en las que surgen las tecnologías y al mismo tiempo en las que éstas ayudan a conformar (Escobar,

2005: 15). Esta formulación de cibercultura que realizó Escobar, teniendo como marco la primera noción de ciberespacio enunciada arriba, estuvo acompañada de un proyecto antropológico, la etnografía tradicional que permitiera la descripción, y de una propuesta de agenda de los posibles ámbitos etnográficos: 1) la producción y uso de nuevas tecnologías; 2) la aparición de comunidades mediadas por computador; 3) estudios de cultura popular de la ciencia y la tecnología; 4) el crecimiento y el desarrollo cualitativo de la comunicación mediada por la computación; y 5) la economía política de la cibercultura (Escobar, 2005). La ciberantropología o antropología de la cibercultura sería la encargada de esta amplia agenda.

Posteriormente, Pierre Lévy (2007) definió la cibercultura como “el conjunto de las técnicas (materiales e intelectuales), de las prácticas, de las actitudes, de los modos de pensamiento y de los valores que se desarrollan conjuntamente en el crecimiento del ciberespacio” (2007: 1). Esto es, la concepción que se tenía de la cibercultura como un espectro amplio de injerencia —tanto en la biotecnología como en las tecnologías de información que daban contenido a la metáfora del ciberespacio— se fue inclinando a las interacciones sociales y culturales con las interfaces y programas que se creaban y disponían por medio de internet —una red interconectada. Por ejemplo, Fuchs señala que la cibercultura es lo referente a las acciones y las estructuras culturales que se trasladan o se generan *online* (2008: 300).

Así como el ciberespacio y la cibercultura fueron concebidos de manera distinta según el desarrollo de las innovaciones tecnológicas a la vez que del cambio en la interacción entre personas y procesos computacionales, también los intereses de los investigadores se han moldeado a los procesos sociales incididos por las tecnologías de información y comunicación. Hubo un cambio de enfoques, de lo ciber se pasó a lo digital conforme internet modificó las maneras en que las personas accedemos y compartimos información, nos comunicamos y utilizamos servicios, entre otros. Lo digital es un proceso de codificación–decodificación de la información por medio de un lenguaje binario, de los dígitos cero y uno: “Después de haber sido tratadas, las informaciones codificadas en forma binaria están destinadas a ser traducidas (automáticamente) en sentido inverso, y a manifestarse bajo el aspecto de textos legibles, de imágenes visibles, de sonidos audibles, de sensaciones táctiles o propioceptivas, incluso en acciones de un robot o de una pieza

mecánica” (Lévy, 2007: 38). Por medio de la red internet puede transmitirse la información digitalizada.

En un estudio de las consecuencias sociales de internet, Katz and Rice (2005) consideraron tres ámbitos para analizar los efectos de internet: el acceso a la tecnología internet, la participación con grupos y comunidades a través de internet, y en tercer lugar el uso de internet para las interacciones y expresiones sociales (Katz & Rice, 2005). Estas tres dimensiones se llegan a corresponder con los momentos de los estudios indicados por Bell (2007) y Gómez Cruz (2007). Retomo esta comparación para indicar que no se trata de una secuencia de etapas, sino de relaciones multidimensionales que reflejan diferencias y desigualdades presentes en las sociedades, esto es, se puede hablar de un contexto material que va desde la disponibilidad de ordenadores y dispositivos hasta las condiciones económicas de las personas para adquirir tecnologías (Mansell, 2004), y de un contexto sociocultural que predispone las formas de participación e interacción, así como de significados y sentidos expresados *online* (Huang & Park, 2013; Jensen & Helles, 2010). Pero, al mismo tiempo, la flexibilidad y manejabilidad de las tecnologías de información y comunicación también permiten pensar en el acceso, la participación, la interacción y la expresión como distintos momentos de trayectorias individuales o colectivas del uso de las TIC y específicamente de internet (Hargittai, 2004; van Deursen & van Dijk, 2010).

Los estudios de internet que se acercan más a las relaciones multidimensionales son precisamente los que se aproximan a las personas y observan que la dicotomía entre *online* y *offline* son ámbitos interrelacionados. Para explicar esta correlación retomo dos investigaciones, *Internet Society* de Maria Bakardjieva (2005) y *The Internet* de Daniel Miller and Don Slater (2000).

Bakardjieva realiza una etnografía de los usos de internet en la vida diaria, para ello se enfocó en usuarios ordinarios, esto es, en personas que sin tener conocimientos de programación pudieran utilizar los ordenadores y acceder a internet (2005: 3). Ella distingue que hay usuarios con distintas habilidades para utilizar los ordenadores, desde quienes pueden hacer programas hasta quienes comienzan a mover el ratón; así, observó que el entusiasmo por los ordenadores e internet tenía como base las metáforas que se difundían entre la población en relación a las tecnologías y los ámbitos en los que impactaban, aunque en la práctica se terminaran haciendo cosas triviales como jugar (2005: 6).

Esta investigadora consideró que los usuarios ordinarios se balancean entre elecciones y determinaciones, autonomía y subordinación. Los usuarios no pueden producir lo que consumen (ordenadores, software, servicios ligados a internet) y al mismo tiempo, el consumo no es lineal ni mucho menos estático. Este último aspecto es en el que pone mayor atención, para ello utiliza el término de uso frente al de consumo: “The use of technology in everyday life involves not only consumption, but also an array of creative activities constituting the reproduction of the social actor with her relationships, knowledge and emotional well-being” (Bakardjieva, 2005: 25). Con relación a las tecnologías, también considera que, si bien ya están montadas cuando están disponibles para su uso, no dejan de estar influidas por el contexto en el que se encuentran; de esta manera señala que las tecnologías tienen una forma dual, se conforman como objetos en el mundo de la vida cotidiana y como elementos incorporados que permiten las relaciones sociales (2005: 7).

La investigación realizada por Miller and Slater (2000) tiene un acercamiento similar. A partir de considerar a internet como un conjunto de nuevas tecnologías y servicios, usado por diversas personas, en distintas realidades y localidades, abordaron cómo internet es entendido y asimilado en un lugar específico (2000: 1). Se situaron en Trinidad (lugar específico), y en la etnografía que realizaron consideraron que ambos aspectos (internet y Trinidad) debían tomarse de manera interrelacionada porque no podrían entenderse por separado o uno sirviendo de referencia al otro: “we are looking at how members of a specific culture attempt to make themselves a(t) home in a transforming communicative environment, how they can find themselves in this environment and at the same time try to mould it in their own image” (2000: 1). El matiz que puede diferenciar el trabajo de Miller and Slater (2000) del de Bakardjieva (2005) es que el acercamiento antropológico de los primeros no estaba centrado en los usos o efectos de un nuevo medio (aunque sí fueron parte de su enfoque), sino de la integración de internet en la vida cotidiana, que envuelve a su vez distintas tecnologías, prácticas y contextos; internet no es una sola cosa (Miller & Slater, 2000: 3).

En su acercamiento Miller and Slater, a pesar de estar situados en un lugar concreto, no tenían la intención de realizar la documentación de la localización de una tecnología, o de la apropiación de formas globales que fluyen por medios de comunicación hacia la cultura local, y tampoco de la domesticación de la tecnología, sino de cómo las personas —en el caso de estudio de los autores, los trinitenses— se colocan en la arena

global y, se involucran y forman parte de las fuerzas que la constituyen, pero lo hacen de una manera específica (2000: 7).

Otro aspecto tocado por Miller and Slater es que las personas parecen saber lo que es internet y lo que pueden hacer con este recurso, dicha intuición tiene una base pragmática pues se vincula a cosas que ya hacían o aquellas que querían hacer y se hacen factibles con internet (2000: 172). Pero también señalan que las interacciones por medio de internet se vinculan a formas de ser “Trini” y con las representaciones que las personas hacen de Trinidad, se trata de *performances* en los espacios públicos, por ejemplo chats, y de la producción de objetos de la cultura material, por ejemplo páginas web y fotografías digitales (2000: 85). Cabe señalar que el acercamiento realizado por Miller and Slater a internet en Trinidad fue desde una perspectiva de la cultura material, y es precisamente desde esta perspectiva que observaron la integración de internet en la vida cotidiana, pues indican que la producción de objetos culturales por medio de este ambiente tecnológico genera particulares formas de retroalimentación, y en el caso que ellos estudiaron les permitió identificar que este proceso resultó en sentidos de pertenencia y autodefinición frente a la apertura global que también puede ser internet.

Estas dos investigaciones que se acercaron a personas y a internet desde contextos específicos coinciden en señalar que es poco lo que puede comprenderse de los procesos sociales y culturales vinculados a internet si se realizan generalizaciones, pues más bien alimentan imaginarios y metáforas de las posibilidades de las tecnologías. En cambio defienden la postura de que la etnografía que combina relaciones *offline* y las interacciones *online* permiten una comprensión más complementada de las prácticas, significados, contextos, e interconexiones de las sociedades que se analizan y de internet. Con Bakardjieva (2005) se observan formas de hacer locales las tecnologías con lo que adquieren características específicas y, con Miller and Slater (2000), formas de integrar las tecnologías en la propia conformación sociocultural con lo que también sólo pueden ser entendidas en el contexto donde se encuentran.

Termino este apartado retomando lo que Annette Markham señala sobre las investigaciones de internet: “one’s definitional and conceptual framework for the internet will shift depending on one’s ontological and epistemological premises, research goals, and the specific form of the research question” (2011: 113), pues la idea es considerar que hay una variedad de posibles acercamientos.

3.1.3. Pueblos indígenas e internet

Como se ha visto en los dos apartados anteriores, hay generalidades que reproducen o elaboran imaginarios y ficciones que opacan procesos complejos de configuración de los sujetos sociales. En este sentido, considero que la mayoría de los acercamientos que se han realizado a las tecnologías de información y comunicación en contextos indígenas mantienen las ficciones del indígena hiperreal (Ramos, 1992) y las imaginaciones de mejores posibilidades de vida con las tecnologías —bajo el marco de la brecha digital.

Con la perspectiva de la brecha digital se considera que hay sectores de la población relegados de los avances tecnológicos, pues hay condiciones de desigualdades sociales y económicas que mantienen marginada a la población, por ejemplo si tienen o no la posibilidad de adquirir equipos de cómputo, pero también de infraestructura como electricidad o cobertura para contratar internet (Raad, 2006). Una de las acciones más extendidas bajo este paradigma es la instalación de telecentros públicos (como política pública) y telecentros comunitarios (iniciativas de las comunidades o de asociaciones civiles) en zonas consideradas marginadas. Faye Ginsburg menciona —retomando a Johannes Fabian— que es una forma de ver a los “otros” en un tiempo que no es contemporáneo al propio, siendo la percepción propia la referencia que permite comparar a los demás (2008: 131), lo que traduzco en el caso de la brecha digital como una demanda de transferencia tecnológica porque hay quienes carecen de éstas. No obstante, los problemas de conectividad se suman a otra serie de demandas sociales y culturales.

Otra tendencia en las investigaciones que abordan a los pueblos indígenas y las tecnologías de información y comunicación son las que se han enfocado en el uso de los medios de comunicación. Desde mediados de la década de 1980 la población indígena tuvo acceso a los medios, y el proceso de apropiación se consideró como una posibilidad “[to] ‘talk back’ to structures of power that have erased or distorted their interest and realities” (Ginsburg, Abu-Lughod & Larkin, 2002: 7), ya sea con intereses de expresar las viejas demandas sociales en el marco de gobiernos nacionales, o de formas de expresión dentro de los flujos globales de los medios de comunicación. Retomando esta perspectiva considero que así como los medios son recursos que pueden ser apropiados para construir autoreferencias, actualmente esto sucede también con internet porque ahí convergen los medios digitales.

Ginsburg (2008) considera que la categoría de era digital estratifica jerárquicamente entre quienes pueden programar, quienes sólo pueden utilizar el ordenador y quienes tienen dificultades para acceder a tecnologías digitales, pero que no es útil para distinguir diferencias al interior de estos estratos, específicamente pone el acento en la población indígena. Ginsburg utiliza el término de *cultural activist* para las formas intencionadas en que utilizan la producción desde los medios de comunicación y de otras formas de expresión, tanto para mantener un sentido de comunidad como para construir proyectos comunitarios bajo representaciones de un tradicionalismo estratégico (2008: 139). La autora considera que bajo el activismo cultural se pueden identificar distintas formas de uso de las tecnologías (*media* e internet) de manera más contextualizada y a partir de intereses de los propios pueblos indígenas, con ello se genera un proceso de apropiación de los *media* (Ginsburg, 2008: 141).

Otro trabajo que también se enfoca en la producción cultural con los medios de comunicación por parte de población indígena es el de Philipp Budka (2009). Budka señala que la producción que han realizado personas desde los pueblos indígenas responde a necesidades específicas de comunicación con otras comunidades, con familiares, y de creación de representaciones de sí mismos que colocan en el paisaje mediático global, con lo cual construyen y reconstruyen sus identidades; pero añade que en el caso particular de los servicios vinculados a internet son los jóvenes quienes tienen ventajas en las sociedades que son tradicionalmente orales (2009: 69-70). Advierte que en el contexto que estudió, la radio fue un medio fácilmente manejable por indígenas adultos, pero encontró mayor presencia e interacción de jóvenes en una página web que construyeron y utilizaban como representación de la comunidad.

En otras palabras, desde los estudios bajo una perspectiva de ICT4D (tecnologías de información y comunicación para el desarrollo), se le asigna mayor agencia de cambio a las tecnologías por sí mismas, mientras que los estudios que se enfocan en los medios de comunicación y su convergencia en internet, el peso es colocado en la agencia de los sujetos sociales y la capacidad de producir representaciones culturales. Me sumo a la segunda perspectiva que observa cómo se han dado las apropiaciones de los recursos tecnológicos según los contextos de necesidades e intereses específicos —lugares y tiempo particulares—, porque las tecnologías se usan a partir de las ideas previas que se tienen de éstas y de la mediación para su utilización.

Aunque éstas son posturas diferentes, es cierto que la mediación de las tecnologías ha pasado por la agencia gubernamental y de las asociaciones civiles hacia las poblaciones indígenas. Es decir, los lugares donde habita la población indígena son receptores de tecnologías de información y comunicación por las condiciones de desigualdad social y económica, que se suman a otros procesos sociales en los cuales se han visto inmersos. Junto a esta mediación inducida, también la movilidad de las personas provenientes de poblaciones indígenas media en las maneras en que se conciben las tecnologías porque transportan ideas y explicaciones que han conocido en otros sitios y porque también pueden transportar tecnologías, por ejemplo teléfonos móviles, ordenadores y reproductores portátiles. En este sentido, hay una mezcla de usos, por un extremo se impulsan los usos sociales mientras que en el otro extremo están las exploraciones hacia usos cotidianos considerando que hay toda una gama de usos posibles.

Dos investigaciones que han indagado las situaciones de conectividad entre pueblos indígenas pueden ayudar a definir la noción de usos sociales. Una es de Gloria Monasterios (2003) y otra es de Carmen Gómez Mont (2005). En el caso de Monasterios (2003), hace evidente que hay políticas culturales (relación Estado y pueblos indígenas) en las que se negocian representaciones de lo indígena, pero su investigación la realiza desde los usos que hacen algunas organizaciones indígenas de América Latina, es decir, desde actores sociales organizados que han desarrollado un discurso con demandas y acciones. Por ello, los usos que realizan de internet se dan en torno a sus intereses y estrategias, un espacio en donde también han estado las asociaciones civiles y gobierno actuando para acortar la brecha digital. Por su parte, Gómez Mont (2005) también se centra en organizaciones indígenas, aunque sólo de México, y considera que los usos son prácticas que se han formado en procesos históricos y culturales, donde han estado presentes otros medios de comunicación como la radio y el video hasta internet, que se han utilizado para expresar demandas sociales y culturales. Esto es, los usos sociales de internet son usos estratégicos para resolver demandas o para interrelacionarse con otros grupos vinculables, que se realizan por canales digitales y por la Web. Para ambas investigadoras, internet puede ser utilizado como un instrumento político.

Mientras el *cultural activist* de Ginsburg (2008) explica las posiciones sociales e intenciones de las personas, *los usos sociales* explican las condiciones y los propósitos desde los cuales se realizan las conexiones digitales de las personas. Coinciden en dos

aspectos, por un lado, en que la conexión que conecta al mundo no se realiza en las mismas circunstancias para todas las personas, sino que se acopla a las relaciones de desigualdad que ya estaban presentes, y por otra parte, que las tecnologías se van apropiando según las necesidades y demandas de los momentos y los lugares (Srinivasan, 2006). Aunque me parece que las realidades que observé en la Sierra se ajustan a las descripciones sobre condiciones de desigualdad en general y también digital, y la apropiación con fines específicos también es un reflejo de los procesos organizativos indígenas presentes en la zona, considero que centrarse únicamente en los usos sociales puede limitar el entendimiento de lo que se realiza por medio de internet.

Así, el *cultural activist* tiene un componente flexible que puede observarse en contextos de demandas sociales pero también en contextos donde simplemente se realizan representaciones de los acontecimientos locales. Precisamente algunas de las situaciones que fui encontrando durante el trabajo de campo son ejemplo de que, si bien se realizan usos sociales de internet, éstos devienen más de las organizaciones tanto indígenas como no indígenas, que colocan temas relacionados con demandas provenientes de una voz/sentir de lo indígena; mientras que la mayoría de las personas que acudían a los cibercafés o quienes forman parte de mis contactos de una red social, desplegaban otros usos sí vinculados a las representaciones locales pero no necesariamente desde una posición política. Se trata de personas que en sus conexiones digitales se remitían a aspectos socioculturales de los lugares donde viven, que ocasionalmente pueden ser considerados como *cultural activist* pero no necesariamente.

La situación de desigualdad socioeconómica de los pueblos indígenas puede influir en las perspectivas de las investigaciones, desde considerar que requieren tecnología digital hasta priorizar el análisis de los usos sociales o el activismo (Srinivasan, 2006). Considero que estas observaciones pueden ser útiles pero se quedan en la separación básica que acusan Fabian y Ginsburg en torno al tiempo no contemporáneo de los otros. Específicamente desde mi visión, los usos sociales y los usos cotidianos son parte de lo que ahora es internet en la Sierra.

Un acercamiento que me parece salva esta forma de observar las incidencias de internet en los pueblos indígenas es el de Eliete da Silva Pereira (2007 y 2012). En su investigación aborda la presencia indígena en la web, desde organizaciones indígenas hasta de personas individuales, y puntualiza que las experiencias de conectividad pasan a ser

expresiones de la etnicidad cuando hay una identificación indígena, y que la apropiación de recursos digitales desde los cuales se obtiene y produce información permite reelaborar los discursos que se tienen sobre sí, en medio de interacciones y del flujo de información, por ello las subjetividades se tornan más activas y dinámicas (2007: 152).

Considera-se, então, que as (re)elaborações étnicas indígenas digitais não são apenas discurso para garantir autenticidade, mas um posicionamento de uma diferença resultado de atribuições de origem colonial e de experiência em situações novas e (re)elaboradas diferentemente pelos sujeitos (Pereira, 2012: 12).

Mi perspectiva para abordar lo que ocurre en los pueblos indígenas con internet tiene más relación con el abordaje de Pereira, porque también considero que la conectividad es una práctica más o menos reciente entre la población indígena —y en todo caso son las y los jóvenes los acceden en mayor proporción—, pero que al mismo tiempo el acercamiento que realizan las personas a las tecnologías se puede ubicar desde antecedentes previos tal como lo mencionan Budka (2009) y Ginsburg (2008) para otros medios como la radio o el video, que es a su vez lo que indica Adolfo Estalella (s/f) cuando refiere que las nuevas tecnologías recuperan algo de las tecnologías que les preceden por lo que las personas inician de los usos que conocen hacia otros que van explorando (s/f: 14). Las apariciones de personas indígenas en internet, el uso que realizan desde los pueblos y comunidades indígenas son experiencias contemporáneas de las situaciones globales en general, dentro de las cuales también se inserta lo indígena.

Dentro de las actividades que remarcan la idea de procesos compartidos a nivel global pero con expresiones locales, puedo señalar que dentro del movimiento de software abierto hay un impulso del navegador Mozilla-Firefox para que usuarios lo traduzcan desde las lenguas indígenas. Es ejemplo de un uso que rebasa aunque no elimina la transferencia tecnológica, lo que nos lleva a los procesos contemporáneos generales que se están viviendo en diferentes partes del mundo pero que de alguna manera se comparten; así, la visión de insularidad que critica Trouillot (2011) respecto al lugar de campo, se desplaza fuera del lugar físico hacia las relaciones localizadas que interconectan.



En el caso de los pueblos indígenas, como he mencionado antes, ser indígena suele ser una posibilidad negociada en la que la agencia de las personas tiene un papel importante. Mi propuesta de la indigenización de internet tiene relación con esta mirada que evita ver a los pueblos y comunidades indígenas como portadores de cambios considerados como aculturación o pérdida de su cultura, sino como personas que tanto en lo individual como en lo colectivo generan expresiones de lo indígena. Con relación al acceso y uso de tecnologías de la información, considero que se da en determinados contextos que pueden o no influir en las exploraciones de internet, por ello la importancia de observar mientras están ocurriendo estas transiciones.

3.2. Indigenización de internet, una propuesta

En el taller “Thinking ethnographically about media and change” realizado el 27 de noviembre de 2013 en la Universitat Oberta de Catalunya (UOC),³⁰ estábamos algunas personas alrededor de John Postill exponiendo nuestras investigaciones con el ánimo de recibir retroalimentaciones de las y los demás compañeros y del propio John. Cuando fue mi turno comenté que estaba explorando la combinación de dos ideas, una de Marshall Sahlins “indigenization of modernity”, y la otra de John Postill “localizing the internet”. John echó a reír y dijo que le había hecho el día al colocar su propuesta junto a la de Sahlins, después apuntó que como investigadores debemos tener un largo acervo teórico y metodológico, pero también debemos intentar diferentes conceptos y herramientas que nos permitan organizar y reflexionar respecto a nuestra información de campo. Si estuvo de acuerdo o no con la combinación no lo sé porque aún no tenía este apartado construido, así que la responsabilidad es sólo mía, pero sí me quedo con el estímulo de John hacia mi propuesta.

En el capítulo metodológico he señalado que por mis trabajos de campo anteriores me sería difícil realizar un acercamiento hacia los pueblos indígenas sin considerar las relaciones que superan los ámbitos locales y el uso de diferentes tecnologías digitales, porque son partes de las situaciones cotidianas —al menos en donde yo he estado—, sin dejar de considerar las relaciones de desigualdad que también están presentes en aquellos

³⁰ El taller se realizó en el marco del seminario *Innovation in Digital Culture Research* que se realizó del 25 al 28 de noviembre del 2013, también participó Heather Horst, y estuvo organizado por el Internet Interdisciplinary Institute de la UOC.

contextos. Como dice Sahlins, parece que la sobrevivencia y mantenimiento de las formas de vida indígena ahora dependen también de las redes de relaciones que se han venido estableciendo con las fuerzas de dominación capitalista (1999: vii). Precisamente al regreso del trabajo de campo la idea de una indigenización de internet me pareció adecuada para explicar lo que aconteció durante mi incursión en la vida de algunas personas, tanto de forma co-presencial como *online*.

3.2.1. La indigenización de la modernidad

Los grupos étnicos que habitan en la Sierra Norte de Puebla han estado en interacción constante entre ellos y con otros espacios fuera de lo que geopolíticamente se puede llamar la Sierra. Por ejemplo, Bernardo García Martínez (1987) indicó la aparición y desaparición de diferentes asentamientos según las actividades políticas y económicas que se fueron superponiendo durante la colonización en torno a las misiones religiosas, las disposiciones para crear congregaciones de población y las agencias de las comunidades desde una voz colectiva que hablaba ante las instancias oficiales: el “pueblo”. También, Florencia Mallon (2003) indica diferentes conexiones con las movilizaciones del siglo XIX y la vitalidad de las respuestas locales para adaptarse y apropiarse de ideas liberales. Incluso hay toda una serie de investigaciones que se centran en diferentes lugares de la Sierra a lo largo del siglo XX (Brewster, 2010; Paré, 1978; Taggart, 1975 y Velázquez Hernández, 1995) y en las cuales pueden observarse los acomodos por parte de la población para continuar sus vidas en medio de flujos que cruzan lo local con campos y espacios más amplios. Por supuesto, las personas tuvieron repercusiones posteriores por las respuestas que fueron desplegando, es decir, procesos de continuidades y transformaciones.

Mis propias experiencias y observaciones en la Sierra me hacen considerar que la población ha estado en interrelación con otras personas y agentes tanto dentro de la Sierra como fuera de ésta. Aunque deben considerarse las circunstancias pues esta interrelación es diferente según los lugares, los momentos históricos, las personas, las posiciones sociales, las relaciones, por lo que muestra diferentes intensidades porque depende de las situaciones específicas. En estos contextos, se hacen compatibles las ideas que proyecta Marshall Sahlins (1993; 1995; 1999 y 2001) en la noción de la indigenización de la modernidad. Mi postura retoma algunos puntos pero también intento diferenciar otros a partir de la experiencia en trabajo de campo.

Un aspecto que me acercó a la postura de Sahlins fue su señalamiento de que unas sociedades nativas pueden cambiar mucho más de lo que se esperaba, pero al mismo tiempo mucho menos (1999: viii). Precisamente los recorridos que he realizado por la Sierra durante más de diez años, me permiten mencionar que he notado algunos cambios vinculados a las tecnologías de información al mismo tiempo que parece que todo sigue igual.

Una lectura crítica hacia la permanencia cultural según Sahlins fue realizada por Alain Babadzan (2009), quien indica que el proyecto de la indigenización tiene que ver con tres temas: el cambio, la modernidad y las condiciones de reproducción cultural (2009: 108). De las lecturas de Sahlins y recuperando la interpretación de Babadzan, los aspectos que puedo recuperar son la construcción de la diferencia, las adaptaciones de los significados, y las interrelaciones.

Respecto a la diferencia, Sahlins (1993 y 1999) critica las narrativas que homogenizan o que absorben las demás narrativas dispersadas, como puede ser la modernidad. Dice que, de acuerdo con las particularidades políticas, económicas y los proyectos colectivos, las sociedades locales adquirieron diferentes formas y destinos: “the continuity of their respective cultural traditions consisted in the different ways they changed” (1999: xii). Es decir, lo que critica son las formas en que las sociedades occidentales han generado a sus “otros”, les han asignado diferencias, en un proceso cruzado por relaciones de poder que influyen en las agencias locales y sus repercusiones, aun así —siguiendo a Sahlins (1993)— los pueblos indígenas han resignificado y se han apropiado de elementos “exógenos”. Esto genera un problema —dice Sahlins— porque las diferencias que anteriormente se les asignó a los pueblos indígenas ahora se presentan como reclamos de culturas propias (1999: iv), lo que implicaría que cada sociedad pudiera ser contenida en sí misma y de manera estática —aspecto criticado también por las corrientes posmodernas—, algo que por supuesto no ocurre.

Para Sahlins, las diferencias son *otras* expresiones de vida, y no es que deje de considerar estructuras de poder más amplias, sino que asume que hay siglos de contactos e interrelaciones que han generado una especie de laberinto de readaptaciones de los órdenes culturales entre aspectos nuevos y viejos, propios y ajenos, locales y externos. Advierte, pues, que las sociedades nativas o indígenas no han estado ni están aisladas, que se puede hacer una revisión histórica sobre cómo han variado los significados de determinadas cosas

y eso nos puede permitir ubicar los momentos de las apropiaciones, y tentativamente trazar rutas que ha tomado lo que nos interesa en el presente o de algunos aspectos de lo que ahora las personas entienden y delimitan como su cultura. A veces parece precisamente eso, “aun pueblos cuyas formas de vida murieron décadas atrás, ahora demandan un espacio indígena en un mundo modernizador bajo el estandarte de su *cultura*” [énfasis en el original] (Sahlins, 2001: 295).

La diferenciación se da en medio de relaciones de poder y en continuo histórico, “so now Hawaiians [como lo puede ser cualquier otro pueblo o sociedad] have nothing to do but recreate themselves in the image others have made of them” (Sahlins, 1993: 5). Es una visión similar a la que acusa Alcida Rita Ramos en torno a *the hyperreal Indian* (1992), donde parece que se hacen recreaciones o *performances*, sin embargo son diálogos e intentos simbólicos.

Las diferencias nos hacen ser como somos nosotros y menos como son los demás, así como los pueblos indígenas son más como ellos y menos como nosotros —repite Babadzan a partir de Sahlins—, por ello considero que internet se incorpora a las actividades de las personas de maneras particulares, generando usos específicos de internet, como en la Sierra, donde hay otras expresiones de vida.

Respecto a las adaptaciones, Sahlins señala que se ha encontrado con tradiciones indicadas como ancestrales por las personas que las activan, pero que en su revisión histórica ha identificado que son productos de intercambios con otros pueblos y sociedades, aunque sus elementos han sido apropiados al grado que se asumen constituyentes de sus propias prácticas y creencias (1993; 1995 y 1999). En el intercambio de objetos materiales y simbólicos hay interpretaciones y adecuaciones locales entre diferenciación e integración, “podrían ser consumidas, sacrificadas, intercambiadas o, de otro modo, utilizadas para renovar y enriquecer la forma de vida nativa” (2001: 313); esto es, no hay infecciones culturales sino intercambios que se van adaptando según cada contexto. Hay consecuencias que no se pueden predecir, pero sí hay resignificaciones dentro de la diferenciación/integración en los términos de quienes realizan las interpretaciones y adaptaciones. Por cierto, Babadzan dice que el cambio de significación puede pensarse como un instrumento de sabotaje cultural a la modernidad (2009: 111).

Pensando en lo que ocurre en la Sierra, en el apartado de Pueblos indígenas e internet de este capítulo señalaba que los usos de internet son mediados por las agencias

que quieren incidir en un tipo de usos sociales, pero también por las personas que regresan a las poblaciones con tecnologías e ideas de cómo se usan, además de que ya ha habido otros medios de comunicación como la radio y los videos. Así, se puede observar que hay una transferencia de tecnología occidental —en términos de Sahlins— que se utiliza según los fines locales, cuando y donde las oportunidades lo permiten, y sin embargo, los pueblos indígenas siguen siendo indígenas —se mantiene la cultura local según Sahlins.

En torno a las interrelaciones, recupero de las lecturas que Sahlins señala que los pueblos indígenas o nativos no son insulares, aunque sí varían las dinámicas en las que se realizan las interacciones. Aunque parezca contradictorio, los intercambios de productos e ideas les han permitido “desarrollar” sus órdenes culturales “more and better of what they consider good things” (1999: x), al grado que —continúa Sahlins— algunas costumbres, rituales, celebraciones, relaciones rituales, etcétera, han florecido en las últimas décadas como no lo habían hecho antes por las incorporaciones de elementos externos a las relaciones locales (1999: x). Tampoco sugiero que las interrelaciones sean benéficas en todos los casos, ni que las incorporaciones sean siempre positivas para las sociedades, sino que suceden y se acomodan a las relaciones y estructuras en los términos de quienes las realizan, y se incrustan en las estructuras previas existentes (Babadzan, 2009).

Las interrelaciones generan intercambios de cosas materiales o de sentidos y significados, visto en retrospectiva hay elementos que en algún momento no eran propios y que ahora son indispensables para *ser* en el momento presente, así como las interacciones actuales parten de ese momento presente y generan diversas agencias locales que tendrán consecuencias:

And how else can the people respond to what has been inflicted on them except by devising on their own heritage, acting according to their own categories, logics, understanding? I say “devising” because the response may be totally improvised, something never seen or imagined before, not just a knee-jerk repetition of ancient custom (Sahlins, 1993: 18).

Respecto al problema que señala Sahlins con los reclamos de los pueblos indígenas desde aquello que compone su “nuestra cultura”, no lo orienta en la instrumentación política para elevar demandas a gobiernos de los estados-nación en los que se encuentran, sino hacia el riesgo de observar y entender de manera reducida las posibilidades que tienen las personas provenientes de los pueblos indígenas al encasillarles precisamente en “su cultura” con sus

costumbres y tradiciones. Lo que se debe considerar es que hay cambios constantes, pero, también hay continuidades.

Retomo la indigenización de la modernidad porque tiene una parte evocativa de las acciones de las personas, sean indígenas o no, donde lo que importa son las tramas locales del día a día, “so would the local people integrate the World System in something even more inclusive: their own of the world” (Sahlins, 1993: 11). También, porque el acento está en las transiciones de los pueblos indígenas hacia algo distinto al mismo tiempo que siguen siendo lo que quieren ser.

3.2.2. La localización de internet

Un primer acercamiento a la idea de que internet se puede definir según los lugares desde donde se accede y las personas que lo utilizan fue realizado con Edgar Gómez Cruz (2007), al señalar que circulan diferentes concepciones de internet porque en torno a esta red sociotécnica hay una variedad de metáforas para explicarla y precisamente esas metáforas llegan a incidir en los acercamientos y exploraciones que cualquier persona realiza en internet. La idea se perfiló más con la investigación que realizaron Daniel Miller and Don Slater (2000), en la que partieron de preguntarse cómo se utilizaba internet en un sitio específico, y después observaron que las relaciones *online* y *offline* se complementan, pero también que las prácticas y usos de internet adquieren particularidades a partir de la sociedad en la que se encontraban.

Sin embargo, fue con el acercamiento de John Postill (2011) —además de retomar otras investigaciones que revisé como las de Miller and Slater (2000), Maria Barkardjieva (2005), Nancy Baym (2010), Christine Hine (2004)— que la idea de espacios y ambientes complementarios —*offline* y *online*— también consideraba la relación entre los acontecimientos en torno a internet en los ámbitos locales.

En *Localizing the Internet* (2011), Postill se centra en las formas en que las tecnologías y prácticas vinculadas a internet se relacionan con la producción de localidad, en específico desde la participación en asuntos locales y en el gobierno local. Parte de dos presupuestos: uno es que las tecnologías de información son utilizadas según los contextos socioculturales, y otro, que internet no impacta en las relaciones, sino que media entre las que se realizan en campos sociales determinados.

Una ventaja que encontré con la propuesta de Postill es el acercamiento que realiza desde la teoría de campos sociales y el interés en los procesos políticos —precisamente mi postura en investigaciones anteriores ha retomado la noción de campo social y de relaciones contenciosas. Postill ubica un determinado campo social que denomina “field of residential affairs” para referirse al campo de prácticas sociales en el que intervienen distintas personas en torno a los asuntos locales, y que comúnmente se realizan por servicios ligados a internet (2011: 4-6). Señala que, para comprender las relaciones y prácticas sociales que ahora pasan por la mediación de internet, se requiere una conjunción de categorías que permitan observar y reconocer contextos que ya son distintos, por eso retoma los campos sociales —de Pierre Bourdieu— (2011: 8-9) junto con los dramas sociales —de Victor Turner— (2011: 8).

Bajo la concepción de campos sociales, también se pone en consideración que éstos se dinamizan por las confrontaciones que se suceden en el ámbito que los genera y les da coherencia. Es decir, Postill indica que hay sociabilidades diferenciadas dependiendo de las personas, las interacciones y la articulación con otros campos, por lo que no se puede hablar de una sociabilidad digital —por medio de internet— homogénea y conectada, sino que son diferentes según las tensiones y acontecimientos que van sucediendo e incorporándose al ámbito de los campos sociales, en los que internet entra en juego pero no determina (2011: 110).

Por otro lado, comparto con Postill que, si bien las tecnologías digitales e internet en particular pueden dinamizar relaciones y prácticas sociales, son las composiciones de los ámbitos en donde se realizan y de quienes intervienen los que conforman los contenidos de los asuntos locales. Es decir, la producción de localidad. Éste es el principal aspecto que retomo de la propuesta de Postill, pues si bien internet es un conjunto de herramientas y servicios conectados al que se accede en cualquier parte del mundo, se utiliza e incide en las relaciones sociales de maneras diferenciadas según los contextos, y se van configurando mutuamente en términos locales. Además, también se van imbricando de manera complementaria los espacios *online* y *offline*.

Respecto a los cambios sociales, Postill realizó una revisión diacrónica y sincrónica (2011: 27), combinando ambos acercamientos porque su propuesta retoma que si en la etnografía multisituada —de Marcus— es necesaria la observación en diferentes sitios, un acercamiento a los cambios sociales debe considerar diferentes tiempos, es decir, los

momentos actuales y los pasados, lo que llama *multi-timed ethnography* (Postill, 2013). Dice que hay algunas cosas que cambian más rápido que otras y en distintos ámbitos. Algunos aspectos de la vida se dinamizan con las tecnologías, pero los cambios sociales, al ser procesos socio-históricos, no aparecen inmediatamente ni de manera similar ni simultánea. En conjunto, hay algunas coincidencias entre las ideas de Marshall Sahlins y John Postill.

3.2.3. La indigenización de internet

Considero que los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla han tenido continuidades al mismo tiempo que modificaciones en sus formas de vida, tanto en términos económicos y sociales como también en las expresiones culturales. Con una mirada retrospectiva puedo indicar —siguiendo a Sahlins— que han cambiado mucho más de lo que reportan algunos temas tradicionales antropológicos, aunque al mismo tiempo mucho menos de lo que se pronosticaba bajo la hegemonía cultural de Occidente. Hay permanencias que les distinguen como sociedades locales, y las personas con quienes trabajé en campo me confirman que hay una revitalización de algunas prácticas aunque también hay distanciamiento de otras. La indigenización de internet es una forma de observar los procesos contemporáneos, como agencias locales desde sus sitios de mundo que reconocen y en los que se posicionan.

Como he señalado antes, he retomado dos ideas, cada una con componentes y discusiones diferentes, pero que también combinadas pueden compartir algunos elementos, al menos son sugerentes para idear —*devising* como dice Sahlins— una propuesta en la cual enmarcar las prácticas y relaciones sociales que conocí durante el trabajo de campo para esta investigación.

Un primer aspecto que compone la propuesta es el acercamiento sincrónico y diacrónico. Sincrónico porque es importante lo que ocurre en la actualidad, y diacrónico porque así se pueden entender los procesos de acceso a las tecnologías de información y comunicación, pero también para entender otros asuntos vinculados. Por ejemplo, los procesos que han generado que sean los y las jóvenes quienes pueden utilizar las tecnologías digitales con mayor facilidad y además que socialmente se les asigne el rol de consultores para resolver aspectos técnicos cotidianos y banales. Es decir, sin las revisiones

de los procesos históricos inmediatos poco se puede entender de las tensiones y dinámicas de las relaciones que ahora conforman los espacios sociales en las comunidades indígenas.

Postill llama etnografía *multi-timed* a las incursiones en diferentes momentos para seguir los cambios sociales —en su caso— ligados a las tecnologías, pero Sahlins también tiene su postura en relación a una antropología histórica.³¹ Con Sahlins las adaptaciones de lo exógeno a lo local son resultado de procesos históricos en continuidad y en relación con otros elementos. Por mi parte, enfocarme en los campos y espacios sociales también requiere un abordaje a los procesos históricos para comprender momentos específicos que nos interesan (Zendejas, 2008).

Un segundo aspecto es el vinculado a un enfoque en los campos sociales. Desde mi perspectiva, el campo social es relacional y abierto, nunca está acabado sino constantemente rehaciéndose, vinculado a otros campos y espacios sociales (Comaroff & Comaroff, 1992; Zendejas, 2008). En específico me adhiero a la propuesta de William Roseberry (1998), pues él señaló que el campo social es el ámbito que permite y en el que se expresan las relaciones sociales —en términos de que las hace factibles o las limita— entre grupalidades locales, a la vez que por esas mismas relaciones el campo también se va redefiniendo.

El énfasis que Roseberry colocó en la noción de campo social fue en la capacidad del concepto para conectar dinámicas globales con las agencias locales, conectadas como redes, donde la localidad es simplemente la ubicación física de las relaciones y prácticas en torno a condiciones materiales concretas, pero éstas pueden contener sentidos y nexos que se encuentran más allá de las fronteras imaginadas con relación al lugar habitual inmediato: “El campo nunca está limitado a una localidad particular, en cuanto a que las relaciones sociales centrales que lo definen forman parte de tejidos o redes más amplios de relaciones” (1998: 97). En este sentido, menciona que hay conexiones que cruzan lo local desde unas temporalidades y espacialidades, “pero las redes mismas tienen una configuración única, social e histórica, en lugares específicos y épocas particulares” (1998: 89).

³¹ Sherry Ortner comenta respecto a “the historic turn”, basándose en el trabajo de Marshall Sahlins, que la revisión histórica no sólo es acerca del pasado, o siempre de los cambios, sino que también puede ser acerca de la duración, de patrones que persisten a través de largos periodos, o de situar en un momento histórico el análisis o la interpretación (2006: 10-11).

Así, la similitud con Postill, por señalar un aspecto, es que el “field of residential affairs” contiene una pluralidad de socialidades, que giran en torno a asuntos en tensión, y que se han conformado con el tiempo. Con Sahlins no hay una relación directa respecto a los campos sociales, excepto la consideración de que los análisis deben partir de miradas procesuales y relacionales, o cuando se centra en algunos elementos para su análisis desde los cuales observa las relaciones e intercambios, por ejemplo la danza del hula (1995: 26). Quizá en este aspecto —el de los campos y espacios sociales— mi propuesta busque similitudes con Postill y Sahlins, aunque es más cercana y se sustenta en los trabajos de Roseberry (2002 y 1998).

Un tercer aspecto se vincula con distintos elementos relacionados con la indigeneidad o las representaciones conformadas históricamente de la diferenciación étnica. Siguiendo las discusiones previas tanto en el apartado de pueblos indígenas como en el de la indigenización de la modernidad, encuentro que con el acceso y usos de internet lo indígena adquiere continuidades al mismo tiempo que discontinuidades.

Las personas de los pueblos indígenas se enfrentan a las diferenciaciones que desde las sociedades occidentales se les ha adjudicado así como las relaciones de desigualdad en la que se ha estructurado el mundo. En su mayoría, el acceso a la conectividad parte de estas situaciones. Sin embargo, también se van incorporando a las nuevas o recientes dinámicas culturales amplias desde sus propios órdenes simbólicos, generando así combinaciones y reelaboraciones locales. Siguiendo a Sahlins, estas resignificaciones se suman posteriormente a las diferencias que se auto-asignan y asumen partes constituyentes de sus identificaciones. Sumado a estos dos elementos —diferencias y reelaboraciones—, la conectividad ha generado mayores y más amplias interrelaciones tanto con otras personas de las comunidades indígenas como hacia otras personas y espacios sociales, de hecho Sahlins remarca que las sociedades son lo que son por las interacciones e intercambios con otras.

En este sentido, considero que las relaciones y prácticas sociales mediadas por internet son apropiaciones particulares, diferentes, son localizadas/situadas, que a su vez generan localidad —lo que Postill llama producir localidad—, y se suman a los demás aspectos y tensiones que se viven en los momentos actuales, y en los cuales se van haciendo reelaboraciones y reformulaciones a las tradiciones, y conciliaciones de la autenticidad en torno a lo indígena.

La indigenización de internet es agencia local que va sucediendo, no es estática ni delimitada, más bien se va alimentando de la propia acción y de las interacciones que se van estableciendo. Me sirve esta idea porque es la perspectiva amplia desde la cual comprender, por una parte, los usos que realizan las personas provenientes de pueblos indígenas, y por otro lado, las incidencias de internet en las relaciones y prácticas sociales en las comunidades indígenas.

Puedo señalar una breve acotación respecto a mi preferencia por la indigenización de internet frente a la “dewesternizing media” (Coleman, 2010; Ginsburg, Abu-Lughod, Larkin, 2002) y a la decolonialidad (Quijano, 2000) en coyuntura con los recursos disponibles en la actualidad. Considero que la *desoccidentalización* implica asumir que hubo un momento de aculturación y que ahora con los recursos disponibles se intenta alejar de aquello que se considere fue aculturado; sin embargo, con la indigenización lo que quiero resaltar es que en todo momento ha habido interacciones e intercambios, por ejemplo, hay proyectos para realizar software en lenguas indígenas y tienen más relación con el aprovechamiento de los recursos tecnológicos que con un proceso de *dewesternizing* de las tecnologías digitales. Por su parte, la decolonialidad refiere a un patrón de dominación que comienza con la colonización de América, y el reconocimiento de estas relaciones de desigualdad puede generar una revaloración de lo que se considere la matriz cultural, pero en general suceden en escenarios cambiantes, en este sentido en internet no hay nada propio porque es movedizo e incompleto (Feenberg, 2012); es decir, siguiendo con el ejemplo del software en lenguas indígenas, no hay una decolonialidad de las tecnologías digitales sino reflejos y entrecruces de procesos de negociación de la autenticidad que se insertan en otros espacios sociales de disputa.

Finalmente, considero que es importante mantener presente que “la gente actúa en el mundo en términos de los seres sociales que son, y no debe olvidarse que desde su punto de vista cotidiano, es el sistema global el que es periférico y no el de ellos” (Sahlins, 2001: 316).

— — —

Kapuściński intercala relatos de sus experiencias con las reflexiones que le provoca la lectura del libro que le acompaña, *Historia* de Heródoto. A veces parece que la lectura llegaba en el momento justo en que el corresponsal necesitaba de una visión distinta para entender las situaciones a las que se enfrentaba y a las personas con quienes se relacionaba,

no lo dice de esa manera, pero sí dice que Heródoto le ampliaba su pequeño mundo —la experiencia vivida que alimenta las percepciones y entendimientos— constituido por una frontera que quería cruzar. No sólo eso, también realizó comparaciones entre las ciudades que el griego describía/relataba y lo que él como corresponsal se iba encontrado a su paso, aunque por supuesto nada quedaba por comparar. En mi caso, me acompañó de las investigaciones que conforman este marco conceptual para que me amplíen mi pequeño mundo y cruce mis fronteras.



Parte 2. Las conexiones

Capítulo 4. Próxima estación: internet

Soy de la generación de los inmigrantes digitales —parafraseando a Marc Presky— de los que vivimos con intensidad la masificación de la conectividad, desde el pitido de la línea telefónica para iniciar el servicio de conexión hasta los tiempos actuales de la cuarta pantalla de los Smartphone y tabletas siempre en estado *online*. En 1997 cuando se dio una segunda serie de juegos de ajedrez entre Gary Kasparov y Deep Blue (programa creado por IBM), y resultó ganador el programa de juego de ajedrez, la compañía dejó de ser considerada como una empresa que vendía artículos de escritorio tipo ordenadores para realizar actividades de oficina y pasó a ser considerada como una compañía que generaba inteligencia artificial. Es decir, se estaban innovando constantemente las tecnologías informáticas y digitales, lo mismo que los servicios ligados a internet.

Entre mediados de la década de los noventa del siglo pasado y la primera mitad de la década del dos mil, uno era consciente de las dificultades materiales para adquirir conexión a internet, al mismo tiempo que era común escuchar o ver en los medios de comunicación datos y acontecimientos del devenir digital. A partir de la imaginación proveniente de diferentes ámbitos como la literatura, el cine, la informática, la academia, los futurólogos, se fue formado algo así como una promesa digital, y desde ésta también se generaban algunas iniciativas gubernamentales y civiles, así como también lo interiorizaba cualquier persona (Flichy, 2003). Había algo claro, la próxima estación era Internet.



Sin embargo, en las conclusiones de *Las metáforas de internet*, Edgar Gómez Cruz sugiere que “Internet ha pasado a ser internet” (2007: 103) pues aquellas imágenes y representaciones de una revolución cultural —como lo vislumbraba Barlow con la declaración de independencia del ciberespacio— han ido cediendo a los usos cotidianos más banales que una persona frente a la pantalla pueda hacer. Aunque, se han generado otras heterogeneidades y relaciones, las tecnologías digitales y sus posibilidades han cambiado, y por supuesto los usos también son diversos.

En este capítulo —un fragmento más de la etnografía— intento exponer la manera como se fue conformando el campo social del acceso y la conectividad en la Sierra Norte de Puebla, pero haciendo acercamientos a los poblados en donde realicé el trabajo de

campo. En la segunda parte intento complementar el ensamble de los escenarios y los entornos donde habitan las personas.

4.1. Conformación del acceso y la conectividad

Los estudios focalizados en internet consideran dos partes generales para observar las condiciones de la conectividad, por un lado el contexto material, y por otro el sociocultural en el que se insertan. Estos contextos han sido producidos desde diferentes ámbitos, pero básicamente el material se conforma de las infraestructuras mundiales y locales que hacen posible la conexión, desde los cables hasta los dispositivos portátiles, mientras que el sociocultural serían las acciones de las personas y las relaciones que han establecido entre ellas y hacia otros campos a lo largo de procesos sociales e históricos de apropiación, significación y resignificación de las tecnologías digitales. Es decir, se entrelazan.

Un punto de acceso, en términos informáticos y de telecomunicaciones se refiere a un dispositivo que puede captar y distribuir señales inalámbricas. Pero, en esta investigación he retomado “punto de acceso público a TIC” para referir los sitios en donde se puede acceder a tecnologías y que puede derivar en la conectividad. Para la descripción de la conformación de la conectividad he dividido los puntos de acceso público en tres tipos, el primero son los telecentros públicos instalados por el gobierno estatal que si bien no se encuentran en Ixtepec ni Xochitlán sí han influido en la conectividad en la Sierra Norte de Puebla. El segundo punto de acceso público es la propuesta nacional de telecentros públicos llamados Centros Comunitarios de Aprendizaje; y el tercer tipo de punto de acceso público son los cibercafés que en años recientes han incrementado y son los más utilizados por las personas.

Las condiciones actuales que hacen posible la conexión a internet en la Sierra corresponden a diferentes relaciones y procesos, en las que se pueden incluir distintas apropiaciones de las tecnologías de información y comunicación (TIC) por parte de las personas y por influencia de iniciativas gubernamentales y civiles para guiarlas.

A partir de observar la conformación del acceso a TIC, puedo indicar algunas similitudes pero también algunas particularidades en la perspectiva amplia de la Sierra, pero en general, lo que se ha conformado son diferentes condiciones de acceso y en los mismos poblados las personas que acceden tienen diferentes cualidades y habilidades para conectarse.

4.1.1. Telecentros públicos del estado de Puebla

Los telecentros son puntos de acceso público, que pueden tener equipos de cómputo básicos o tener una variedad de equipos y de servicios como Radio, video, mediatecas, telefonía, entre otros, pero necesaria o preferiblemente conexión a internet. A finales de la década de 1990 surgieron como estrategias provenientes de iniciativas diversas para resolver la desigualdad del acceso a tecnologías de información y comunicación (Ramos Mancilla, 2009: 111-114). En el caso de los telecentros públicos corresponden a iniciativas gubernamentales como parte de políticas públicas basadas en la brecha digital.

En el 2003 participé en un proyecto del Sistema de Información y Comunicación del estado de Puebla (Sicom), para realizar un diagnóstico sociocultural en un municipio del altiplano central de Puebla, Libres, y después realicé otro para el municipio de Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla. El propósito de aquellos diagnósticos era que sirvieran para diseñar propuestas de intervención desde los Centros Regionales —un tipo de telecentro público—, dirigidas a las personas que no habían tenido acceso o que recién se acercaban a las TIC, y la finalidad era que se pudieran generar usos sociales y más inclusivos. La situación general en ambas cabeceras municipales era de servicios públicos casi cubiertos, la mayoría de los barrios contaba con los diferentes suministros de agua, luz, electricidad, y telefonía. También, en los recorridos que realicé en ambas poblaciones fui identificando los cibercafés que si bien no eran demasiados sí mostraban mucha afluencia de personas.

El Sistema de Información y Comunicación del estado de Puebla se creó en 1996 en el marco del Programa Educativo Poblano correspondiente al plan del gobierno estatal del periodo 1993-2000. A partir de 1998, los Centros Regionales se convirtieron en un área del



Sicom con lo que se puntualizó la oferta de servicios: “promotores y prestadores directos de tres servicios específicos: a) Cómputo (acceso a Internet, correo electrónico, software educativo, impresión, venta de diskettes, asistencia técnica); b) Módulo de consulta (materiales en video y audio); c) Sala de usos múltiples, con recepción de la señal Edusat” (CECAVI, 2000: 20). Estas áreas eran cubiertas en el 2003, cuando realicé los periodos de campo en Libres más otros lugares donde también estaban instalados este modelo de telecentro, en Huehuetla, Huauchinango y Zacapoxtla, y pude constatar que el servicio de “cómputo” era el más

demandado y concurrido. Sin embargo, comparando los equipos instalados en los telecentros frente a los que salían constantemente al mercado, era evidente a simple vista que se trataba de equipamiento funcional pero obsoleto. El servicio de los Centros Regionales era gratuito por lo que se mantenía la asistencia de jóvenes para realizar tareas, y de personas adultas para tomar “cursos de computación”, pero también en ese año ya era notable que en las tardes los cibercafés estaban llenos de jóvenes, además de que ya ofrecían el novedoso y cómodo servicio de “se hacen trabajos a computadora”.

En aquel año, las principales actividades de los telecentros públicos llamados Centros Regionales, estaban destinadas a dar cursos a las personas que no tenían acceso a tecnologías, básicamente paquetería Office y correo-e. Lo cierto es que para algunas personas, los Centros Regionales fueron los primeros lugares en tener y ofrecer un acercamiento a las tecnologías y conexión a internet, además de manera gratuita. A nivel nacional junto con el estado de Guanajuato, fueron las primeras incursiones de una agenda digital que se tomaba como política estatal. Para el caso de Puebla el lado oscuro fue que bajo la lógica burocrática y estadista la utilidad del acceso se midió con números, es decir, cada año dentro de los informes de gobierno estatal se mencionaban las cantidades de cursos ofrecidos, servicios prestados, usuarios beneficiados, pero dejando de lado los procesos sociales y educativos.

En la Sierra Norte de Puebla se instalaron Centros Regionales en las cabeceras municipales de Huauchinango, Zacatlán, Zacapoaxtla, Teziutlán, Huehuetla, Olintla, Atlequizayan, Jonotla, Pantepec, y Cuetzalan del Progreso.³² En mis últimos recorridos por los Centros Regionales, para una investigación anterior (Ramos Mancilla, 2011c), observé que las personas los identificaban como lugares donde podían realizar la impresión de la CURP (Clave Única de Registro de Población) —algo nada despreciable cuando se trata de realizar trámites para registrarse en los censos de apoyos para población en situaciones de precariedad. El segundo referente era que se trata de un lugar para estudiantes, y para ir a aprender a usar la computadora. Éstos referentes los tienen casi exclusivamente los habitantes de las cabeceras municipales, que son los poblados donde se localizan los Centros Regionales, pero en los demás poblados de los municipios generalmente es desconocida la existencia del telecentro o de los servicios que están disponibles, a pesar de

³² Además de estos CR en la Sierra Norte de Puebla, también se instalaron telecentros públicos de la misma institución en Tepeaca, Tehuacán, Libres, Ciudad Serdán, y en San Lorenzo Ometepepec que es junta auxiliar de Tochtepec.

los intentos por incluir al total de la población con los “cursos de computación”, pero que al no verle alguna utilidad en la vida diaria estos telecentros dejan de mantenerse en los referentes actuales aunque en años anteriores hubieran sido los puntos de acceso locales.

A partir del periodo del gobierno estatal correspondiente a 2012-2018, éstos Centros han pasado de ser telecentros públicos a centros de educación a distancia, pues además de continuar con el trámite de la CURP, el préstamo de equipos de cómputo y cursos de computación, han integrado servicios de cursos de inglés y son sedes para clases vía internet de la Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad del Desarrollo del estado de Puebla.

En los casos de los municipios de Ixtepec y de Xochitlán no había este tipo de telecentro público, sin embargo, por la movilidad de las personas sí circulaban ideas en torno a la existencia de puntos de acceso donde ofrecían cursos para orientar el manejo de ordenadores/computadoras y además eran gratuitos o de costos reducidos; por ello vislumbraban ventajas si los tuvieran en sus poblados. Desde las autoridades locales se ven como parte del progreso que los gobiernos pueden ofrecer a la población, y por los habitantes en general predomina la idea de que una escuela con computadoras ofrece mejor educación que una que no las tiene, en este sentido mencionan a los telecentros como algo deseable porque estaría disponible para las generaciones jóvenes.

Este tipo de telecentro público incide en la diversificación de las condiciones de conectividad, marcando quienes tienen o no en su localidad un punto de acceso que guía la apropiación y es casi gratuito. Para redondear esta situación menciono un ejemplo:

El 25 de julio del 2012, en una visita de un grupo de jóvenes de Ixtepec hacia la junta auxiliar San Martín, perteneciente al mismo municipio de Ixtepec, les acompañé para conocer las actividades que realizarían en la localidad, para platicar con jóvenes y conocer las condiciones del poblado. En esa ocasión una chica de San Martín, Sonia de 17 años, me comentó que un día fueron los responsables del Centro Regional de Atlequizayan —municipio colindante— para ofrecerles un curso de informática, con un costo de 800 pesos pero que el presidente municipal había ofrecido cubrir la mitad del costo para que las y los jóvenes aprovecharan la oportunidad —el curso tenía costo porque no era ofrecido por el telecentro sino que se realizó en sus instalaciones. Sonia me dijo que lo comentó con sus padres y después de que lo consideraron se inscribió. Cabe decir que desde San Martín es más fácil dirigirse hacia la cabecera municipal de Atlequizayan que hacia la cabecera

municipal de Ixtepec, además, actualmente en Ixtepec no hay oportunidad de estos cursos ni servicios, aunque en años anteriores sí tuvieron otro tipo de telecentro público.

Los Centros Regionales sirvieron para que algunas personas aprendieran a utilizar los ordenadores y para que accedieran a internet, en su mayoría fueron los primeros puntos de acceso públicos. Pero, a pesar de estar abiertos a todas las personas, las principales beneficiarias fueron quienes habitaban en las cabeceras municipales pues es donde se instalaron. Posteriormente se realizaron intentos aislados por incluir a personas de los poblados aledaños para lo cual se realizaron acuerdos con los gobiernos locales, sin embargo eran acciones puntuales en donde los ayuntamientos ponían el transporte a estudiantes de los poblados del municipio correspondiente, pero no era una práctica generalizada ni por parte del gobierno ni por las propias personas para acudir a los telecentros, además de que se enfocaban hacia la población estudiantil. Precisamente en una investigación anterior identifiqué que era esporádico que las personas adultas acudieran a uno de estos Centros, porque la conexión se relacionaba a la educación y porque era más fácil acudir para las personas que residían en el mismo poblado donde estaban instalados dichos puntos de acceso (Ramos Mancilla, 2009).

4.1.2. Telecentros públicos desde una propuesta nacional

El otro tipo de telecentros públicos que se encuentran en algunas localidades de la Sierra Norte de Puebla, además de otras partes del país, es el generado por un programa nacional de acceso a TIC que surgió en el 2000 y todavía se encuentra vigente. Éste programa produjo telecentros que se denominaron Centros Comunitarios Digitales (CCD), de los cuales se desprenden un tipo más específico que son los Centros Comunitarios de Aprendizaje (CCA). Ambos son telecentros públicos y están esparcidos en algunas poblaciones de la Sierra.

El Sistema Nacional e-México estuvo compuesto por tres ejes, la conectividad, los contenidos y los sistemas (SNeM, 2014; Pérez Salazar, 2004). Bajo el elemento de la “conectividad” es que se formuló instalar puntos de acceso público a ordenadores conectados a internet, es decir, los telecentros públicos. En los “contenidos” se fue ubicando información y trámites para la ciudadanía, y cursos de diferentes ámbitos como fueron el manejo de los ordenadores hasta algunos más relacionados a oficios laborales. En el elemento de “sistemas” se generaron plataformas desde los cuales acceder a los

contenidos, han cambiado con el tiempo, por ejemplo la página web de los CCA ha pasado de <http://www.cca.org.mx/> hacia <http://www.centroscomunitariosdeaprendizaje.org.mx/> desde la cual se puede acceder actualmente.

El programa e-México designó una relación entre tecnología y progreso, tecnología y salud, tecnología y educación, entre otros (Pérez Salazar, 2004). Estos vínculos se desplegaron en las estrategias del programa, lo que incidió —aunque no determinó— en las formas en que las personas fueron asimilando las tecnologías en sus actividades a largo plazo. No se trata de un aspecto menor, ya que el programa fue la primera propuesta a nivel nacional enfocada en la conectividad, además de que cubrió localidades que de otra manera no hubieran tenido acceso a tecnologías e internet sino hasta años recientes que se ha extendido el espectro de la señal y surgieran cibercafés, como es el caso de la Sierra.

La diferencia básica entre los CCA y los CCD es que los CCD son el prototipo general de telecentros públicos del programa. Posteriormente se asignaron diferentes funciones, pues los CCA se concibieron para una atención específica hacia población con “alta” y “muy alta” marginación —en donde entran la mayoría de localidades indígenas— siguiendo los parámetros del Consejo Nacional de Población. En este sentido, también intervino la Secretaría de Desarrollo Social desde el programa Microregiones³³. Además, se sumó la colaboración del Tecnológico de Monterrey³⁴ para el diseño de contenidos que complementarían el ofrecido dentro del programa amplio de los demás puntos de acceso público a TIC.

Hay lugares en donde se encuentran un Centro Regional y CCD o CCA. Por ejemplo, en Huauchinango y Zacapoxtla —pueblos/ciudades regionales— los Centros Regionales se encuentran en la cabecera municipal y no en alguna localidad, y los CCD están instalados en bibliotecas o escuelas. Mientras que en la cabecera municipal de Pantepec —municipio mayoritariamente indígena— se encuentra un Centro Regional y un CCA porque el municipio junto con su cabecera son considerados de alta marginación. Desde las disposiciones para la instalación de los puntos de conectividad ya hay diferenciaciones. Pero, la instalación de estos puntos corresponde también a las gestiones

³³ La página web para mayor información del programa es: <http://www.microrregiones.gob.mx/> y específicamente en relación al vínculo con los CCA el siguiente enlace: <http://www.microrregiones.gob.mx/cca.php>.

³⁴ El Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey es una institución privada. Inició en 1989 la Network Information Center México que fue la responsable de administrar el código territorial de dominios de internet, además es la institución que estuvo a cargo de las primeras conexiones a internet en México.

administrativas de los ayuntamientos que a las necesidades de la población. Aun así, la operación y los objetivos de estos telecentros no se afectan sino que se complementan aunque lleguen a diferentes personas.

Precisamente en los municipios de Ixtepec y de Xochitlán hay Centros Comunitarios de Aprendizaje (ver imágenes 4 y 5). En el caso de Ixtepec se ubica en la cabecera municipal —todo el municipio es considerado “mayoritariamente indígena”—, mientras que el del municipio de Xochitlán se localiza no en la cabecera —aunque todo el municipio es considerado “indígena” las personas en la cabecera se consideran mestizas— sino en la junta auxiliar de Huahuaxtla —que es la otra localidad en donde realicé el trabajo de campo—, y cada uno de estos telecentros públicos ha tenido historias diferentes.

En Ixtepec —con población totonaca— el CCA comparte espacio con la biblioteca municipal, es una habitación de unos 50 mts². La entrada se encuentra en el costado izquierdo del edificio de la presidencia municipal. La habitación es pequeña y aun así parece tener más capacidad, la mayor parte está ocupada por los estantes en donde están depositados los libros, uno de los estantes sirve para dividir la habitación en dos y delimitar ambos ambientes. Dentro de la biblioteca también hay un par de mesas redondas, varias sillas apiladas, y en ese espacio realizamos varias reuniones en una primera fase de los talleres para las narrativas digitales. El ambiente del CCA está compuesto por seis ordenadores de escritorio, los propios escritorios y sillas correspondientes están pegados a la pared y media que le corresponde, estos equipos eran lo primero que se veía al entrar mientras que ya adentro se veía una mesa en donde estaban otros seis equipos antiguos amontonados.

La encargada de la biblioteca —y a la vez del CCA— me dijo que los ordenadores no se prendían porque no había servicio de luz suficiente para que los equipos se utilizaran, lo que me decepcionó, pero, también me hizo considerar las dificultades de servicios públicos como la electricidad, aunque al mismo tiempo me pareció un recurso desatendido:

Me quedé en Ixtepec porque hay cibercafés y se nota que hay gente que acude a ellos, y porque en el bachillerato me aceptaron. Sabía que aquí no había Centro Regional, pero después me agradó enterarme que había un CCA. En cuanto me enteré pregunté en dónde estaba y fui, al llegar estaba cerrado porque el horario era de 8:30am a 1pm y de 3pm a 6pm. Mientras me alejaba me preguntaba si las personas del pueblo y aún más de las localidades del municipio se enteran del CCA o les pasará como a mí, que al no ver algún letrero no me imaginé que estuviera en la biblioteca (de hecho tampoco había visto la

biblioteca). Regresé en la tarde y allí estaba la señora Ruti. Salí decepcionado porque a pesar de que hubiera un punto de conectividad éste no podía ser utilizado por las personas, o para la realización de las narrativas digitales y tendríamos que buscar otro espacio, como un cibercafé (Diario de campo, Ixtepec, 8 de mayo de 2012).

Sin embargo, en una sesión con las y los jóvenes durante los talleres de las narrativas digitales y acordábamos en qué cibercafé trabajaríamos, les pregunté —al mismo tiempo que intentaba averiguar más— si habían utilizado alguna ocasión los servicios del CCA. Mi sorpresa fue que me dijeron que tenía algunos meses que no funcionaba pero que antes —a veces el “antes”³⁵ es difícil ubicar si no se tienen los referentes, por ello pueden ser años o meses, todo depende de la situación y el tema— era común que acudieran a ese telecentro para realizar actividades escolares y hasta para tomar algún curso.

En julio, cuando ya había comenzado a realizar incursiones *online*, se completó la imagen que tenía del telecentro porque un perfil de Facebook subió una serie de videos que se habían grabado en el pueblo de Ixtepec, y en uno había una entrevista a la promotora que había permanecido en el cargo desde la instalación hasta el año 2011. El video fue grabado en agosto del 2004. La promotora que aparecía en el video era Ana, la responsable del cibercafé al que junto a las y los jóvenes acordamos ir una vez que comenzáramos a editar los videos de las narrativas. Indicaron ese cibercafé porque además de que era el punto de acceso público más cercano al bachillerato se sentían —me dijeron— con más confianza con la encargada —aunque en ese momento no sabía que Ana había sido la promotora del CCA.

Después de enterarme de que Ana había sido la promotora del CCA acudí a ella para que me platicara del telecentro y de lo que ella realizaba, a continuación coloco un fragmento de la entrevista:

Se instaló en mayo del 2003 [...] Al inicio no teníamos cursos porque no teníamos internet, sólo el uso de la computadora, cursos de paquetería de Office [Word, Excel, PowerPoint, Paint], al principio fueron muchas personas las que vinieron, para los niños fue algo muy novedoso. Todas las tardes desde las 2pm estaba lleno, y para los niños estar frente a la computadora era lo bonito. A los niños les gustaba hacer dibujos y esas cosas, pero a los

³⁵ Cora Govers refiere tres tiempos pasados: “ancient past” para el periodo en el que nadie experimento pero que es parte de la tradición oral local; “recent past” para el periodo de las memorias de las experiencias propias o de madres y padres o de abuelas y abuelos; y “remote past” para el periodo que combina la tradición oral y las memorias (2006: 115).

mayores les gustaba más hacer textos. Desde que yo estuve siempre hubo gente que acudía al CCA, en parte porque ahí no se cobra como en un *ciber* sino lo mínimo, bueno, primero estuvimos nosotros [CCA] y después vinieron los *cibers* [...].

Aunque hablo totonaco los cursos eran en español [...] pero esa era la intención, antes, cuando los promotores íbamos a los cursos en Puebla, nos decían que querían hacer un programa o paquete en donde se pudieran explicar los cursos en lenguas indígenas, pero todo quedó en el aire [...].

En el 2003 nos dieron unas máquinas grandotas, eran 6 máquinas, pero después por logros del CCA en el programa nos dieron otros 6 equipos nuevos, con esos sí se trabajaba bien.

Sin internet estuvimos un año [...] ya cuando tuvimos eso fue lo bonito porque se impartían los cursos en línea, los del Tec de Monterrey [...] cursos como el de habilidades básicas en informática, creación de páginas web, el uso de internet para niños, pero en línea por medio de la plataforma del Tec, nosotros como promotores administrábamos los recursos y los servicios en línea, les ayudaba a las personas pero quien toma un curso va a su ritmo siguiendo las actividades (Ana, Ixtepec, 11 de julio de 2012).

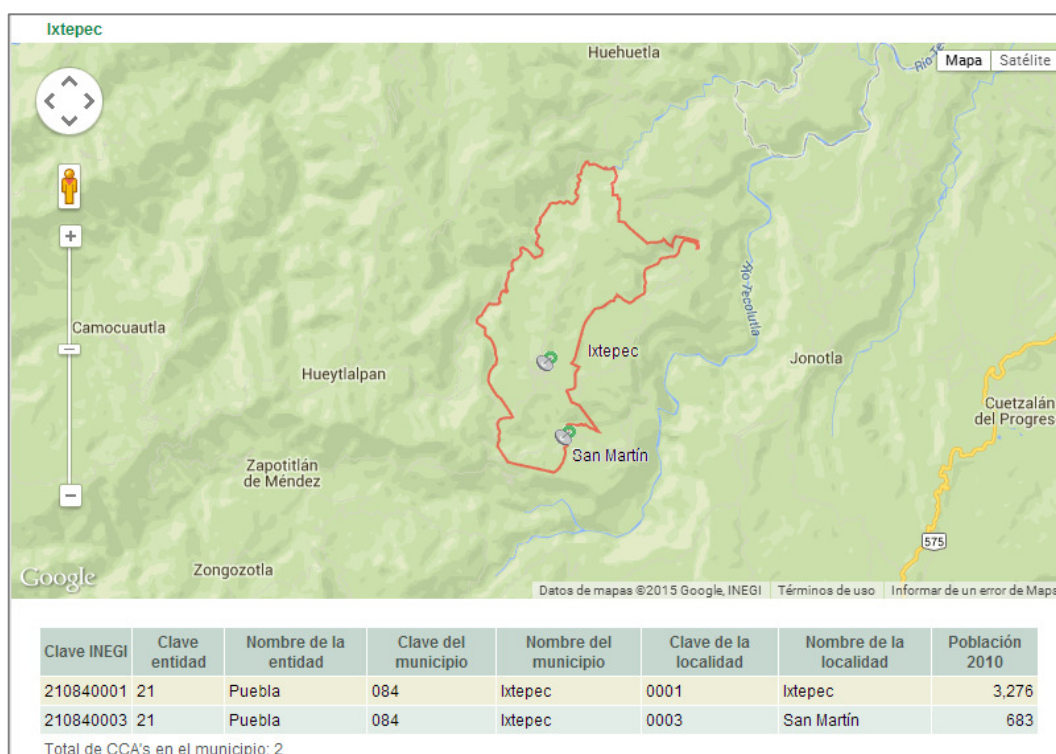


Imagen 4. Localización de los Centros Comunitarios de Aprendizaje en el municipio de Ixtepec, uno localizado en la cabecera municipal y otro en la junta auxiliar San Martín [cuando realicé el trabajo de campo, el CCA de San Martín aún no estaba instalado].

Fuente: <http://www.microrregiones.gob.mx/ubicatuca/Municipios.aspx?ent=21&mun=084>

En una plática ocasional en el pueblo de Xochitlán, me comentó un gestor cultural que le parecía interesante que el telecentro de Huahuaxtla fuera un polo magnético pues ya en muchos lugares había cibercafés y se cubría la demanda para hacer tareas o para acceder a internet, pero se había enterado de jóvenes que caminaban hasta ese poblado. Al inicio no me encajaba el hecho de que el CCA estuviera en una junta auxiliar, Huahuaxtla, y no en la cabecera municipal, Xochitlán, pues ambos lugares cubrían los requisitos para que se considerara la instalación del telecentro. Más aún, tuvieron que ser las autoridades del ayuntamiento —de la cabecera— quienes debieron gestionar la instalación del telecentro, y hasta la fecha en que realicé el trabajo de campo, los ayuntamientos en donde hay CCA son los responsables de pagar los sueldos de las y los promotores o al menos una parte.

En los días posteriores antes de convencerme de ir hacia Huahuaxtla,³⁶ preguntaba entre las personas —cuando tenía la ocasión y el tema surgía— si consideraban necesario que tuvieran un telecentro por el tipo de servicios que ofrecen o si consideraban que los cursos en las escuelas cubrían esa demanda, y la mayoría coincidía en que además de las y los estudiantes también era necesario que las personas adultas accedieran a cursos para utilizar los ordenadores, y que para las y los estudiantes que van a realizar sus tareas también les sería muy conveniente que tuvieran servicios a menores costos que en los cibercafés.

En Huahuaxtla —con población náhuatl— el telecentro tiene sus propias instalaciones, es un edificio de un piso colindante con la presidencia de la junta auxiliar. A diferencia del de Ixtepec, el de Huahuaxtla tiene la fachada pintada y con los letreros correspondientes al CCA, en las ventanas estaban pegadas hojas con diferente información, desde avisos de las actividades del telecentro hasta anuncios de actividades de la población, era evidente que las personas circulaban por ahí como para ir a colocar los anuncios de la población. El mismo edificio se divide en dos, pues además del telecentro la otra parte está ocupada por una coordinación regional educativa. Enfrente se encuentra un edificio que ha servido de salón para diferentes actos cívicos y campañas de salud, así como bodega en general, después está la plaza central del poblado en donde está colocada

³⁶ Al enterarme del telecentro de Huahuaxtla pregunté entre las personas de Xochitlán cómo podía llegar a la junta auxiliar. Las personas me daban las indicaciones pero al mismo tiempo me decían que debería tener cuidado en el tramo de camino que va de la desviación de la carretera hasta Huahuaxtla porque se habían enterado de asaltos recurrentes, y también que tuviera cuidado en el pueblo mismo porque la gente era de cuidado. Mi primera reacción fue evitar ir a Huahuaxtla, pero teniendo en cuenta mi primer fracaso para que fuera aceptado en un poblado otomí, también tenía otras opciones abiertas que podía realizar en el trabajo de campo como comenzar en otro poblado náhuatl.

una estructura que simula un “palo de volador”, allí también están las canchas de fútbol y básquetbol, a un costado está la iglesia católica y al otro extremo se encuentra el auditorio local. Así, el CCA se encuentra dentro del espacio simbólico que reúne las instituciones importantes para la población, como la religión, el gobierno local —conformado por la presidencia y el consejo de aguas, éste último bastante importante entre la población—, el patrimonio histórico —representado por el edificio-bodega—, y los espacios de socialización y el de ceremonias o actos cívicos. Además, pude observar que la vida cotidiana transcurre en torno al centro del poblado y en los comercios que se encuentran en el tramo de carretera que atraviesa el pueblo y que les conecta hacia los pueblos/ciudades regionales.

La habitación que le corresponde al CCA es de aproximadamente 40mts². Los escritorios y los ordenadores rodean la habitación, las pantallas quedan a la vista y quienes ocupan equipos contiguos pueden asomarse a las otras pantallas para ver lo que realizan sus compañeros y compañeras, son siete ordenadores recientes más otros seis equipos proporcionados por el programa. Gil, el promotor, ha dispuesto unos 16 pupitres en el centro de la habitación para que puedan sentarse quienes van a recibir cursos por medio de la señal de Edusat, para lo cual dispone de un televisor con señal satelital y material educativo, o también para la realización de cursos o pláticas en donde se apoya de un proyector que se adquirió con cooperaciones económicas de la comunidad y de la presidencia auxiliar. En las paredes están pegados o colgados reconocimientos al CCA por parte del Tec de Monterrey y de e-México por logros alcanzados, y más importante, varios collage con fotografías de las distintas actividades que se han realizado en el telecentro, es decir, un registro gráfico.

A continuación pongo un fragmento de lo que me comentó Gloria, la primera responsable del CCA de Huahuaxtla, en donde menciona detalles de la instalación del telecentro y, algunos problemas que tuvieron para su mantenimiento lo que resaltó el apoyo de la población hacia las actividades que se realizaban desde el telecentro:

Al CCA llegué en el 2003 y estuve hasta el 2008, me buscaron porque había estudiado la ingeniería informática en Zacapoaxtla, fui de la primera generación, y entonces me ofrecieron trabajo aquí en el pueblo [...] Fuimos el tercero o cuarto que se instaló en la región [...] En el pueblo no había internet, había quienes sí tenían computadoras pero no internet [...] Al inicio me preocupaba que no fuera gente a los cursos o cómo se recibirían las tecnologías, y realicé invitaciones en las escuelas para darle promoción al telecentro,

pero ya había respuesta por parte de los niños porque fueron los primeros en anotarse a los cursos [...] Después me fui con los jóvenes porque sí venían muchos los niños pero me preguntaba por la demás población, hice un acuerdo con el bachillerato porque no tenían las instalaciones [...] Después los que llegaron al telecentro fueron los profesores de educación indígena porque estaban en los programas de calidad y les exigían, y de vez en cuando alguno de educación media superior [...] A las personas mayores les costaba mucho acercarse a los equipos, hasta para manejar el mouse a veces tenía que tomarles la mano para guiarlos y se familiarizaran, en cambio para los niños era lo más fácil [...] Hubo una etapa en donde estuvimos Gil y yo, cada uno cubría un medio tiempo, pero como dependíamos de la presidencia [municipal] se cerró el CCA porque decían que ya no había dinero, pero la gente se reunió y hasta cerraron la presidencia para que se cambiara de autoridades, y los de acá entre todo también pedían que se abriera el CCA y que regresáramos nosotros (Gloria, Huahuaxtla, 8 de agosto de 2012).

Para dar continuidad al testimonio de la primera promotora del telecentro, también pongo un fragmento del testimonio de Gil, el actual responsable del CCA de Huahuaxtla, donde comenta algunas de las actividades que realiza y lo que se ofrece hacia la población desde el telecentro:

Yo comencé a colaborar en el CCA desde el 2004 pero ya como promotor a cargo del telecentro desde el 2008 [...] soy técnico en computación pero gracias al CCA tengo secundaria y bachillerato [...] Hace un año [2011] tuvimos un cambio porque se optó por comprar cuatro equipos con las cooperaciones de las y los usuarios que vienen [...] Este telecentro ha tenido logros a nivel nacional, por eso la institución te apoya y por eso es que también tenemos otros equipos más recientes [...] Ahorita la conexión que tenemos es una contratada por la junta auxiliar, es satelital [...] pero debo ir administrando el internet porque prefiero que un grupo pueda tener una o dos horas de navegación y que puedan realizar sus actividades a que algunos usuarios vean videos y que se agote la cantidad de descarga [420 megas al mes]. Platicando con el comité [del CCA] en las reuniones les comento que no puedo aumentar la cuota de recuperación porque tenemos competencia con los cibercafé, por eso es que mantenemos bajos precios que son para mantenimiento y para materiales del propio telecentro.

Como promotor intento facilitar los cursos que las personas vienen a tomar, por ejemplo les presento la propuesta, les comento cómo sería el proceso de aprendizaje o les pregunto si alguna vez han utilizado una computadora, o en otras ocasiones ubico a los usuarios según los cursos que ya han tomado anteriormente [...] Organizo los horarios de los grupos

dependiendo de los cursos que se ofrecen, y de los grupos porque hay chicos de localidades cercanas que entre semana se quedan a vivir en Huahuaxtla porque estudian aquí, pero hay otros que estudian en sus localidades y entonces pueden venir sólo sábado o domingo y en esos días también se dispone el espacio del CCA [...] Una actividad extra que implemento es el mantenimiento y montura de equipos, y utilizamos precisamente los equipos viejos que tenemos y que son con los que comenzó el CCA (Gil, Huahuaxtla, 16 de julio de 2012).

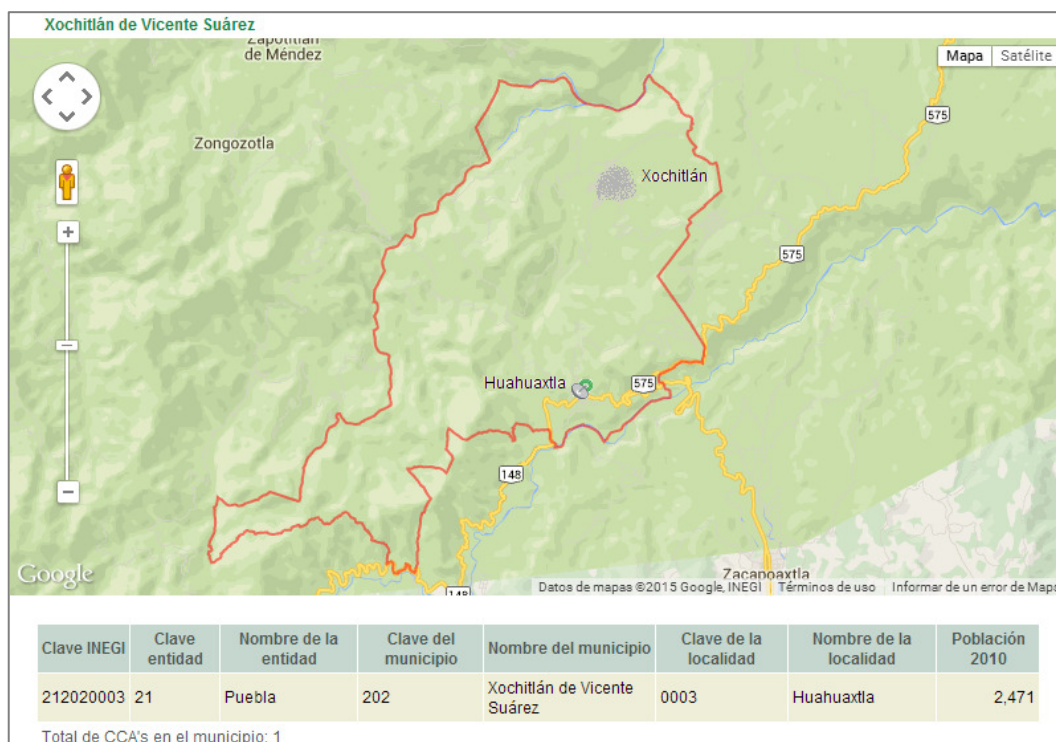


Imagen 5. Localización del Centro Comunitario de Aprendizaje en Huahuaxtla, junta auxiliar del municipio Xochitlán de Vicente Suárez.

Fuente: <http://www.microrregiones.gob.mx/ubicatucca/Municipios.aspx?ent=21&mun=202>

La instalación de los puntos de acceso público a TIC proviene de un programa nacional, pero el mantenimiento de estos telecentros depende de la apropiación de la comunidad hacia el acceso ofrecido y además de internet, y de los servicios específicos que se proporcionan.

En los casos de Ixtepec y Huahuaxtla se puede observar que las personas que están como “promotoras” tienen una función importante porque son quienes dinamizan el acceso y quienes se convierten en los primeros contactos o realizan el seguimiento de algunas de las prácticas de internet, como vincular la conectividad con la educación formal. También la dinámica de la población y apropiación hacia el telecentro es distinta, y se puede observar que mientras en Ixtepec las personas no han exigido que el servicio del CCA se

renueve, eso sí ocurrió en el 2005 en Huahuaxtla cuando la población solicitó que se mantuviera el telecentro, es decir, han reaccionado diferente ante los problemas vinculados al telecentro. Por otro lado, los gobiernos locales también inciden en la conectividad como se puede ver en los casos de este tipo de telecentro público, porque según la organización del programa son los ayuntamientos los que deben cubrir los salarios de las personas promotoras, así como gestionar y cubrir el servicio de electricidad y del propio internet. Es decir, se genera una serie de entrecruces en torno a la conectividad.

Entre las pláticas ocasionales que tuve en Ixtepec y en Huahuaxtla, muchas personas jóvenes refirieron que habían comenzado a utilizar los ordenadores con los cursos que tomaron en los Centros Comunitarios de Aprendizaje, todavía van a estos telecentros —lo hacían “antes” en el caso de Ixtepec— para la realización de tareas porque el costo es menor comparado con los cibercafés, pero también me fueron indicando que prefieren los cibercafés porque tienen mejores equipos y mayor ancho de banda. Las personas adultas refieren que no consideran necesario ir a tomar cursos, en parte porque ya se asumen gente mayor como para ir a aprender algo novedoso, porque les significará mucho esfuerzo, o que tienen otras actividades que realizar, a pesar de ello coinciden en vincular las tecnologías e internet con los procesos educativos, aunque específicamente hacia las y los jóvenes.

4.1.3. Cibercafés

Como he mencionado entrelíneas, los puntos de acceso público a TIC son distintos dependiendo del lugar físico donde nos encontremos en toda la Sierra, y la mayoría están concentrados en los pueblos/ciudades regionales, las cabeceras municipales, y algunos otros poblados que estén al paso sobre las carreteras que conectan a las mayores poblaciones. El mejor servicio de conectividad se encuentra en los cibercafés porque —como lo mencionan las y los jóvenes con quienes trabajé— tienen equipos actualizados, audífonos y a veces cámaras web, además de un ancho de banda que permite consultar páginas web, portales, perfiles de redes sociales y mensajeros, correos-e, entre otros servicios. También yo prefería ir a los cibercafés para realizar mis consultas y comunicarme.

A partir de los recorridos que realicé para esta investigación y comparando con las incursiones previas a la Sierra, me di cuenta que los precios de alquiler de equipo/tiempo

han reducido en comparación a años anteriores, y los equipos en general se han ido renovando y el ancho de banda es más amplio. Pero, aún encontré lugares como la enclavada cabecera municipal de Naupan en donde había sólo dos cibercafés, y cuando utilice un equipo la conexión era lenta, le pregunté a la encargada y me dijo que era por el servicio que tenían contratado. Regresando de Naupan por la carretera federal 132 que conecta a Xicotepec con Huauchinango se puede apreciar una cantidad mayor de cibercafés, y que además tienen mejor ancho de banda. Al hacer una escala en Huauchinango volví a observar lo que ya había registrado en una investigación anterior en ese pueblo/ciudad regional, que las prácticas de internet eran más diversificadas que la simple demanda a conectividad, ya que en dicho lugar cuentan con suficiente infraestructura de telecomunicaciones y hay compañías que ofrecen el servicio de internet en casa, sin embargo, también había distintos tipos de cibercafés, por ejemplo un par de ellos eran conocidos para realizar encuentros eróticos ocasionales mientras que otros ubicados en los barrios periféricos consistían en tres o cuatro ordenadores instalados en espacios improvisados (Ramos Mancilla, 2011c), es decir que entre más oferta-demanda de estos lugares también se pueden observar más especificidades.

Por señalar un ejemplo más de la conformación del acceso en la Sierra, en la cabecera municipal de Pahuatlán también es común observar que las personas —principalmente jóvenes— acuden a los cibercafés, y en alguna ocasión reconocí a un joven proveniente de una localidad nahua del mismo municipio trabajando en uno de ellos, cuando le pregunté por qué no trabajaba haciendo lo mismo en Atla —su localidad de procedencia— me respondió que el internet aún no llegaba, en contraste, cuando estuve en San Pablito —localidad otomí en donde ya no pude realizar esta investigación— identifiqué que había cibercafés con equipos recientes y con buena conexión. Es decir que la geografía y la infraestructura pueden influir en la diversificación de la conectividad, pero que no determinan, pues en los casos de las localidades nahua y otomí de Pahuatlán los aspectos que determinaban son los recursos económicos y la capacidad de gestión.

Siguiendo una comparación entre estudios realizados por la Asociación Mexicana de Internet,³⁷ entre el 2009 y 2010 el acceso a internet se realizaba en primer lugar en los

³⁷ La Amipci utiliza datos estadísticos que generan los conteos y censos del Consejo Nacional de Población (Conapo), del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), la Comisión Federal de Telecomunicaciones (Cofetel), y conteos propios por medio del departamento de investigación online de la empresa (Elogia), en su mayoría son datos nacionales. Es decir, compactan la información relacionada a tecnologías de información y comunicación, por ejemplo la disponibilidad de tecnología en las viviendas, número de usuarios según los lugares de acceso, además del desglose por sexo y edad. Tienen desgloses

hogares, seguido por sitios públicos³⁸ y en tercer lugar desde el trabajo (Amipci, 2011). Mientras que para el 2014 los lugares se modificaron, en primer lugar se mantuvo el hogar, pero en segundo fue el trabajo, seguido por la escuela, en cuarto lugar fue desde dispositivos móviles, y en quinto lugar un sitio público (Amipci, 2014). A nivel nacional acudir a un punto de acceso público a TIC se redujo al mismo tiempo que otros tipos de conectividad incrementaron. Pero, como he señalado en los párrafos anteriores, en la Sierra es distinto, pues los cibercafés son los principales puntos de acceso a internet.

Según la Secretaría de Economía³⁹ —quien regula este tipo de comercio— un cibercafé ofrece conexión a internet, y alquiler de ordenadores con paquetería, que puede incluir videojuegos, y de manera opcional venta de equipo informático y software así como artículos de papelería.

Por su parte, Érika Rueda en su estudio de cibercafés en México define estos puntos de acceso público a TIC como “aquellos lugares donde se alquilan computadoras conectadas a la red por un precio fijo por hora, además de otros servicios” (2008: 121), agrega también que al ser iniciativas privadas las características que tomen depende de variables económicas y de preferencias y conocimientos técnicos, por lo que pueden encontrarse algunos que son lugares multimedios o sólo sitios básicos. A pesar de la multiplicidad, Rueda expone una clasificación de cibercafés (2008: 122-124), sin embargo, ningún tipo indicado en su estudio corresponde a los que yo observé en la Sierra precisamente por la diversidad, y también, considero que a pesar de que la definición de este tipo de sitios puede ser básica como “sitios en donde se alquila ordenadores con conexión a internet” y que la variedad de éstos puede englobarse en la palabra “cibercafé”, es más útil para esta investigación que presente algunos aspectos en torno a las dinámicas que logré observar en cada poblado en donde estuve.

Para los casos de las tres poblaciones, Ixtepec, Huahuaxtla y Xochitlán, había cibercafés con buen ancho de banda —aunque, las indicaciones en cada lugar decían que no se podían ver videos porque reducían la velocidad de los demás equipos, sin embargo,

nacionales de: conexiones por días de la semana, dispositivos usados para conectarse, tiempo promedio de conexión, principales actividades online divididas en “sociales” y “entretenimiento”, y redes sociales usadas y las principales actividades.

³⁸ Para un resumen de los antecedentes mundiales de los cibercafés puede verse la revisión que realizó Érika Rueda (2008: 116-118). Para un estudio breve sobre los servicios en los cibercafés puede verse el realizado en el 2011 por la Procuraduría Federal del Consumidor en:

http://www.profeco.gob.mx/encuesta/brujula/bruj_2011/bol189_cibercafe.asp

³⁹ Para una guía del negocio cibercafé o café internet:

<http://www.contactopyme.gob.mx/guiasempresariales/guias.asp?s=8&guia=56&giro=3>.

era una situación que se estaba cambiando pues comenzaban a contratar servicios sin límite de descarga—, y había flujo de personas en estos sitios, principalmente en las tardes pues en su mayoría son las y los jóvenes quienes acuden. Según el orden en el que llegué a los poblados: en Xochitlán había cuatro cibercafés, en Ixtepec también cuatro, y en Huahuaxtla seis cibercafés. Cada uno de estos puntos de acceso público a TIC tenía características particulares —y hasta podría decir que una dinámica distinta por las personas que estaban a cargo.

En los poblados las personas identifican de manera fácil los cibercafés, son sitios localizables y además conocen los servicios que se ofrecen, a continuación pongo un fragmento del diario de campo para ejemplificar esta situación, y también sirve para exponer mi percepción sobre la manera que me recibían las personas encargadas:

En Huahuaxtla como en los otros dos poblados he seguido la misma estrategia de entrar en los cibercafés que me voy encontrando o que las personas me indican que conocen. A veces sólo por sondear si las personas tienen ubicados los cibercafés pregunto a quienes van por la calle si saben de algún *ciber* cercano porque como yo no soy del lugar no sé en dónde pueda haber alguno. En los tres pueblos en donde he estado y hasta en los poblados previos que incluí en la preselección me indicaron en dónde podía acudir, también preguntaba si sabrían si tenía conexión o sólo eran lugares para alquilar una computadora, o si podría sacar fotocopias o imprimir, etcétera, y me sirvió mucho ese tipo de sondeo ocasional para identificar que a excepción de algunas personas adultas y mayores, las personas no sólo tienen identificados los cibercafés sino también los servicios que pueden obtener en cada uno de ellos.

En los cibernets me presento y les comento lo que estoy realizando. Me miran con extrañeza, y no me sorprende porque también yo lo haría si alguien viene a mi negocio a querer saber no sé qué. Creo que la desconfianza inicial tiene que ver con dos cosas, una es que la mayoría de estos cibernets navega en la informalidad por lo que pueden dudar sobre a dónde irán a parar mis reportes, y por otro lado, me imagino que se preguntarán qué es lo que específicamente pretendo al frecuentar sus cibernets (Diario de campo, Huahuaxtla, 17 de julio de 2012).

Por otro lado, los cibercafés están inmersos en los poblados donde se encuentran y por lo tanto en las dinámicas de las relaciones sociales y culturales de las personas que acuden, por ejemplo la situación que indicó una amiga/contacto de Facebook y que es encargada de un cibercafé:

Liz [de Huahuaxtla] subió una foto en su perfil de Facebook, son unos aguacates sobre el mostrador de cristal donde también se puede apreciar una parte de un teclado y en la parte de abajo artículos de papelería, como descripción de la imagen dice “aqii casual cambiiano ora de internet x ahuacates!! qe decepciion!! qe bajo eh caído! C:” [ella trabaja en un cibercafé]. Le he preguntado cómo se afilia uno a ese sistema de intercambio (Diario de campo, *online*, 27 de febrero de 2014).

Con relación a la foto de ayer, Liz me respondió que sólo es necesario acudir al cibercafé con mercancía, nos ha parecido gracioso este tipo de intercambio. Los otros comentarios también se han relacionado con lo que pueden llevar para intercambiar, por ejemplo rábanos, pero ella ha dicho que prefiere zanahorias rayadas con chile, limón y sal (Diario de campo, *online*, 28 de febrero de 2014).

Coincido con Érika Rueda (2008: 164-165) en que los cibercafés, como los que hay en la Sierra, permiten que las personas sin posibilidades económicas para cubrir el costo de un equipo y de la conexión mensual a internet —en los lugares en donde sí hay cobertura— puedan ir pagando las pequeñas cuotas de la conectividad al acudir a los cibercafés, lo que llama “modelo de conectividad popular” (2008: 149). Pero difiero con Rueda cuando señala que las incursiones que realizan las personas por medio de los cibercafés hacen que se incorporen a la “Sociedad de la Información” (2008: 225), pues lo que intento exponer en esta investigación es que sí bien hay usos de internet, se trata de una conectividad más bien fragmentada —parafraseando a Michel-Rolph Trouillot— compuesta por distintos puntos de acceso público a TIC y por personas con prácticas heterogéneas (Burrell, 2011: 154-155).

Retomando la noción de campo social de William Roseberry (1998) —que he comentado en el capítulo 3 junto con la propuesta de John Postill— la conectividad en la Sierra y en específico en los tres poblados en donde realicé el periodo presencial, como campo social implica que los puntos de acceso público a TIC —además de las conexiones que realizan desde sus perfiles— también se han convertido en espacios de socialización, pero no todos ni en todas las ocasiones, simplemente suceden ocurrencias de socialización en estos sitios como pueden ocurrir en otros.

4.2. Inter-Conexiones

Me refiero a conectividad para indicar la situación de conexión a internet, pero la conexión por sí sola es una vinculación de algo con otro(s) algo(s), y cuando hay una relación entre estos entonces hay interconexión(es). Menciono estas diferencias porque en este segundo apartado expongo (inter)conexiones en los que —a veces— interviene la conectividad.

Dentro del campo social de la conectividad, que se ha venido conformando en la Sierra con características particulares y en las que han intervenido diferentes personas y agentes sociales desde distintos ámbitos, me gustaría resaltar, algunos puntos de encuentro y cruces, algunas interconexiones que nos permiten hacer la lectura de la relación de internet en los otros aspectos de la vida que se experimenta en la Sierra.

En general, pretendo ir articulando los diferentes escenarios donde transcurren las conexiones y la conectividad, y más importante, darles formas a las personas que las dinamizan.

4.2.1. Encuentros y entrecruces

He mencionado que los cibercafés son los principales puntos de conexión a internet en la Sierra, estos sitios con tecnologías digitales son reconocibles por las personas a partir de los servicios que ofrecen, es decir, de alguna manera se han relacionado directa o indirectamente. Los cibercafés se encuentran inmersos en los contextos de los poblados en donde se encuentran, son puntos de acceso público a internet que va más allá de posibilitar que las personas acudan para realizar sus conexiones individuales, sino todo lo contrario, estos sitios se conectan con otras relaciones y actividades de los entornos locales.

Maria Bakerdjieva señala en *Internet Society* (2005) que los artefactos tecnológicos tienen una flexibilidad interpretativa, por lo que no hay una sólo forma de concebir los diseños tecnológicos, sin embargo, hay interpretaciones que se van sobreponiendo sobre otras en medio de las apropiaciones y usos que realizan las personas.

Pensando en los tres pueblos en donde estuve, no podría afirmar que las interpretaciones y apropiaciones fueran iguales en cada poblado, pues había personas que por algunas circunstancias habían tenido acceso a las TIC y a internet mientras que para otras personas era impensable que pudieran sentarse frente a un ordenador, pero, sí compartían ideas e interpretaciones respecto a internet. El hecho de que algunas personas

nunca hubieran utilizado un ordenador no les impedía que participaran de las relaciones vinculadas con el acceso y uso de internet.

En Xochitlán, de los cuatro⁴⁰ cibercafés que estaban abiertos, el que estaba en un callejón muy cerca de la plaza central del poblado no abría regularmente porque la dueña vivía en Zacapoaxtla y acudía esporádicamente, y cuando lo hacía no tenía internet por lo que sólo alquilaba la única computadora que tenía para realizar tareas:

Cada ocasión que voy por la calle principal y paso cerca del no-cibercafé, volteo hacia el callejón y no puedo evitar sentirme contrariado con el cartel de papel que sigue pegado en la puerta y que anuncia “Copias, Impresiones, Internet, Papelería”, creo que deberían quitarlo, aunque da igual porque la gente ya sabe que ahí no hay internet (Diario de campo, Xochitlán, 28 de junio de 2012).

Eran tres los cibercafés que estaban en operación, distribuidos en tres puntos del poblado, uno en el barrio de San Lázaro, otro en el barrio Centro, y el tercero en el barrio 5ta sección, los tres puntos estaban dispuestos en el poblado de tal manera que parecía una repartición equitativa, aunque, atraían a usuarias y usuarios específicos por la ubicación.

Al de San Lázaro acudían estudiantes de las escuelas cercanas, o sea, del bachillerato y de la primaria. El cibercafé del Centro por su ubicación era el que tenía personas usuarias diferentes, estudiantes de las diferentes escuelas y personas adultas. Al del barrio 5ta sección por su ubicación en un extremo del pueblo acudían básicamente estudiantes de la secundaria en las tardes cuando salían de clases, este último tenía internet de manera intermitente por lo que era un punto de acceso ocasional.

Me había quedado en Xochitlán —en parte— porque en el imaginario de las personas había cinco cibercafés —y claro, en mi imaginario me había visto en el periodo *online* con un amplio repertorio de personas y de perfiles— y la realidad es que se han reducido sólo a los que tienen conexión a internet. ¿Serán suficientes estos dos puntos de conexión? Lo cierto es que la gente se queja porque les gustaría no tanto tener más cibercafés sino el servicio de conexión en sus casas, también se han quejado por las autoridades locales porque dejaron que el CCA se fuera hacia Huahuaxtla y que no lo solicitaran para la cabecera, dicen que si

⁴⁰ Desde los primeros recorridos me habían comentado que había uno más a un costado del atrio de la iglesia principal, pero estuve los cinco meses esperando que lo volvieran a abrir y no sucedió.

se hubiera instalado en el pueblo seguramente el servicio de internet, por la demanda, estaría disponible para sus casas (Diario de campo, Xochitlán, 28 de junio de 2012).

Así pues, en Xochitlán el acceso a internet se reducía a dos cibercafés, el de San Lázaro y el del Centro, y estando en esos puntos podía observar que la frecuencia de las visitas de las y los jóvenes con quienes elaboramos narrativas digitales era reducida, sin embargo, desde la red social se notaba que los perfiles realizaban una conectividad oscilante pero constante, es decir, que las y los jóvenes acomodaban sus tiempos y actividades para conectarse e interactuar con sus contactos.

El acercamiento a los ordenadores se realizaba por medio de las clases de informática en el bachillerato, aunque unos años atrás ya se habían incluido en las clases de la secundaria. El encargado del cibercafé de San Lázaro, Beni, me comentó que él inició el negocio porque sus hijas estaban en secundaria y en bachillerato y vio la necesidad que implicaba tener disponibilidad de ordenadores en la educación formal, pues cada vez incrementaban las solicitudes del profesorado para que llevaran “la tarea por computadora” —es decir, en hojas impresas—, además de que había mucha información que no se encontraba en la pequeña biblioteca municipal. Beni me comentó que, como parte del “Comité de padres y madres de familia” de la escuela secundaria, la demanda de los padres y madres hacia las responsables de la escuela era que gestionaran la adquisición de equipos de cómputo reciente para que el alumnado recibiera —su hija incluida— “educación de calidad” (Diario de campo, Xochitlán, 18 de julio de 2012).

En Ixtepec, en el primer recorrido me habían dicho que había cuatro cibercafés y en el transcurso de los días comprobé que estaban funcionando, éstos se encontraban en los alrededores del espacio céntrico del pueblo que estaba conformado por el edificio de la presidencia municipal, el mercado, un auditorio abierto en el que se realizaban todo tipo de eventos y también juegos de básquetbol, un parque y una cancha de fútbol, la iglesia católica y enfrente a la entrada del atrio una cantina. Los cibercafés estaban al margen de este espacio pero distribuidos por las tres entradas hacia el poblado por lo que era indiferente su ubicación respecto a las escuelas, que a su vez estaban en la periferia. Únicamente había uno al que le podría beneficiar la ubicación por estar al paso hacia la escuela secundaria y el bachillerato, sin embargo, las y los jóvenes con quienes conviví me dijeron que se sentían mejor en ese cibercafé porque a la encargada ya la conocían de tiempo atrás, desde que era la promotora del CCA.

A diferencia de Xochitlán, en Ixtepec se había instalado un CCA en el 2003 y estuvo en función hasta la administración municipal que inicio en el 2011, lo que se puede traducir en que tuvieron ochos años de talleres y cursos para que las personas se acercaran a los ordenadores y pudieran utilizarlo, además, el servicio de internet estaba vinculado a los cursos que se ofrecían en el telecentro. Sin embargo, al comparar la reacción de la población ante las situaciones problemáticas de los CCA entre Ixtepec y Huahuaxtla, se puede observar que en Ixtepec aprovechaban los servicios que ofrecía el telecentro pero no lo tenían asumido como parte de la comunidad sino como un servicio público hacia la población. Ana, la ex promotora del CCA y actual responsable de un cibercafé, me había comentado que podía afirmar que todas las personas jóvenes habían pasado por el telecentro, no todas las del municipio sino sólo las de la cabecera municipal y quizá algunas de las poblaciones cercanas como Eskatachuchut y El Patiy, pero otras como San Martín era más seguro que fueran al Centro Regional de Atlequizayán (Diario de campo, Ixtepec, 20 de junio de 2012). Sin embargo, un telecentro público puede dinamizar el acceso a TIC, puede también incidir en las ideas que son preponderantes respecto a las tecnologías y a internet (Burrell, 2011), pero hay diferentes maneras de acceder en combinación con las posiciones sociales que se despliegan en las localidades.

En el siguiente fragmento del diario de campo comento la experiencia de un joven de Ixtepec con las tecnologías digitales, que es una situación excepcional porque no está vinculada al telecentro público, y ejemplifica otras maneras de acceder a las tecnologías digitales:

Platicando con Juan, un joven del bachillerato (él no estuvo en los talleres de las narrativas digitales, pero habíamos platicado de los programas de edición de video y de audio y se notaba que estaba familiarizado con los ordenadores), me comentó que su tío, que es profesor de la primaria, colocó el primer cibercafé del pueblo en el que estuvo encargado por un tiempo, y al disponer de tiempo con el ordenador e internet exploraba todo lo que se le iba ocurriendo, me contó que realizó grabaciones y editaba videos con fotografías y fragmentos de videos y les colocaba música comercial. Me dijo que escuchaba que sus compañeros iban a los cursos del CCA pero él no consideró que pudiera aprender algo, le dije que no era sólo para aprender a utilizar el ordenador sino que se podían tomar otro tipo de cursos, me comentó que sí sabía que podían dar otros cursos pero que ya se había acostumbrado a meterse a las páginas que quisiera y sabía que en el CCA no les dejaban navegar por internet y menos ver videos por el tipo de conexión. Después me dijo que

Jorge, un compañero de su clase, también maneja el ordenador porque tiene una lap top y que tampoco era de ir al CCA (Diario de campo, Ixtepec, 14 de agosto de 2012).

De los cibercafés que hay en el poblado, sólo dos dueños viven en el pueblo —una es la ex promotora del telecentro público—, de los otros dos sus dueños han contratado a una persona para sea la responsable. Quizá es un dato irrelevante, pero considero que es un reflejo de las diferencias de las posibilidades y las posiciones sociales que hay en el poblado o fuera de este, pues únicamente Ana tenía un vínculo con las tecnologías y además había brindado servicios a las personas, mientras que en el caso de los otros tres cibercafés eran negocios —rentables o no— para las personas que los pusieron, pero habría un aspecto más sobre esta disposición. Ana ayudaba a las personas que iban a su cibercafé para que realizaran sus propias búsquedas y tareas, pero en el caso de los otros tres presencié cómo acudían estudiantes de primaria para solicitarles a las personas encargadas que les hicieran una tarea escolar por la cual pagaban, además, en dos cibercafés había una división de dos habitaciones, en una estaban los ordenadores y en la otra habitación había videojuegos. En los dos que tenían videojuegos era común ver a niños con apariencia de ir a la escuela primaria y a la secundaria, como si fuera una práctica marcada por edades porque quienes iban al bachillerato ya tenían otras actividades.

Cuando acudía a los cibercafés también fui generando mi selección, es decir, por rapidez y acondicionamiento pero también por las personas encargadas prefería unos sobre otros, pero cuando les preguntaba a las y los jóvenes —cuando salía el tema— en su mayoría me decían que preferían el de Ana, pero también que les eran indiferentes los equipos y el mobiliario, por lo que a veces sólo iban al que les quedaba más cerca de sus casas, o por ejemplo Sele, estudiante del bachillerato, que provenía de Eskatachuchut iba al de la calle principal para poder abordar el transporte público que le quedaba más cercano.

En el bachillerato tenían una clase de informática, y aunque los directivos de la escuela apoyaron la realización de las narrativas digitales, las sesiones no se pudieron realizar en el salón de ordenadores porque los equipos eran obsoletos, el profesor de esa clase me dijo que habían intentado gestionar la compra de otros equipos, pero que los padres y madres de familia no querían cooperar porque eran de escasos recursos y porque argumentaban que cuando se juntara el monto sus hijos e hijas habrían salido de la escuela. Aun así, la conectividad estaba vinculada a la educación por los cursos que anteriormente

daba el CCA, y por las clases de informática que se daban en la escuela secundaria y el bachillerato.

Por su parte, las personas adultas consideraban inaccesible que pudieran utilizar alguna vez un ordenador, decían que habían asistido a la escuela primaria pero requerían otros conocimientos o capacidades para utilizar los ordenadores, también comentaban a manera de justificación que ellas y ellos qué podrían buscar en internet si no sabían lo que podrían hacer.

En Huahuaxtla había seis cibercafés, de los tres pueblos es el que tenía mayor número de puntos de acceso público a TIC, además del telecentro público, y no sólo eran más puntos sino que la velocidad también era más rápida. Cuando realicé los primeros recorridos para ubicar los cibercafés y comprobé que la conexión a internet permitía ver videos pensaba que el telecentro público sería un espacio con baja actividad; sin embargo, me di cuenta que eran accesos diferentes que no se oponían mutuamente sino que se podían alternar. Pasadas las semanas era común que nos encontráramos las y los jóvenes —que realizaron narrativas digitales— en alguno de los cibercafés lo mismo que podíamos encontrarlos en el telecentro público, aunque, la mayoría de ocasiones cuando acudían al CCA era para realizar tareas mientras que cuando lo hacían desde los cibercafés era para conectarse a redes sociales, ver videos, entrar a páginas web, etcétera. Las diferencias que podía notar en comparación con los otros dos poblados es que en Huahuaxtla era posible escoger en dónde quería uno acudir a conectarse.

Los seis cibercafés eran diferentes entre sí. Había tres puntos de acceso público colocados en la calle principal que era a su vez la carretera que cruzaba por el poblado y que conectaba hacia otros poblados, por ello era la más transitada y en donde estaban casi todos los comercios; uno de los cibercafés se encontraba cerca de la estación de transporte colectivo, los otros dos casi uno enfrente de otro a una calle de la iglesia católica. Estos tres eran los más visibles y acudían estudiantes pero también profesores y otras personas que —como yo— estaban de paso; pero sólo uno de estos puntos era agradable para estar y la velocidad correspondía con el costo, enfrente estaba el que parecía más improvisado y de hecho si no fuera por el letrero donde anunciaba que tenía internet por el frente sólo se veía como una papelería.

Los otros tres estaban distribuidos por el poblado, uno cerca de la escuela secundaria, otro enfrente de la escuela primaria, y el tercero en una calle paralela a la principal. Alguien que sólo cruzara el pueblo no se enteraría de estos tres, por ello quienes

acudían a estos puntos eran quienes vivían cerca o les preferían por la velocidad de internet o por los precios, pero eran necesariamente personas del pueblo que conocían en dónde estaban los puntos de acceso —eran, por decirlo de alguna manera, los cibernets de casa mientras que los otros tres para las visitas.

A continuación coloco un fragmento del testimonio del encargado de un cibercafé en donde comenta aspectos de la apertura, la importancia de mantener equipos actualizados y un buen ancho de banda para la conexión a internet:

[Cibercafé cerca de la escuela secundaria] Abrí el ciber hace dos años, porque sólo había uno más a parte del CCA, así que pensé que sería buen negocio, al inicio comencé con cinco equipos y ahora tengo diez, también ha cambiado muy rápido el tipo de conexión al que tenemos posibilidad de contratar, al inicio tenía señal satelital y ahora tengo señal de microondas⁴¹ [...] la satelital era de 1 mega y ahora es de 4 megas de velocidad [...] de descarga tenía 400 megas al día, y ahora no tengo límite, claro se paga pero es mejor (Gus, Huahuaxtla, 17 de julio de 2012).

Al realizar una retrospectiva de la conectividad en Huahuaxtla, me intrigaba que en este poblado hubiera mayor disposición a ordenadores por medio del telecentro público y por la cantidad de cibercafé:

¿Por qué este pueblo tiene más cibercafé y además un CCA? Me parece que tiene relación con la cercanía con Zacapoaxtla porque se pueden surtir de insumos, y porque la geografía les permite captar los servicios que se impulsaron para las poblaciones grandes como Zacapoaxtla u otros pueblos (las obras públicas se impulsan según el número de beneficiarios, así que Huahuaxtla siempre está en la lista de espera y por eso las cabeceras municipales suelen concentrar obras públicas y servicios), pero como este pueblo está en el medio han podido aprovechar (Gary, videasta local, me comentó que la antena repetidora está en Huahuaxtla porque el cerro permite esta interconexión hacia otros puntos y cerros de la Sierra). Sin embargo, esta sola oportunidad geográfica la pueden tener otros poblados, así que algo más ha de influir. Por ahora pienso en tres incidencias, por un lado la vinculación que las personas le asignan a la educación con las tecnologías (como ocurre en los otros dos pueblos), la migración hacia Estados Unidos que incrementa la necesidad de medios de comunicación entre familiares así como también inyecta recursos económicos en

⁴¹ Es un sistema de transmisión de punto a punto, es decir de un proveedor a un receptor, para lo que se utilizan antenas parabólicas para la recepción.

el poblado, y la cercanía hacia Zacapoaxtla y las instituciones de educación superior que ahí se encuentran (por ejemplo, Gloria, ex promotora, fue de la primera generación de la ingeniería informática del Instituto Tecnológico Superior de Zacapoaxtla, de 1996-2001). Así, además de que las generaciones jóvenes han tenido el acercamiento a los ordenadores e internet por medio del CCA, la movilidad de las personas hace que conectarse sea un aspecto más de sus actividades (Diario de campo, Huahuaxtla, 5 de septiembre de 2012).

En el caso de Huahuaxtla es posible observar que las tecnologías digitales e internet están vinculadas a otros aspectos de la vida, por ejemplo la migración hacia Estados Unidos donde los regresos al pueblo se posponen por periodos largos y por ello la necesidad de estar en comunicación. Al respecto, Gus me comentó que hacía dos años se había graduado de la ingeniería pero al no encontrar trabajo su hermano que se encuentra en Nueva York le ayudó para montar el cibercafé, y por otro lado pero vinculado a la migración, Gus también me decía que el uso de las cámaras web había pasado muy rápido, al inicio era algo esperado por las personas para ver y escuchar a sus familiares, pero en esos años requerían de un ancho de banda amplio del que todavía no disponían, aun así lograban algunos instantes para verse; y ahora, que la velocidad les permitiría realizar videollamadas prefieren las redes sociales por la facilidad de subir fotos o de enlazar videos y la posibilidad de hacer comentarios a las publicaciones (Diario de campo, Huahuaxtla, 21 de agosto de 2012).

De los tres poblados, la mejor conexión a internet la tenían en Huahuaxtla, seguida por Ixtepec y al final Xochitlán, que coincidía con la cantidad de puntos de acceso público a TIC: en Huahuaxtla 7 puntos —cibercafé y telecentro—, en Ixtepec 4 puntos —cibercafé sin contar el telecentro—, y en Xochitlán sólo 2 puntos de acceso. Al momento de realizar el trabajo de campo en cada uno de estos poblados, las personas vinculaban las tecnologías digitales e internet con algunos aspectos de sus vidas como a la educación o las comunicaciones familiares, o simplemente al acceso a información general, y la posibilidad de conectividad adquiría distinta relevancia. Al respecto se ajusta un señalamiento de Bakardjieva: “In their everyday life, socially situated subjects put technologies into use in the course of their interaction with their environment, both physical and social. With time, social custom and circumstance contribute to the stabilization of certain forms of technology use to some appreciable degree” (2005: 30).

4.2.2. Nodos personas-tecnologías: facilitadores locales

Los facilitadores que guían el acceso y uso de las tecnologías digitales y de internet son importantes porque además de ser puentes entre el campo de la conectividad con los espacios de la vida local, en muchas ocasiones son quienes guían los primeros acercamientos porque son los responsables de los puntos de acceso público, pero también porque como personas tiene cualidades diferentes y porque viven entre la población y tienen una posición en el campo social de la comunidad. En este sentido, se constituyen como nodos entre las personas y las tecnologías.

Considero que sería sobrado realizar una clasificación de este tipo de nodos/facilitadores porque así como cada punto de acceso público a TIC puede tener diferentes características, cada persona situada en éstos también presenta distintas facetas. Lo que propongo para entender cómo estos facilitadores locales inciden en las prácticas que las personas realizan en torno a las tecnologías digitales e internet, es situar a las personas —nodos/facilitadores— con las que tuve relación y, a partir de lo que pude apreciar, exponer algunos rasgos que les describan. Corresponden también a los espacios en donde se realizaron las sesiones para las narrativas digitales —pues por la misma circunstancia fue posible mi acercamiento.

En Xochitlán, sólo había dos cibercafés en funciones, pero a diferencia de los otros dos poblados, los padres y madres de familia del bachillerato habían logrado reunir fondos y junto con los directivos de la escuela habían acondicionado un salón para las clases vinculadas a informática. Un profesor estaba a cargo de cuatro materias para segundo y tercer año de bachillerato. La mayoría de grupos que ha atendido José están conformados por 30 estudiantes —cada curso cambia el número de estudiantes—, el salón es de 70mts² aproximadamente, 21 mesas con sus correspondientes ordenadores distribuidos en todo el espacio, y los cables eléctricos está instalados desde el techo y fue diseñada así para que no se dañaran los cables por el paso de las y los estudiantes por los pasillos entre las mesas —la primera ocasión que entré al salón tuve la impresión de que era una especie de incubadora con las terminales en cada ordenador—, por la cantidad de ordenadores algunos estudiantes tenían que compartir equipos.

José viajaba todos los días desde Zaragoza, más o menos una hora y media en automóvil por trayecto, considero que por ello si bien cumplía con sus clases no estaba más involucrado con las y los estudiantes o con las actividades y problemáticas de la población.

Las clases que le correspondía en el curso 2011-2012 fueron: Introducción a los sistemas operativos, Aplicaciones informáticas, Redes, y Mantenimiento correctivo.

Como mencioné en la sección metodológica, mi relación con las y los jóvenes estuvo influida por las personas con quienes a su vez me relacionaron, o en la dinámica en la que me incorporé. Así, al obtener el permiso y apoyo de los directivos del bachillerato, José asumió que debería apoyarme y ponerse a cargo para que las actividades se realizaran como se tenían planeadas, es decir, como una actividad más con sus correspondientes tareas, por ello, no se realizaron variaciones en el taller de narrativas digitales y se obtuvieron 31 videos. Sin embargo, con el transcurso de las sesiones fui notando que el interés mostrado al inicio por las y los estudiantes se fue modificando hacia la obligación de entregar un trabajo final.

José me dijo que la realización de videos ya había sido un tema visto y que podría ser repetitiva la actividad que yo les proponía, sin embargo, con quienes platicué me dijeron que si bien sí se repetía la tarea les gustaba porque era diferente el resultado. Aun así, de los 31 videos generados, 17 fueron los videos que habían realizado para una tarea anterior. De alguna manera, José había previsto que algunas personas no se esforzarían; me comentó que era lo más normal porque tenía “un grupito de los que siempre cumplen” y otros “grupitos que no realizan ninguna actividad”, y que esta dinámica se repetía en las otras materias con el demás profesorado. Consideraba que una materia escolar puede ser atractiva en función de quien da esa materia, pero al mismo tiempo que las y los jóvenes iban a la escuela con desidia, por ello decía que la informática le podría servir a la juventud pero que en el caso del alumnado del bachillerato preferían el entretenimiento (Diario de campo, Xochitlán, 12 de junio de 2012).

La visión de José respecto a la informática es que hay una simulación porque quien sabe de informática es quien utiliza lenguaje binario y programación, mientras que las personas que utilizan un ordenador sólo interactúan por medio de programas que son interfaces. Dice que las clases actuales se enfocan en darles aspectos generales de las opciones que tienen para aplicar la informática, para que quienes se interesen continúen estudiando, aun así intenta generar competencias en sus alumnas y alumnos porque es el modelo educativo que ahora predomina. También me comentó que espera que sus alumnos puedan realizar otras cosas y por eso les exige esfuerzo en las clases y en las tareas, porque conoce gente de Zacapoaxtla que ha salido de la ingeniería informática y lo que hacen es abrir un cibercafé, lo que para José es continuar la simulación de la interacción con los

ordenadores —por medio de la reproducción del uso de programas interfaces—, comenta que sabe que en la región no hay demanda para ese tipo de carreras pero que al mismo tiempo es una oportunidad para generar ideas (Diario de campo, Xochitlán, 29 de mayo de 2012).

En Ixtepec el telecentro público estuvo en servicio desde el 2003 hasta el 2011 y había estado como promotora la misma persona, Ana. Ella estudió la ingeniería informática en Zacapoxtla —de la segunda generación del Instituto Tecnológico Superior de Zacapoxtla—, y también una licenciatura en administración de empresas que estudió en Teziutlán ya siendo promotora y acomodando sus tiempos para que los sábados pudiera ir de su pueblo al pueblo/ciudad regional. Dice que salió del CCA porque el telecentro al depender de la presidencia municipal y al cambiar las administraciones, las autoridades que llegaron en el 2011 prefirieron colocar a las personas que les apoyaron en la campaña electoral, pero si hubiera sido su decisión prefería continuar como promotora porque considera que es una labor social para su comunidad.

En un testimonio que dio para *Historia viva. Ixtepec* (2006) comentó respecto a su perspectiva:

Es importante que los jóvenes y los niños se asomen a este mundo, porque adquieren otros conocimientos que muchas generaciones, como la mía, no tuvimos en nuestro pueblo. Sin duda, los niños y jóvenes deben conocer la importancia del avance de la tecnología. Por ejemplo, en mi caso, tuve el primer contacto con una computadora hasta la carrera universitaria. Entonces esto es una gran ventaja (Yanes, 2006: 93).

El cibercafé de Ana era una habitación de menos de 40mts², con 12 ordenadores, una impresora y escáner, además ella estaba en una mesa con su propio ordenador y desde ahí controlaba los tiempos de alquiler. Por su experiencia en el telecentro público y como habitante del poblado, sabía que eran constantes las interrupciones de electricidad por lo que tenía un suministro auxiliar que le daba tiempo suficiente para apagar los equipos sin que se dañaran —ocurrió en varias ocasiones mientras estuve—, a los ordenadores les había colocado un sistema de congelamiento, con lo cual les daba libertad a las personas usuarias para que descargaran programas y archivos sin que afectaran el equipo porque cada determinado tiempo regresaban al estado del sistema en el que se habían congelado.

Antes de que me enterara que Ana había sido la ex promotora, había acudido al cibercafé como parte de mi acercamiento que realicé en todos los cibercafés, después

regresé porque es el lugar que me indicaron las y los jóvenes para trabajar en la edición de los videos, y después la buena sorpresa fue que acudían a ese cibercafé porque sentían cercanía con la encargada pues la conocían de su etapa de promotora.

En una conversación con Ana, ella me contó que cuando estaba trabajando en el CCA sus amistades le preguntaban si se aburría o no en ese sitio y por tener que lidiar con las y los niños, dice que lo sigue pensando y que se considera una persona paciente y por eso no se aburría y que al contrario regresaría si se diera la ocasión, también me cuenta que al ser una persona conocida en el pueblo tuvo relación con casi todas las personas, algunas porque llevaron a sus hijas o hijos, o porque iban a pedirle algún favor relacionado a una duda que ella podía buscar en internet, o alguna impresión o algo técnico que las personas no supieran, por eso dice que si la buscan es porque saben quién es la persona y no por lo que se tiene materialmente (Diario de campo, Ixtepec, 11 de julio de 2012). Considero que precisamente algunas conjeturas que se pueden sacar de sus comentarios es que pone en evidencia aspectos que están en juego en la forma de hacer comunidad en Ixtepec, al menos destaca el servicio a la comunidad, la socialización de sus actividades —aún más cuando éstas se realizaban frente a personas—, y la diferenciación entre las actitudes de las personas frente a las pertenencias materiales.

Cuando acordé con ella las sesiones para las narrativas digitales se mostró interesada por las actividades, dispuso un equipo en el cual fuimos guardando y compartiendo archivos, y nos dio preferencia para el uso de los ordenadores. También yo me sentía cómodo en ese cibercafé, en cambio de los otros tres, en dos había encargadas y tenían que estar solicitando permisos a los dueños que vivían en la ciudad de Puebla o con los familiares de estos que vivían en el pueblo —pero me pareció que a los familiares y dueños les era indiferente—, y en el restante el dueño era un comerciante que no estaba interesado en actividades dentro de su cibercafé.

En Huahuaxtla el telecentro público ha tenido dos promotores, la primera fue Gloria, quien salió hacia esa extensión del pueblo que es Zacapoaxtla —un pueblo/ciudad regional— y luego hacia la ciudad de Puebla, después de un año le ofrecieron el puesto en el telecentro porque las autoridades locales —las de la junta auxiliar, no las del ayuntamiento— la buscaron porque la consideran la persona adecuada para hacerse cargo del espacio pues estaba relacionada con aquello de la informática. Ella cuenta que desde la apertura del CCA hubo mucha demanda de los niños y niñas, y de las y los jóvenes, por lo que al año de la apertura solicitó al presidente auxiliar que contrataran a otra persona, así

es como se incorporó uno de los jóvenes que mostraban participación en las actividades del telecentro, Gil. En el 2005 vivieron una crisis política en el municipio por lo que el telecentro fue cerrado, pero entre las demandas que la población le hacía a las autoridades locales fue que se reabriera el lugar en donde las generaciones jóvenes recibían cursos y apoyaban los procesos educativos formales.

Durante cuatro años ambos estuvieron coordinando las actividades del telecentro. En el 2008 Gil se quedó a cargo del CCA. Además de las actividades que les proponen a los CCA, en las reuniones de formación continua a las que son invitados las y los promotores de todo el país, cada promotor tiene posibilidades de realizar actividades complementarias dependiendo de las necesidades de las localidades o de las coyunturas, esta circunstancia es la que Gil ha aprovechado para realizar pláticas y encuentros entre personas que han salido del pueblo y que eventualmente regresan para pasar unos días. Gil me contó que platicando con diferentes personas del pueblo fueron concluyendo que muchas y muchos jóvenes salen hacia las ciudades y se van olvidando de “las raíces”, así, cuando pasan los años y regresan no quieren hablar en náhuatl o hay actitudes de distancia frente a las tradiciones locales. En este sentido, ha realizado una especie de censo en donde tiene ubicadas a algunas personas que están estudiando en las ciudades de México o de Puebla, y se ha puesto en contacto con estas personas para coordinar “pláticas” en las que les relatan a las y los jóvenes sus experiencias de estudio y de vivencia en las ciudades, y a quienes tienen una formación con más experiencia lo que les solicita es que compartan de alguna manera sus conocimientos. Estas actividades han sido con el propósito de que se mantenga la idea de comunidad entre las personas jóvenes, pues como él dice “son quienes están por salir del pueblo y está bien que quieran regresar al pueblo, pero que además aporten a la comunidad”, también me enseñó algunas fotos de las actividades en donde jóvenes universitarios han platicado con las y los estudiantes del bachillerato (Diario de campo, Huahuaxtla, 21 de julio de 2012).

Las series de actividades que Gil había puesto en ejecución entre jóvenes, son las que considero que facilitaron precisamente mi relación con las y los jóvenes, pues las sesiones de los talleres para las narrativas digitales se insertaron en este contexto al que ya estaban habituados. Como he expuesto en el capítulo metodológico, en Huahuaxtla las narrativas digitales estuvieron mediadas por el bachillerato, pero las sesiones se realizaron en el telecentro público porque el salón de ordenadores de la escuela estaba en construcción, y no sólo las sesiones en las que participé sino que las clases de informática

las recibían en el telecentro. Así, en general había una red de colaboraciones que iban aflorando poco a poco. Por señalar una situación, durante mis visitas fui coincidiendo con otras personas del poblado por el solo hecho de estar en el telecentro, pues era un espacio de socialización articulado con otros, ya sea porque se realizaban las reuniones de diferentes asuntos en ese espacio, o porque la ubicación céntrica facilitaba que mientras se iba a otro lugar se pasara por el CCA.

Sin embargo, en algunas pláticas con jóvenes que fui conociendo en los cibercafés me dijeron que no iban al CCA —además por las restricciones del ancho de banda— porque el promotor no les agradaba, argumentaban que era entrometido o que no les enseñaría algo más de lo que ya sabían. Lo que yo pude observar es que todos los días había grupos de niños y niñas, o de jóvenes, y también hasta de adultos, un sábado al hacerle unas preguntas a un niño que estaba en el telecentro me dijo que provenía del poblado de Pahuata y que sólo esos días podía ir a Huahuaxtla, entonces Gil me volvió a comentar que había distribuido los horarios para que quienes estudian en sus pueblos pudieran aprovechar los cursos viajando sólo un día a la semana. Me había sorprendido que después de casi diez años fuera un espacio tan dinámico, porque por un lado estaba el incremento de cibercafés, por otro, que quienes han tomado un curso ya no estarían dispuestos a repetirlos, y hasta las características personales del promotor eran puestas en consideración; pero Gil fue identificando los huecos de la conectividad fragmentada e intentando incidir en ampliar el acceso y uso de las TIC en su comunidad.

4.2.3. Ritmos de la vida cotidiana entre las y los jóvenes

En un artículo publicado en 1993, Renato Rosaldo comienza preguntando “¿Por qué los rituales jamás comienzan a tiempo? [después continúa respecto a las descripciones etnográficas] En algunas versiones, la gente siempre llega tarde. En otras, tienen un sentido diferente del tiempo. En otras más, no tienen sentido alguno del tiempo” (2006: 41). Rosaldo critica que las descripciones partan de las perspectivas de los no nativos y que regularmente caen en medir los tiempos desde los eventos, y por el contrario, propone fijarnos en las indeterminaciones de las relaciones “en las que se puede actuar por impulso, modificar la dirección de las acciones y coordinarse con otras personas. En otras palabras, la impredecibilidad social tiene su propio ritmo distintivo, y permite que la gente desarrolle

la habilidad para escoger el momento oportuno, para coordinarse, así como la destreza para responder a las contingencias” (2006: 44-45).

Intentando seguir la propuesta de Rosaldo —aunque sé de antemano que no corresponde como tal a su sugerencia— describo algunas partes de los ritmos de la vida en cada uno de los poblados, y trato de colocar algunas puntos de referencia pero dejando las posibilidades abiertas que han generado las personas. Considero que estas descripciones pueden servir para redondear las imágenes e ideas que pueden formarse respecto a los poblados que abordo en esta investigación.

Sólo para dar una idea —sin pretender hacer una pintura costumbrista— de cómo era la dinámica de la vida cotidiana de los tres poblados a partir de lo que pude apreciar, apunto lo siguiente:

En Xochitlán, de lunes a viernes, las y los jóvenes se dirigían a sus casas una vez que salían de las escuelas, pasaban la tarde haciendo tareas, viendo televisión y ayudando en algunos quehaceres, durante las tardes se les podía ver en la biblioteca únicamente cuando les dejaban un específico tipo de tarea, de vez en cuando en los dos cibercafés, y los más avezados en la cantina que tenía juegos de mesa y billares, pero era más común que estuvieran en las canchas de básquetbol del auditorio y en las canchas de fútbol de la 5ta sección —casi en las afueras—, además de algunos pequeños grupos en el atrio de la iglesia. Estos eran espacios mixtos, es decir, se socializa muchas veces sin distinción de edades, aunque sí por grupos, pero al mismo tiempo permiten las interacciones. Un ejemplo contrario es la Escuela de huapango, surgida por el activismo cultural local, que está dirigida a adolescentes y jóvenes.

Las personas adultas tenían tejida toda una red de alianzas de compadrazgo, productivas y vinculadas a las fiestas religiosas de San Bartolomé, pero las y los jóvenes se movían más bien por las relaciones de amistad y compañerismo de la escuela, además que al ser un poblado pequeño se entremezclan personas de distintas edades. Sin embargo, la impresión que me dio es que el ritmo de la vida —como lo sugiere Renato Rosaldo— transcurría en los hogares, aunque las y los jóvenes me decían que se aburrían en sus casas, pero que toda la vida en el pueblo era igual, por lo que esperaban terminar el bachillerato para salir a estudiar a la Ciudad de México, Puebla o Xalapa.

En las noches, cuando refrescaba había bullicio en el atrio y en el parque del pueblo, en las calles del centro había algunos comercios abiertos y en torno a éstos se juntaban pequeños grupos de personas, el tránsito por las calles era constante pero así

como en un momento parecía una juerga en otro sólo se escuchaban los sonidos de los insectos.

En Ixtepec había actividad constante en las calles de lunes a viernes y excepcionalmente los sábados que se realiza el “día de plaza” porque hay aún más movimiento de personas que vienen de las localidades aledañas y de otros municipios. Los días escolares son agitados desde las mañanas cuando las y los jóvenes se dirigen a las escuelas, las madres y abuelos llevando a sus pequeños a la escuela primaria, están quienes se dirigen a la secundaria y al bachillerato, en la calle principal se van estacionando las camionetas de transporte público con las y los estudiantes provenientes de las localidades y que estudian en la cabecera municipal. Una vez que ha pasado el ajetreo de las entradas a las escuelas viene el de los comercios que van abriendo y los repartidores de mercancía que llegan al poblado, también están las personas que trabajan en el hospital rural —que da atención a los municipios aledaños— que se localiza a las afueras del pueblo de Ixtepec, las tiendas de tortillas de maíz comienzan a repartir los encargos por medio del reciente sistema de entregas en motocicletas que van hacia todo el poblado y a los cercanos. Luego están las actividades en el mercado, las compras de las mujeres, y las personas entrando y saliendo de la presidencia municipal.

Al medio día es la salida de las escuelas y otra vez en las calles hay un ir y venir de jóvenes y niños y niñas, y camionetas estacionadas en la calle principal esperando que se llenen para iniciar sus trayectos. Quienes viven en el pueblo se van a sus casas a comer y después vuelven a salir para realizar tareas y quedarse toda la tarde entre los diferentes espacios, pero quienes viven en otras localidades deciden si al salir de la escuela se irán o lo harán más tarde después de que hayan ido a los cibercafé a realizar tareas, o de hacer alguna actividad extraescolar, o de prolongar el tiempo con sus amistades. El bachillerato tiene un grupo de “banda de guerra” —trompetas y tambores—, uno de “chinantecos” —flauta y tamborcillos—, de básquetbol de mujeres y de hombres, de fútbol también de mujeres y de hombres, y en el tercer año de bachillerato una especialidad laboral que se materializa en microempresas, por ejemplo producción y venta de miel o de café.

En general, el ritmo de la vida en el pueblo era bastante activo y distribuido en los espacios públicos del poblado.

Antes de que terminara el curso escolar unos profesores me avisaron que deberíamos apurarnos con la realización de las narrativas digitales porque cuando llegaran las vacaciones muchas personas jóvenes se dirigen hacia las ciudades para trabajar

temporalmente hasta que inicia el siguiente curso escolar. Aun así, durante el periodo de vacaciones, entre mediados de julio a mediados de agosto, algunos de las y los jóvenes con quienes trabajé acudían a las pláticas dirigidas a adolescentes en el hospital rural, que a su vez correspondía a programas de asistencia social que les condiciona el apoyo económico a la participación en este tipo de actividades.

A pesar de que en las pláticas las y los jóvenes me decían que todos habían tomado cursos en el telecentro público, también me daba la impresión de que el hecho de que estuviera cerrado —durante el periodo en el que estuve en Ixtepec— no les causaba alguna inconformidad, es decir, ya que no estaba disponible el CCA acudían a un cibercafé. Creo que tenía relación con las opciones de conectividad, porque en el telecentro sólo podían ir a realizar tareas escolares e imprimir sus trabajos, pero en los cibercafé podían agregar en sus búsquedas cosas de entretenimiento y revisar sus perfiles de Facebook.

Las y los jóvenes con quienes trabajé tenían la intención de salir del pueblo para ir a estudiar alguna carrera en Huehuetla, Zacapoaxtla, Puebla o la Ciudad de México, pero también se planteaban una segunda opción en caso de que no aprobaran los exámenes o que las familias no les apoyaran económicamente, que era continuar trabajando en el campo o ir a las ciudades a trabajar. La psicóloga del hospital rural me comentó que del curso anterior que ella atendió, habían salido 32 estudiantes del bachillerato de las que sólo tres personas habían logrado entrar a estudios superiores, y que del actual curso sólo cinco personas le habían comentado que querían continuar estudiando.

En Huahuaxtla, al igual que los dos anteriores poblados, había una vida activa de lunes a viernes, pues además de las clases en las escuelas por las mañanas, por las tardes había reuniones para ensayos de un grupo de danza regional integrado por jóvenes, de vez en cuando se anunciaban sesiones de cine en la parroquia para juntar dinero para las peregrinaciones que organizaban hacia Jonotla o hacia la Ciudad de México —que se realizan los días 12 de diciembre—, también por las tardes se podía ver a jóvenes en las canchas del centro jugando partidos de fútbol y de básquetbol.

Por otro lado, hay una carretera que atraviesa por el poblado —pero no cruza por el espacio central sino a una calle, lo que da la apariencia de tener dos ambientes diferentes— y que conecta algunos pueblos de la parte central de la Sierra hacia la carretera principal del lado nororiental, por ello esa calle tiene flujo constante de automóviles y camionetas particulares y de empresas, y es en donde se concentran los comercios locales y en donde se encuentran tres de los seis cibercafé.

Desde mi perspectiva, lo más relevante del ritmo de la vida en Huahuaxtla es que se trata de una localidad de paso, por lo que hace que haya amplia oferta de transporte público —además de barato— hacia uno de los pueblos/ciudades regionales que es Zacapoaxtla. Esta cercanía da la sensación de que el pueblo no estaba limitado geográficamente a la distribución de las casas ni al territorio sino que las relaciones se ampliaban a ese otro espacio de Zacapoaxtla. Por ejemplo, había jóvenes que estudiaban en el pueblo/ciudad y se trasladaban todos los días, o quienes estudiaban en el pueblo podían ir en el transcurso de la tarde hacia el pueblo/ciudad y regresar sin problemas en cualquier momento. Sumado a esta situación de espacio ampliado —cuasi local-regional—, las personas han experimentado desde hace décadas migraciones laborales fuera de la región hacia la ciudad de Puebla y la Ciudad de México, y además hay personas que salieron hacia Estados Unidos desde hace dos décadas. En este sentido, las y los jóvenes tienen en mente salir de su localidad de una manera más interiorizada, pues salir y regresar es una práctica constante por diferentes personas de su pueblo. Al momento de realizar el trabajo de campo el presidente de la junta auxiliar era un ejemplo de la migración, él había estado seis años en Nueva York y al regresar al pueblo se incorporó en las tomas de decisiones comunitarias.

Mientras sucede la espera para salir, las y los jóvenes ocupan sus días en la escuela, las tareas, visitas a los cibercafés, salidas a Zacapoaxtla, salidas con sus amistades hacia los ríos o al cerrito desde donde se tienen vistas del pueblo y de la Sierra.

— — —

En este capítulo he intentado tejer algunas de las relaciones y personas que tienen vinculación con las tecnologías digitales y con internet, lo he realizado con la noción de campos sociales de trasfondo porque considero que así se pueden enfocar algunos aspectos sin perder el contexto en los que se despliegan. Así, he seguido un acercamiento que interesado en los tiempos actuales también considera los procesos históricos, pues la propuesta de estudiar campos sociales implica una revisión a los procesos (Roseberry, 1998; Zendejas, 2008; y también siguiendo la propuesta de Postill, 2013).

La idea de este capítulo ha sido exponer algunos rasgos de la conformación de la conectividad, es decir, de la posibilidad de conectarse a internet vista como un proceso histórico en el que han intervenido distintos agentes —instituciones, colectivos, personas, etcétera— e intereses, y que en el momento actual es el escenario que fui observando. Así,

este capítulo sirve de base para los siguientes tres en donde expongo otros aspectos vinculados a internet y las incidencias en los pueblos indígenas.

Considero que ir colocando los escenarios y a las personas ayudará a acercarnos a las producciones de localidad y a las reelaboraciones étnicas que expongo en los siguientes capítulos. También espero que la lectura de este capítulo deje entrever que internet incide en la vida pero no la revoluciona, aunque siga teniendo posibilidades a explorar.

Capítulo 5. La vida en la comunidad

Que este texto esté escrito *entre nosotros* significa, en primer lugar, que queremos formular la pregunta por la experiencia del nosotros en primera persona plural, poniendo nuestro cuerpo y nuestras relaciones en el centro y asumiendo la concreción de las circunstancias, la parcialidad y la equivocidad de los hechos. Que este texto esté escrito *entre nosotros* significa, en segundo lugar, que incorpora la multiplicidad de voces que han confluído en esa misma experiencia, que es una escritura que no nace de mi conciencia frente al mundo sino de los intersticios de la realidad que hemos compartido. Y que este texto esté escrito *entre nosotros* significa, finalmente, que sus líneas no pueden ser los píxeles de una fotografía, sino que tienen que ser también tejido y articulación de un mundo común

Marina Garcés, *Entre nosotros* (2006).

Mientras realizaba el trabajo de campo *in situ* comencé a realizar incursiones por internet buscando información de los poblados en donde me encontraba, o saltaba de un perfil a otro entre quienes me invitaban a ser amigos/contactos, así, algunas veces iba por páginas web y canales de videos a partir de los muros de perfiles de Facebook, pues a final de cuentas la división *off/online* está diluida en la práctica. A finales de mayo y principios de junio del 2012 uno de los perfiles que por nombre utilizaba el nombre de un municipio — uno de los dos en los que realicé el trabajo—, realizó algunos comentarios indicando que había intriga alrededor de quién podría estar atrás de ese mismo perfil por los comentarios que realizaba señalando asuntos locales no de manera individual sino a manera de una voz colectiva, pero, reiteraba que ese detalle no tenía importancia sino que invitaba a tomar su “muro” como un foro para realizar propuestas respecto al pueblo y al municipio.

A pesar de que indicó que su muro estaba destinado para habitantes del municipio —dado que el nombre del perfil era el del municipio se aprovechaba ese anonimato para generar una delimitación siguiendo los límites geopolíticos—, me decidí a enviarle una invitación de amistad/contacto —que aceptó al día siguiente de enviarla— y escribirle un mensaje privado para comentar mi presencia en el poblado y mis intereses de investigación. Al día siguiente, el perfil publicó en su muro mi nombre, mis intereses y les pedía a los visitantes de su muro que participaran con comentarios para enriquecer mi investigación, a lo cual se sumaron en dicha publicación algunos comentarios de personas con quienes interactué posteriormente. En ese momento me pareció que el perfil con el nombre del municipio servía de foro y tablón de anuncios; todavía quedaba pendiente quién o quiénes eran las personas que le daban mantenimiento pero cada vez aumentaba el

número de contactos y las publicaciones que realizaba eran de asuntos locales —que parecían neutrales bajo la enunciación anónima—; como sea, el perfil y su muro era un punto de reunión y de inclusión.

A mediados de junio, ese mismo perfil publicó una imagen de un cerro y comentó que había un problema de deforestación, durante los cuatro días siguientes distintas personas/perfiles estuvieron realizando comentarios en torno a los problemas del municipio que se alternaron con alguna pregunta sobre el perfil anónimo, pero al final de la semana resultó en una convocatoria para una reunión con las personas interesadas en expresar problemáticas y posibles soluciones. Es decir, se pasó del foro virtual hacia la concreción de una reunión co-presencial para iniciar acciones, o eso se pretendía —después me di cuenta que quienes asistieron ya se conocían, pues es un pueblo pequeño, aun así la reunión fue exclusiva para los objetivos de la convocatoria.

Mientras los comentarios y los acuerdos sucedían en un muro de Facebook, yo me encontraba realizando actividades en otro poblado, pero en cuanto me trasladé al pueblo donde se había presentado una reciente agitación —al menos virtualmente— comencé a preguntar entre las personas que ya conocía, si se habían enterado de la reunión acordada para el próximo domingo. Había creído que cualquier persona que tuviera un perfil de Facebook y fuera amigo/contacto del perfil anónimo —y aparentemente colectivo— estaría al tanto de los comentarios, así que más bien quería saber sus puntos de vista sobre lo ocurrido. Mi sorpresa fue que había personas que estaban enteradas pero otras no, unas que pensaban acudir y otras no, unas que estaban interesadas pero sólo de lo que se llegara a publicar y otras que les era indiferente. Es decir, aquella imagen que me había generado era sólo virtual, sin embargo, acudí a la reunión de aquel domingo —lo que resultó de aquella reunión lo expongo en otro apartado de este capítulo—, y más importante, se habían entretejido actividades digitales y presenciales exponiendo sentidos de la vida en la comunidad que tenían como base contextos materiales específicos.

Los asuntos locales que motivaron las publicaciones e interacción en el muro de un perfil anónimo estaban exponiendo formas de producción de localidad, y por otro lado, las personas desde sus perfiles en la red social digital habían puesto su interés en relación a un colectivo social, a un territorio físico y a los conflictos que identificaban en ese momento y que sentían compartir, en los cuales podían o querían incidir.

En este capítulo continúo con los fragmentos de la etnografía, específicamente con un enfoque hacia la comunidad como una idea que sigue presente en los pueblos indígenas

de la Sierra Norte de Puebla. En la primera parte expongo algunas nociones vinculadas al término “comunidad” y el abordaje a las relaciones sociales en torno a ésta idea a partir de mis observaciones e interacciones. En la segunda parte intento desplegar continuidades y discontinuidades de la comunidad desde tres situaciones diferentes que ofrecen los tres sitios donde se asienta esta investigación aunque en interacción con los ambientes digitales. Al mismo tiempo intento hilar las tres situaciones junto con revisiones diacrónicas por el enfoque centrado en los campos sociales, o *multi-timed ethnography* (Postill, 2012) como he mencionado en el capítulo del marco conceptual.

Siguiendo mi propuesta de análisis, la vida en la comunidad me sirve para explorar no la comunidad sino las representaciones desde y de la comunidad, además de los proyectos de comunidad, y las personas que interactúan y con quienes interactué. En este sentido, las situaciones problemáticas o las tensiones que las personas observaron y consideraron de sus poblados, se convirtieron —desde mi visión— en producción de localidad a partir de representaciones sobre lo local por medio de las interacciones desde sus perfiles de red social digital. Por otro lado, dicha producción se realizó interactuando entre ambientes digitales y presenciales, pero generando otros escenarios, con otras personas participando, y con otros recursos.

5.1. Acerca de la comunidad

En el texto “Cuestiones agrarias y campos sociales” William Roseberry (1998) recupera el análisis realizado por Max Gluckman en torno a los zulús y europeos en Sudáfrica para resaltar las relaciones de desigualdad y conflictos en aquella aparente comunidad observada, Roseberry lo retoma para pensar la comunidad como un campo social conflictivo conformado por personas en diversas posiciones sociales (1998: 86). Por otro lado, Laura Nader (1998) denominó metafóricamente ideología armónica al conjunto de prácticas y mecanismos que una población oaxaqueña dirigía hacia la resolución de conflictos circunscritos en la comunidad. Por las indagaciones que he realizado en otras investigaciones también comparto la tendencia a considerar que los lazos en las comunidades suelen estar en las tensiones y conflictos —en apariencia superadas, incluso en aquellas situaciones en que se observa que el colectivo comulga, como puede ser una fiesta patronal o una actividad ritual.

Hay toda una serie heterogénea de investigaciones en torno a las comunidades indígenas, quizá en lo que se coincide es que se ha pasado de considerar “la comunidad cerrada” que tuvieron su base en dos trabajos, el de Ferdinand Tonies —comunidad y asociación— y el de Sol Tax —municipio y comunidad— (Lisbona, 2009), hacia indagaciones que además de los conflictos resaltan otros aspectos relacionados a la diversificación de las comunidades⁴² (por ejemplo, Ariel de Vidas, 2003; Govers, 2006; Ichon, 1990; Nader, 1998; Zárata Hernández, 2009; entre otros).

What these studies of indigenous communities show is that local forms of religion and morality prevail as frameworks for giving meaning to life, though this does not mean that they are unaffected by change. Despite changes in beliefs and practices, villagers nowadays consider themselves to be no less locals than their parents and grandfathers [...] and they definitely feel themselves as belonging to the locality form which they originate (Govers, 2006: 12).

Se suman a estas perspectivas las exploraciones que han realizado personas provenientes de los pueblos indígenas en donde recuperan “la comunidad” como un eje para entender las dinámicas actuales inmersas en procesos de diferenciaciones y resignificaciones, y posicionar-se en el mundo (Rosas Xelhuatzi, 2008).

La vida en la comunidad es una serie de articulaciones que las personas realizan en diferentes espacios, con diferentes personas y en diferentes ámbitos, que no necesariamente están localizados, hay ocasiones en donde los asuntos no tienen relación con lo local aunque precisamente sea una concepción vinculada a lo local la base de las coyunturas de las experiencias de las personas que fluyen por la comunidad (Govers, 2006). Considero que esta vida en la comunidad tiene un elemento subjetivo en cuanto las cosas que nos identifican y asumimos son las cosas a las que nos acogemos, las que nos dan y sirven de referencia, como puede ser donde vivimos o de dónde procedemos, las

⁴² Cora Govers realiza un recorrido de las conceptualizaciones de la comunidad indígena en México en un apartado del capítulo “Belonging to a community” de *Performing the Community* (2006: 8-12).

Por otro lado, el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos considera: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (2015: 2), como una forma de organización mínima que no tienen más derechos políticos que los circunscriptos localmente. Por su parte Rodolfo Stavenhagen dice “Los indígenas, se decía, son aquellos mexicanos que viven en comunidad indígenas, y éstos tienen determinadas características lingüísticas, culturales y sociales que comparten en común, tales como un territorio, un ambiente, una historia compartida” (2011: 8)

personas con quienes crecimos o aquellas que vamos conociendo y con quienes compartimos, nuestras historias, memorias a las que nos aferramos, entre otras muchas cosas, pero también en cómo se resignifican y se actualizan.

Hablar de comunidad indígena requiere puntualizar algunos referentes. En una investigación previa realizada en un municipio indígena otomí, consideré la comunidad como “espacio de luchas, donde se expresan relaciones y prácticas muchas veces contradictorias, y que también implican respuestas diferenciadas de los sujetos sociales ante nuevas situaciones, viejos o nuevos proyectos” (Ramos Mancilla, 2011a: 36). Intento darle continuidad a aquella noción que me permitió comprender la dinámica de una comunidad indígena, pero, en esta investigación agregó que la comunidad es el espacio de referencia para los proyectos de sí misma, que la representan y la resignifican, realizadas por las personas de manera individual o por parte de colectivos o grupos.

Por proyectos de comunidad entiendo las agencias tentativas, improvisadas (Sahlins, 1993), que retoman lo disponible —simbólico o material— previo y actual, para realizar proyecciones en torno a las tensiones y conflictos, y hacia un futuro fragmentado —dislocado, con referentes locales y externos, en medio de flujos. Son reelaboraciones de comunidad generadas en interacción con múltiples elementos, y le dan dinamismo a los lazos que contienen las ideas de comunidad (Granovetter, 1973).

En la metodología he mencionado que dividí el trabajo de campo en dos periodos, uno *in situ* y otro *online*, y que en el segundo periodo —que además fue a distancia— obtuve secuencias de actividades realizadas en los poblados a través de las publicaciones que realizaron en los perfiles con quienes nos hicimos amigos/contactos de Facebook. Las publicaciones me iban mostrando actividades que hablaban de un “nosotros”, a veces ese nosotros eran fotografías en donde aparecían personas, es decir no sólo eran paisajes de la Sierra o los poblados —como representación de lo local que sirve para vincular colectivos—, sino que eventualmente eran personas reales que aparecían en imágenes y videos las que conformaban la colectividad, y además, en esos video o en las fotografías puede apreciarse que las personas realizaban algo —una acción o una práctica— articulándose en la comunidad. Por otro lado, cuando estuve en los poblados también se realizaron actividades en donde había colectivos o grupos participando e interactuando, la diferencia es que yo no era parte de esa comunidad, como sí lo eran algunas personas presentes en esas situaciones.

5.1.1. La unidad espacio-tiempo predominante

Cuando leí *Transformaciones globales* de Michel-Rolph Trouillot (2011), específicamente el capítulo 3 “Una globalidad fragmentada”, consideré que podía recuperar la noción de “unidad espacio-tiempo” que utilizó Trouillot —para comparar dinámicas históricas y explicar su crítica a la globalización—, para exponer las transiciones que la población ha experimentado, y con ello además retomo la sugerencia de John Postill respecto a la *multi-timed ethnography* (2012). En este sentido, la vida en la comunidad me permite exponer diferentes tiempos y señalar algunos procesos —divergencias y convergencias, flujos particulares— que se han vivido en los poblados en donde realicé el trabajo de campo.

Para Trouillot la unidad espacio-tiempo dominante es una unidad de sentido que permite unir fragmentos de diferentes temporalidades (por ejemplo, el ritmo del mercado, el ritmo del proceso de trabajo) y espacialidades (por ejemplo, el espacio de la plantación) que fluyen entre lo global y lo local, y dichas reconciliaciones son realizadas por las personas bajo el sentido práctico de la vida cotidiana (2011: 128). Estas unidades de sentido permitían reconciliar tiempos y espacios diversos por medio de su reducción parcial hacia, o alrededor de, una unidad dominante desde la experiencia vivida (Trouillot, 2011: 218).

Lo permitían, ya no —dice Trouillot—, porque ahora lo que predomina es una percepción de impotencia provocada por diferentes aspectos y entre éstos inciden los flujos de información cada vez más rápidos (2011: 127). Trouillot indica dos razones por las que la reconciliación en una unidad de sentido se dificulta, la primera es “la creciente inestabilidad de los espacios sociales donde el individuo alguna vez encontró alivio [por ejemplo, matrimonio, carrera profesional, vecindario, asociaciones civiles o familias extendidas] hace más difícil la construcción de una unidad fenomenológica dominante” (2011: 129), y la segunda razón “incluso cuando esa unidad dominante sigue siendo relativamente estable la velocidad con la cual viajan los flujos de capital, bienes y, especialmente, información y su impacto relacionado [algunas veces simultáneamente] en diferentes unidades de espacio-tiempo reduce su capacidad reguladora” (2011: 129).

Así, la unidad que propongo “la vida en la comunidad” me permite distinguir aquello que se indica que fue en el pasado la vida bajo la idea de la comunidad que compartieron generaciones jóvenes, o algo equiparable a lo que ahora se considera juventud, y que hicieron compatibles diferentes espacios y socializaciones como la familia, los compadrazgos, los ciclos productivos, el trabajo, la resolución de conflictos internos y

externos, entre otros espacios y ritmos. Pero que, siguiendo la sugerencia de Marshall Sahlins (1995; 2001), en los tiempos actuales aquella unidad de sentido tiene otros elementos, otras personas, otros conflictos, es decir, no sólo son otras las personas sino que también se han realizado interacciones e intercambios que han terminado por modificar las relaciones aunque sigue siendo la vida en la comunidad.

En la segunda parte de este capítulo intento hacer retrospectivas hacia los poblados en donde realicé el trabajo de campo a partir de etnografías y testimonios de personas que hablan del “antes”, así como publicaciones y objetos digitales del “ahora”. Con ello pretendo ubicar la vida en la comunidad como unidad fenomenológica en donde se generaron los sentidos a prácticas y relaciones, que son también el conjunto que transmiten a las generaciones recientes, pues aún tienen vigencia, aunque, se van modificando.

5.2. Continuidades y transformaciones en las comunidades

Considero que la comunidad tiene vigencia en las relaciones que realizan personas provenientes de los pueblos indígenas, no sólo en el sentido de observar como si se recreara algo que ya habían reportado etnografías anteriores sino porque los contenidos y sentidos de algunas formas de organizarse y de fomentar el mantenimiento de colectivos está presente en las revisiones críticas que realizan personas provenientes de los pueblos indígenas, ejemplo de ello son Tesiu Rosas (2008) o Guadalupe Sotero (2014). Pero el acercamiento en este trabajo y desde esta idea es, como lo he indicado antes, asumir la comunidad de manera abierta, heterogénea, que sirve de marco de las tensiones locales.

Me parece que las reflexiones en torno a la comunidad indígena deben pasar por las revisiones a los trabajos que realizan las personas provenientes de los pueblos indígenas, no sólo por complementar la bibliografía sino porque suman otras perspectivas y visiones de los pueblos. Por ello, aún es posible mencionar algo diferente respecto a la comunidad, por ejemplo Tesiu Rosas señala desde la lengua náhuatl una reivindicación: “en cambio *altépetl* hace énfasis en las formas mediante las cuales la comunidad habita un espacio. Es por esto que no importa el tamaño del territorio que habita la comunidad, sino la constitución de la comunidad como un cuerpo” (Rosas Xelhuatzi, 2008: 35). Desde la lengua totonaca, en el relato de la danza de Voladores las personas refieren *kachikín* para

señalar al pueblo o a la comunidad,⁴³ también desde la mención de esta danza hacen referencia a compartir formas de hacer, conocimientos locales —que son confrontados—, prácticas y relaciones para la realización de la danza.

“La vida en la comunidad” es una idea que me permite pensar la producción de localidad por parte de las personas que habitan en los poblados en donde realicé el trabajo de campo y de los perfiles amigos/contactos de Facebook. Esta idea juega con los tiempos, el “antes” y el “ahora”, pues se entrecruzan o más bien las personas los entrecruzan en las referencias y menciones que realizan de la comunidad; esto es necesario para tener referencias del día a día que se naturaliza, se hace cotidiano, y que al ponerle puntos de referencia permiten significar y resignificar lo que se experimenta y se vive en los “ahora”.

Cada uno de los poblados en donde realicé el trabajo de campo tenía uno, dos o más perfiles en Facebook, éstos corresponden a las opciones que el sistema de la red social ofrece: comunidad (Xochitlan de Vicente Suarez), sitio web de atracciones locales/viajes (Xochitlan de Vicente Suarez), organización comunitaria (Ixtepequences), lugar de referencia (Huahuaxtla Xochitlàn de Vicente Suárez), comunidad y gobierno (Huahuaxtla Puebla). He clasificado este tipo de perfiles en “colectivos” porque son una referencia de lugar que convoca a las personas que habitan o son originarias de los pueblos correspondientes —en el capítulo siete comento esta clasificación. Me apoyo de este tipo de perfiles colectivos para observar las representaciones de la comunidad en el entorno digital.

5.2.1. La estrategia de Xochitlán

Fulgencio es la persona Xochiteca —el personaje anónimo y representativo, como me pareció que es la mayoría de las personas adultas del poblado—, y aunque esto es una generalización creo que este personaje —masculino o femenino— puede contener algunos elementos variables que condensan parte de la identidad local, por ejemplo, se dedica al bordado de figuras en blusas y también es artesano de máscaras de madera y se dedica a la

⁴³ Nicolas Ellison (2004: 57) y Bernardo García Martínez (1987: 73) refieren que el equivalente de *altépetl* es *chuchutsipi*, donde *chuchut* es agua y *sípi* es cerro. Sin embargo, en Ixtepec, en los relatos que me mencionaron alrededor de la danza de Voladores y en otras pláticas utilizaron la palabra *kachikín* para indicar el pueblo como localidad porque *chiki* es casa, pero también para referir al colectivo de personas que participan en una serie de actividades como las que se realizan en la danza de Voladores, danza que se realiza para *xlak kachikín*, es decir, ser en comunidad. Lo más seguro que es que sean significados entremezclados pues precisamente la radio comunitaria de Ixtepec se llama Radio Chuchutsipi “La voz del pueblo”, según me dijeron para resaltar el aspecto de ser una radio del “pueblo”.

pirotecnia. Fulgencio es, también, una estrategia que han desarrollado las personas xochitecas hacia lo que puedo indicar como un estado de ser no indígena al mismo tiempo que se hacen referencia a raíces indígenas; es decir, lo que pretendo es exponer ese estado de mixtura que han logrado conformar entre lo indígena y lo no indígena. Es una estrategia que han generado y que les permite mantener una situación indeterminada.

Fulgencio tiene su base en un personaje ficticio del mismo nombre creado por un historiador local del pueblo de Xochitlán, que en la presentación del libro de crónicas dice: “el nombre de este libro ‘Fulgencio del Sol’ se debe a que en varias ocasiones al caminar por las veredas y las montañas de la Sierra, he encontrado a este personaje que ha hecho el favor de explicarme su filosofía y de platicarme numerosos acontecimientos del devenir xochiteco” —y le explica al lector— “Debes saber que aunque pasen muchos años estaré siempre en este pueblo, atento, custodiándolo, pendiente de lo que ocurra en cada calle” (Rivera, 2005: III). Después, el autor Armando Rivera dice sobre sí “Cuando estudié la primaria, no fui diferente a los demás niños xochitecos, usaba yo ropa de manta, sombrero de palma, y mis pies no llevaban zapatos. Tenía como todos mi libreta rayada de 20 hojas y un lápiz con goma para escribir y borrar” (2005: III). En otra pequeña crónica, Rivera menciona que fue de los pocos hombres que comenzaron a salir hacia la ciudad de Puebla o la Ciudad de México para estudiar en la universidad, mientras que otras personas ya lo habían realizado para trabajar.

La estrategia —al mismo tiempo que diferenciación— comienza al indicar que el pueblo de Xochitlán no fue un *altépetl* como sí lo fue el pueblo de Nauzontla —cabecera municipal del municipio colindante con el mismo nombre— al que señalan poblado vecino más cercano —aunque hay otros pueblos sujetos a Xochitlán que también tienen historias precolombinas pero que no colocan al mismo nivel de cabecera municipal, por ejemplo Huahuaxtla y Zoateopan, que son pueblos sujetos del municipio— (Rivera, 2005: 1), mientras que retoman otra parte de la historia más cercana para decir que el pueblo era llamado “Villa de Xochitlán de Romero Rubio” mencionando que “villas” eran las poblaciones en donde habitaban españoles, mientras que “pueblo” en donde habitaban indígenas (Rivera, 2005: 2). Sin embargo, Alexis Juárez Cao (1999) realizó la paleografía del documento “Títulos de los Señores de Xochitlán y Nauzontla” del siglo XVI en el que Hernán Cortés concedió la posesión a los “Yndios Caciques” (1999: 26), y después

comenta que hasta 1875 se le dio el rango de villa, y en 1895 de municipio junto a la denominación de Romero Rubio⁴⁴ (1999: 29).

Fulgencio dice “se encontraron dos mundos [...] porque la transculturación no se produjo en forma brusca, sino que los usos, costumbres y servidumbres se fueron estableciendo poco a poco, con el paso del tiempo y con la llegada de otros actores sociales como fueron los franceses y los italianos” (Rivera, 2005: 2). Ante la mirada de una persona ajena al contexto local la distribución de la población es más evidente de lo que los habitantes pretenden “Los mestizos, quienes en su mayoría viven en la cabecera municipal [...] La población indígena bilingüe reside en los barrios de la cabecera y en las poblaciones secundarias como Huahuaxtla, Zoateopan” (Juárez Cao, 1999: 16). La situación indeterminada de una transculturación asumida pero que no es total, les permite a las personas xochitecas, en este caso a Fulgencio, mantener íconos indígenas como las danzas que se realizan en la fiesta patronal, oficios como el bordado de figuras en blusas, algunas palabras en náhuatl o mexicano, y por otro lado, apropiarse de cambios que se han sucedido en marcos más amplios de la sociedad regional y nacional que les asemejan más con la población mestiza. Dicha estrategia se ha venido conformando y ha sido intercalada junto con otros aspectos de la vida del poblado, es decir, es transmitida hacia las generaciones venideras.

En la mayoría de las narrativas digitales aparecen menciones a íconos de la localidad, tanto en imágenes como en los relatos mismos. Algunas referencias son hacia los paisajes, la arquitectura, las tradiciones, las danzas:

[Quinta sesión de taller de ND] A pesar de que José [el profesor] les dijo que la entrega de los videos contaría para la calificación final, sólo algunas personas llevaron el video y lo presentaron en el grupo —lo que reforzó el comentario que precisamente me había hecho el profesor de que estaba seguro que sólo algunos los realizarían porque dice que no les interesa realizar las tareas o actividades que les dejan—, pero quienes lo presentaron fueron muy buenos, quedé contento. El profesor les dijo que de cualquier forma debían entregar los videos para su asignatura, así que algunos me pidieron que nos viéramos en la tarde para hacer las grabaciones y les pasara los archivos de voz, y antes de terminar la clase José dijo que podíamos tener una fecha más para que quienes faltaban pudieran compartir sus videos en el salón.

⁴⁴ Manuel Romero Rubio fue un actor político del siglo XIX durante la etapa liberal, nació en 1829 y murió en 1895, doy estos datos para señalar que el nombramiento de villas se realizó de manera posterior a las reformas borbónicas que también afectaron a las colonias americanas.

En la tarde tuve el panorama general de los relatos, y he tenido que revisar cómo les hice la invitación porque tal parece que se pusieron de acuerdo para hacer un promocional del poblado y no un tema abierto y propio. Aunque tengo en consideración que las autoridades del ayuntamiento están realizando modificaciones en el pueblo para que la cabecera municipal pueda ser considerado “Pueblo Mágico” o “Pueblo con Encanto” y sea más atractivo para el turismo, pero creo que por más obras públicas que realicen en el pueblo las y los jóvenes han de tener otras experiencias que contar, otros detalles que compartir de su pueblo. Asumo mi parte de ser el responsable del taller, y que cuando fueron compartiendo sus relatos y se repetían “los atractivos de Xochitlán” les debí solicitar otros temas, pero a final de cuentas es lo que quisieron realizar —quizá influyó que terminó siendo también una tarea escolar. ¿Cuáles son los atractivos? El escenario: la arquitectura de las casas —por cierto que una narrativa digital fue de los tejados—, la combinación de las casas con el paisaje, el paisaje natural, en específico algunos puntos como Poza Verde o el Balcón del Diablo con vistas al río Ateno, el mismo río Ateno, las ruinas de la ex hacienda de Santa Elena y la cueva-gruta cercana, etc. Por otro lado, las tradiciones: las danzas, el *tecuaní* —una personificación de un tigrillo que acompaña a las danzas—, la pirotecnia; las celebraciones: la fiesta patronal —muchas imágenes que utilizaron son de esa fecha— y el correspondiente festival de huapango, más otras que también se realizan en otras partes como Santos difuntos o días de muertos, Semana santa, las Posadas [se realizan durante nueve días previos a la navidad, aunque tienen bases religiosas son festividades populares en donde se reparten dulces y se rompen piñatas]. El propio Alexis [Juárez Cao, 1999] dedicó su investigación al sistema festivo en torno al catolicismo popular, o sea, a la organización cívico-religiosa, a las mayordomías y a las comisiones de las danzas (Diario de campo, Xochitlán, 12 de junio de 2012).

El perfil de Facebook “Xochitlan de Vicente Suarez” [*sic*] (el tipo de perfil es: sitio web de atracciones locales/viajes) colocó en su descripción “Amigo visitante, te damos la más cordial bienvenida a este sitio dedicado a un hermoso lugar situado en la Sierra Nororiental del estado de Puebla, en tu recorrido conocerás de las diferentes tradiciones que se conservan y atractivos naturales para visitar y disfrutar tu estancia” (tomado del perfil de Xochitlán “atracciones locales/viajes”; Diario de campo, Xochitlán, 30 de mayo de 2012). Junto con el otro perfil con el mismo nombre pero del tipo “comunidad”, ambos realizaban invitaciones hacia los y las usuarios/as, que les han dado “me gusta” a estos perfiles, para compartir imágenes del pueblo, las que el primer perfil nombró “postales xochitecas”. “Recuerden que pueden compartir las fotos que aquí subimos, además también pueden

subir fotos de Xochitlán que tengan, si tienen viejitas son mucho mejor” (tomado del perfil de Xochitlán “comunidad”, Diario de campo, *online*, 29 de enero de 2013).

La conformación de íconos locales es una práctica de reconocimiento por parte de las personas que habitan, viven y recorren el poblado, sirve así para significar desde el “antes” hacia el “ahora” el ambiente inmediato, el pueblo y las tradiciones. Sin embargo, estos “antes” y “ahora” de la vida en la comunidad se encuentran en influencia por las actuales tendencias de turismo, si bien el ayuntamiento es el responsable de inscribir al pueblo en el programa “Pueblos con Encanto” son en los discursos y obras públicas que se genera una proyección de la comunidad que reconocen las personas estén o no interesadas o sean participantes. Para Jean Comaroff y John Comaroff “Se trata de la identidad, pero de manera maleable, enajenable, una identidad cuyos objetos y objetivaciones pueden consumir otros y que, por ende, puede ofrecerse en el mercado.” (2011: 23).

La estrategia en Xochitlán es concebir los íconos que provienen de lo que “antes” fue la vida en la comunidad en postales xochitecas, que se comparten digitalmente por medio de las redes sociales y producen localidad; pero, inevitablemente también son productos para el consumo. Juárez Cao (1999) indica que son las personas con una identificación sociocultural indígena quienes mantienen y realizan las actividades del ciclo de festividades como en el caso de las danzas, mientras que quienes se identifican mestizos incluyen en sus postales xochitecas las danzas tradicionales, pero, realizan bailes regionales a manera de espectáculos (1999: 77-84). A continuación una cita donde se puede apreciar la disciplina que se exige en las danzas tradicionales:

La gente de las comunidades indígenas siente gran aprecio por la danza y su ejecución, ya que por medio de ésta dan gracias a los santos y hacen una clara demostración de fe de carácter colectivo [...] Es bien sabido que los danzantes hacen grandes esfuerzos no sólo para los ensayos obligatorios, durante todo el año, y que aumenta su ímpetu tres o cuatro semanas antes de las fiestas más importantes: deben hacer grandes votos de sacrificio y rectitud: tienen que demostrar una adecuada actitud moral y entereza física [...] mas esto no es suficiente porque deben someterse, según la opinión del caporal de la danza [responsable de la danza], a orar ciertos días y realizar rigurosos ayunos, para llegar concentrados y listos a la festividad (Juárez Cao, 1999: 78).



En el álbum de imágenes “Inspiración Xochiteca” del perfil Xochitlán “atracciones locales/viajes” aparecen diez pinturas de un artista poblano donde están representadas algunas de las atracciones como casas, calles, la iglesia católica, y el día de mercado. Aparecen algunas personas, hombres y mujeres, vistiendo lo que se consideraba la vestimenta indígena, y aunque no tengo el dato de la fecha a la que se refiere el artista ni cuándo las realizó, lo que representan me hace vincularlas con la vida de “antes”, sin embargo difiere con la percepción de un usuario que parece no reconocer el paso del tiempo, sino que se refiere a una acción acostumbrada “muy bonito heee mirando a mi pueblo ya se me antojó el tit [en nahua es lumbre, y se refieren a la sensación al beber aguardiente] jajajaja” (tomado del perfil de un usuario, Diario de campo, *online*, 17 de enero de 2013).



Imagen 6. Publicación en el álbum "Inspiración Xochiteca", Xochitlán.

Imagen 7. Postal de una de las calles de Xochitlán.



Un ejemplo más del tipo de postales xochitecas es un poema escrito por Fulgencio del Sol, en donde se puede notar una añoranza por el lugar de origen y que me pareció estaba integrada en algunas narrativas digitales que realizaron las y los jóvenes:

Xochitlan cualtzin Xochitlan,	Xochitlán, Xochitlán hermoso
Nehua amo ni misquelcahua	Yo nunca te he de olvidar
Ye nehua nietoc huegca	Y aunque me encuentro muy lejos
Nican no yolo nicahua.	Mi corazón en ti está.
	(Rivera, 2005: 29)

Por otro lado, además de generarse representaciones de la comunidad y sus proyecciones por medio de las postales xochitecas, la vida en la comunidad ha tenido transiciones del “antes” y el “ahora”, al mismo tiempo que hay algunas continuidades que han tomado otras formas.

Por medio de pláticas con algunas personas del poblado observé que Fulgencio ha remolcado el compadrazgo desde lo que fue la vida de la comunidad hacia las relaciones que actualmente le dan cohesión y sentido en el pueblo o cuando ha salido y mantenido contacto con sus familiares, es decir, en la unidad de sentido tenía y aún tienen importancia los lazos de parentesco ritual por medio de las y los hijos con lo que se generan redes de ayuda mutua. Al respecto James Taggart señala que en Huitzilán, un poblado náhuatl y vecino de Xochitlán: “Las redes de dependencia mutua operan sin tropiezos cuando la conducta es recíproca o se toma por recíproca dentro de los valores culturales. Hay desavenencias cuando parece que la explotación y el provecho personal han sustituido a la reciprocidad” (1975: 158). También, Juárez Cao observó una situación similar en Xochitlán: “esto permite que se establezcan redes de ayuda mutua para obtener trabajo entre personas de parentesco distinto dentro y fuera de la comunidad o en las ciudades” (1999: 22).

En la vida de la comunidad del “antes” se podían realizar actividades que congregaban a casi todas las personas, por ejemplo Fulgencio del Sol habla del Teatro Esquilo, que era un salón ubicado a un costado de la iglesia del centro:

Este Teatro Esquilo era uno de los orgullos del pueblo; en él se representaron numerosas obras históricas, dramáticas, jocosas, religiosas y en fin todo lo que se puede poner en un escenario, hasta bailables, declamaciones y monólogos. Estos eventos culturales generalmente se realizaban en la noche y por tal razón se llamaban “veladas” literario musicales en las que participaban indistintamente personas mayores, niños, mujeres y hombres (Rivera, 2005: 38).

En contraparte, “ahora” las diferencias de actividades e intereses se observan más diferenciadas entre generaciones. Por ejemplo, Ramón y Gina son jóvenes de Xochitlán, participaron en el taller de narrativas digitales y estaban en el último año del bachillerato, estaban tomando decisiones en torno al futuro de sus vidas. Se planteaban salir del poblado a partir de tres opciones: estudiar, trabajar, o ambas actividades. Platicué con él y ella en diferentes ocasiones, de las pocas veces que se les podía ver caminando en las calles del centro, cerca de la biblioteca o en el cibercafé, o en las tardes y noches cuando sólo nos saludábamos porque cada quien se dirigía hacia algún lugar.

Gina ha participado en algunos bailes regionales de su escuela, le gusta el concurso de Reina de la feria de Xochitlán como también la huapangueada y todo lo que se realiza en la Feria del pueblo en agosto, se siente orgullosa del pueblo y lo compara con la ciudad de Puebla a donde ha ido en varias ocasiones con su familia a visitar a otros familiares. Presentó el examen para la universidad en Puebla. Unos meses después, publicó fotografías con su pareja, mencionaba que estaba contenta y que vivían juntos en Zacapoaxtla, por lo que también se inscribió al instituto tecnológico de ese pueblo/ciudad regional.

Ramón estaba esperando los resultados del examen de la universidad, lo dejé de ver porque tuve más actividades en Huahuaxtla, pero en las Fiestas patrias de septiembre me lo volví a encontrar y me contó que no aprobó el examen pero que volvería a intentarlo como le aconsejaban su madre y padre. Sin embargo, unos meses después publicó unas imágenes en donde estaba en una ciudad de Estados Unidos. Aquella última ocasión que platicamos, mientras pasaba un pequeño contingente de jinetes con sus caballos, me había dicho que unos familiares le habían invitado a EUA, pero, como fue uno de los pocos que realizó la narrativa digital con esmero creí que estaría más interesado en continuar estudiando.

Ramón y Gina tienen padres y madres que son compadres de otras personas, han crecido conociendo este tipo de relaciones entre las personas de la localidad, saben quienes son compadres de quienes y a partir de qué ceremonias —algo que para mí fue imposible identificar—, saben de memoria la sugerencia de sus madres cuando caminan en la calle y pasa alguien de esta red “saluda a tu madrina [o padrino]” o de los encargos “llévale esto a tu padrino [o madrina] y dile que después paso a verlo[la]”. La socialización continúa siendo muy familiar —tanto en la unidad familiar como en el grupo extenso—, pero ésta se fragmenta cuando las y los jóvenes dejan de estar obligados a permanecer en el pueblo, o sea, hasta que terminan los años de escuela a nivel secundaria y media superior; pero también es fragmentada porque cada quien dispone de diferentes recursos y redes fuera del

entorno local de las poblaciones. Las postales xochitecas —fotografías y videos—, en este caso las difundidas por medios digitales, han servido de estrategia para mantener vínculos hacia la vida en la comunidad, en donde se reelaboran el “antes” y el “ahora”, la nostalgia en la diáspora, los referentes locales.

5.2.2. Las interacciones de Ixtepec

En una investigación realizada en Ixtepec entre 1980-1982, Carlos Garma señala que los ancianos le decían respecto a los cambios que observaban, “nunca sucedió de golpe, sino que sólo las cosas ya no eran como antes” (1987: 64).

De aquella investigación Garma señala que había un sistema de cuadrillas para realizar trabajo comunitario y que estaban vinculadas con la propiedad de la tierra, pero que al reducirse la tierra, ya sea por su distribución previa o porque se vendía o perdía, las personas se fueron apartando del pueblo y con ello del sistema para organizar el trabajo comunitario, también indica que esta situación no se daba en Atlequizayán —municipio colindante— donde sí permanecían las cuadrillas (1987: 62-67). Mientras se desintegraban las cuadrillas, el compadrazgo en Ixtepec se convirtió para algunas personas en la forma de organizar otras relaciones de apoyo local “no suele ser una relación que se lleve a cabo entre personas de la misma posición social. Lo más frecuente es buscar como compadres a personas de un alto estatus socioeconómico que puedan ofrecer mayor ayuda a las personas que lo solicitan, siempre a cambio de cierta conducta esperada [es decir, intercambios en apariencia recíprocos]” (Garma, 1987: 68).

Mientras realicé el trabajo de campo en Ixtepec una trabajadora del hospital rural me comentó que una pareja le había pedido que fuera madrina de su hija y que tenía fotos en su perfil de Facebook, las busqué cuando realicé el periodo *online* y pude ver cómo se realizó un pequeño ritual a demanda de quienes desde ese momento eran sus compadres. En las imágenes se puede ver desde atrás a Are, la trabajadora del hospital, de cuclillas estirando las manos sobre una cazuela de barro, a una chica vertiendo sobre sus manos el líquido de la botella que sostiene, y en la descripción de la imagen Are escribió “mi ahijada primero me echó aguardiente”; la segunda imagen dice “luego mi comadre...” y desde otra perspectiva se puede ver a Are de perfil, sigue en cuclillas con las manos estiradas pero ahora es una mujer adulta quien le riega el líquido; una tercera imagen dice “y por último mi compadre” donde se puede ver a un hombre adulto con sombrero regando el aguardiente. Hay tres fotos más, una en donde aparecen todas las personas y Are vuelve a escribir algo respecto a la

tradición totonaca para formalizar el lazo,⁴⁵ y las otras dos en donde muestra lo que le dieron, en la primera se puede ver a Are cargando un pavo vivo envuelto para transportarlo “y claro, me dieron mi guajolote [pavo] y sí que está grandote”, y en la última fotografía “bueno no sólo me dieron mi guajolote, sino también mi mole, pollo, tequila, mi refresco y mi aguardiente... todo muy rico... gracias!!!” (Diario de campo, *online*, 17 de octubre de 2012).

En el poblado coexisten diversas relaciones de apoyo, de trabajo comunitario, entre otras vinculadas a prácticas rituales, un ejemplo es el compadrazgo que es realizado por las personas católicas pero no así por las pentecostales, por estos entrecruces también han cambiado las dinámicas locales. Carlos Garma expone las divisiones y diferencias entre grupos pentecostales y católicos en el mismo poblado de Ixtepec, en donde la diferencia religiosa impactó las divisiones hacia tensiones comunitarias. El choque se dio en la práctica de la “faena”, un tipo de trabajo colectivo cuasi-obligatorio hacia la comunidad, y organizado en Ixtepec por medio de las cuadrillas, como limpieza de veredas, obras para la iglesia católica, para obras públicas; pero, los grupos pentecostales se opusieron a realizar obras hacia la iglesia católica y las autoridades locales les presionaron para que participaran pues eran considerados parte de la comunidad aunque profesaran una religión distinta (Garma, 1987: 84).

Dice Garma que entre los pentecostales no había compadrazgo, pues las relaciones se organizan de otras formas, y no sólo las relaciones de parentesco ritual sino además el sistema festivo y ceremonial vinculado a ciclos productivos agrícolas (Garma, 1987; Govers, 2006): “Los católicos aseguran que la presencia de los protestantes disgusta a los santos, lo cual afecta a sus cosechas. Para los protestantes estas creencias son sin duda, supersticiones, pero a su vez están seguros de que el mundo terminará pronto debido a que la gente no se arrepiente de sus pecados, ni se vuelven auténticos `cristianos’” (Garma, 1987: 132).

La identidad étnica totonaca ya no pasa exclusivamente por la cosmovisión o la organización comunitaria de las faenas y las cuadrillas, pero siguen manteniendo una identidad *tutunakú* que tiene relación con la lengua, con conocimientos locales y con formas de posicionarse en el mundo. Un ejemplo de estas expresiones es el siguiente poema:

⁴⁵ Cora Govers también detalla esta práctica y otras para un poblado vecino de Ixtepec en el capítulo “Creating costumbres” en *Performing the Community* (2006).

Kmakamaxkiyán kilitutunakú *Yo te ofrezco mi ser totonaco*
Kmakamaxkiyán kilitutunakú, *Yo te ofrezco mi ser totonaco,*
 kintaylín chu kintalakalitsín, *mi canto y mi cara sonriente,*
lakum xkgakganat kinkaxanatna, *puedes llegar como la mañana,*
 tlan nachitana chu napaxkinana. *amar sin miedo entre mis flores.*
Kxa kiwi tamputsni / En el árbol de los ombligos, (Espinosa Sainos, 2012: 21).

Respecto a la cuestión de lo indígena, me parece que es una conformación actual a partir de las interacciones e intercambios que se producen en los momentos presentes, en las situaciones cambiantes y actuales en las poblaciones:

De los tres sitios [abordados en esta investigación] me parece que Ixtepec es, por decirlo de alguna manera, el más indígena (pero ¿quién o qué es más indígena?, parece que también termino por caer en las generalizaciones que intento criticar, y sin embargo puedo regresar la vista y la memoria a este pueblo y volver a afirmar que es el más indígena [de los tres en donde trabajé], porque visten a la manera tradicional, porque en el día a día hablan en *tutunakú*, porque hay varias celebraciones que me llevan a las lecturas que hablan de las ceremonias y rituales, porque en las casas en donde he entrado tienen sus altares a pesar de las divisiones religiosas; porque como dice [Guy] Stresser-Péan [2011] se puede apreciar “el hecho aparentemente marginal de la mentalidad indígena”, pues además de hablar en su mayoría el totonaco, han intentado varias propuestas para resolver sus situaciones en medio de elementos que consideran propios o que les definen. Cuando me enteré de la existencia de Radio Chuchutsipi relacioné el surgimiento de esta radio con el apoyo general de la población, bien, fue una percepción errónea porque hay grupos diversos, pero también es cierto que indagando un poco más, Radio Chuchutsipi no apareció de la nada sino que viene de una serie de propuestas vinculadas a la producción, a los conocimientos locales, a estrategias de organización que se dirigen a modificar las constantes condiciones precarias de vida, etc. Al mismo tiempo, no puedo dejar de ver los extremos que se enlazan en expresiones sutiles y que van evidenciando que las formas de ser indígena se han transformado. Pienso en la graduación del bachillerato, en donde se podían ver a los y las estudiantes vestidos al estilo gala (hombres con chaleco, camisa y corbata, y mujeres con vestidos de colores pastel y a veces brillantes), mientras que sus madres vestían con blusas bordadas, *quechquemitl* (o huipil), faja roja tejida, falda blanca, los hombres con camisa y pantalón blanca (a veces la camisa es azul claro), y sombrero. También pienso en Sele que recopiló una historia que le contó su padre y escribió un cuento en *tutunakú* mientras que trabaja los sábados en el mercado vendiendo ropa estilo casual para personas de su edad (Diario de campo, Ixtepec, 30 de agosto de 2012).



Considero que las interacciones en y desde Ixtepec son situaciones de contacto o intercambio que las personas van conformando. En este caso los íconos locales les permiten reforzar y mantener un vínculo hacia las prácticas y relaciones que se realizan en la comunidad —la de “antes” que sigue practicándose en los momentos actuales aunque diferente, y en la de “ahora” desde la resignificación que produce la práctica misma—; metafóricamente las interacciones son necesarias para mostrarse a los otros pero también a sí mismos. Por ejemplo la imagen ocho que muestra una práctica común:



Imagen 8. Mazorcas apiladas formando figuras, Ixtepec.

Las interacciones en el “antes” difieren en la vida en la comunidad pues la migración laboral era, básicamente, para los hombres hacia las ciudades para trabajar en la construcción o en campos para las plantaciones y cosechas, mientras que para las mujeres era en las ciudades para el servicio doméstico, y aún se siguen realizando estas actividades pero ahora junto con otras desde las cuales se puede resignificar lo indígena y lo local como una reelaboración. Desde lo que he podido indagar para la Sierra y para otras partes donde también habita población indígena, es que la interlocución, entre la población desde los espacios locales hacia otros ámbitos, se realizaba en su mayoría por medio del Instituto Nacional Indigenista, pues este instituto era responsable de proyectos productivos y culturales; no significa que fuera el único canal, pero sí demarcó las formas de proyectar la comunidad por parte de los diversos grupos que conformaban las comunidades indígenas.

Menciono este aspecto porque precisamente algunas propuestas que se han formulado como proyecciones de comunidad provienen de grupos organizados que han realizado diferentes iniciativas, por ejemplo, dos organizaciones en las que participaban habitantes de Ixtepec y que se dirigían a la producción y comercialización de productos agrícolas fueron *Tunkuwini* (Estrella del amanecer) con sede en la cabecera municipal de Caxhuacan, municipio vecino de Ixtepec, que al desaparecer por diversos problemas surge *Xtakgalhkgalhin limaxkgan* (La esperanza de los pobres) con sede en el poblado de Ozelonacaxtla, pueblo sujeto a Huehuetla (Sainos Guzmán, 2012: 39). Al disolverse esta última, también por diversos problemas aunque principalmente económicos, las personas de Ixtepec que ya estaban organizadas en otras dos organizaciones —*Sasthi Taltshi* (Semilla nueva) y *Skixax Skunin* (Hormigas trabajadoras)— fundan el Centro de Estudios y Desarrollo del Totonacapan *Chuchutsipi* A.C. (CEDET).⁴⁶

La diferencia entre las dos primeras organizaciones que fueron consolidando los formatos de organización colectiva —con otro reconocimiento ante las instancias gubernamentales— es que las primeras se basaban en las actividades productivas, y desde el CEDET además de los productivos se agregaron proyectos de tipo cultural como la Radio *Chuchutsipi* y la organización de Médicos Tradicionales *Pumakuchin xla kilikuchankan* (Centro de curación de nuestra medicina). Desde esta organización también se encontraba un grupo de mujeres que además de realizar proyectos de bordado de blusas, comenzaron a realizar talleres de derechos de las mujeres, después se separaron, y formaron el grupo de mujeres *Xanay Xtachiwin Lakchajan* (Florece la palabra de la mujer) y han conseguido la instalación de una Casa de la Mujer Indígena en donde se da apoyo a las mujeres del municipio y de las inmediaciones, además han creado redes con otras organizaciones regionales y las mujeres integrantes del grupo han salido a otras partes del país para asistir a talleres de capacitación de diversos temas.



Las interacciones también son estrategias por parte de la población de Ixtepec, ya sean individuales o colectivas, en donde se generan espacios de intermediación, es decir y siguiendo a Sahlins, donde se ponen en juego las posibilidades de comprensión entre diferentes formas de relacionarse y de ver el mundo, en donde las diferencias culturales “are worked through in political and economic practice” (Sahlins, 1993: 13). En la vida de la

⁴⁶ Según Sofia Medellín, quien trabajó con la Radio Chuchutsipi de Ixtepec, la denominación como Asociación Civil (AC) rompió con las formas y estructuras organizativas que habían predominado en la región por medio del tipo Sociedad de Solidaridad Social (SSS) o las sociedades cooperativas (2010: 30), que estaban enfocadas hacia la producción.

comunidad de “antes” la posición de lo indígena estaba mediada por las instancias gubernamentales y estructuras de dominación colonial latente, y en la vida diaria por la desigualdad y la discriminación, y en décadas anteriores recientes se sobreponía la idea de progreso frente a formas que no fueran parte de la sociedad occidental. En la vida de la comunidad en el “ahora” se continúan generando interacciones, pero han generado otros sentidos en lo indígena.

A continuación pongo un fragmento del diario de campo que complementa el punto de partida de este capítulo, y también ejemplifica elementos de las representaciones que ahora realizan las y los jóvenes en torno a la idea de comunidad en donde ya interactúan con los recursos de las tecnologías digitales:

Los domingos en [el pueblo de] Ixtepec transcurren sin mucha actividad, al menos para la mayoría, porque siempre hay gente que trabaja en los comercios o en el campo, hay algunos pentecostales que van a sus campos a trabajar, pero días como estos que camino por las calles sin encontrarme a alguien me pregunto qué estarán haciendo (¿yo qué hacía cuando tenía entre 17 y 18 años, un domingo cualquiera?). La reunión fue convocada a las 11 de la mañana, en las canchas de básquetbol, estuve puntual y expectante —o más bien emocionado—, porque según los comentarios en el muro del perfil anónimo parecía que se iniciaría una nueva dinámica en la política local. Pasaron algunos minutos y llegaron dos personas, que se pusieron a platicar como si nada, me acerqué para preguntarles si acudían a la reunión o sólo pasaban. Sólo estuvimos nosotros tres, Nakusen [a partir de aquella reunión mantuvimos comunicación y nos avisábamos cuando estaríamos en el pueblo, en el caso de él porque estudiaba en Zacapoaxtla, un pueblo/ciudad regional], Josy [fue la única ocasión que coincidimos en el poblado porque ella estaba trabajando en Zacatlán, un pueblo/ciudad regional, sin embargo, mantuvimos interacción *online*] y yo [el antropólogo], pero de igual manera hicimos una pequeña reunión, y por igual fueron interesantes los temas que salieron. En primer lugar comentábamos nuestra curiosidad de quién o quiénes estarían atrás del perfil anónimo de Ixtepec. Nakusen mencionó que al tener el perfil con el nombre del municipio era necesario que compartiera el acceso para que las personas interesadas que quisieran compartir algo lo pudieran hacer desde ese perfil, decía que cada persona puede compartir algo desde su muro pero que no es lo mismo si fuera desde el perfil colectivo de Ixtepec. Después se comentaron tres puntos de interés. Por un lado, la necesidad de transparencia por parte por la administración municipal porque cada vez hay más personas interesadas en saber cómo se gastan los recursos públicos, ya que muchas personas protestan porque las obras públicas no son de calidad y tampoco saben cuáles son los recursos utilizados; Nukusen mencionó —nosotros como grupo o asociación civil o lo que se dé [a partir de las reuniones

como en la que estábamos y del perfil], que haya más movimiento en el municipio, o sea, estaríamos investigando y compartiendo la información con la gente [por medio del perfil de la red social o por un medio digital]—, pero Josy quería aclarar si el perfil sería una especie de vigilante —¿que nosotros estemos supervisando y viendo cada cosa que estén haciendo desde la administración [municipal]? —, y Nakusen aclaró que no se trataba de estar atrás de los servidores públicos pero sí que el perfil podía cohesionar las demandas y protestas hacia el ayuntamiento para que cumplan lo que han propuesto en campañas electorales. Mencionaron que también hay personas originarias del municipio pero que se encuentran fuera y que también han realizado comentarios hacia la gestión del ayuntamiento y que les gustaría conocer más detalles. El segundo punto fue que al reunir a personas/perfiles del municipio se puede compartir información que les sea de utilidad, Nakusen mencionó que la semana pasada hubo una presentación en esas mismas canchas sobre biodigestores y que seguramente hay gente que estaría interesada pero como no se dio difusión pues no hay un impacto mayor, así que su propuesta es que se pueden hacer videos o fotografías y un pequeño relato de los eventos que ocurren en el municipio.

El otro tema que surgió es que antes había una página del municipio en donde se encontraban unos videos que habían sido grabados en el pueblo pero que al desaparecer la página también se esfumaron esos archivos. Josy y Nakusen mencionaron algunas personas que podrían relatar sucesos históricos y valoraban que se rescataran dado que aún viven algunas de esas personas. Nakusen mencionó —sería bueno que se recuperaran esos archivos que antes estaban en la página [...] ser como una centro de acopio de los materiales y compartirlos—, mientras que Josy se inclinó hacia lo que se puede hacer con un poco de tiempo —a veces hay abuelitas que cuentan cosas, historias del pueblo, que te cuentan así de repente, que es mejor ahora porque no sabes cuándo pueden faltarnos [...] cosas que se decían, antes se creía que aquí había dueños del agua, o que debajo de la iglesia vivía una serpiente enorme [...] en conclusión, mostrarnos cómo somos Ixtepec— [...].

Creo que quedamos en que el perfil u otro recurso digital es el medio desde el cual pueden difundirse las actividades de un grupo de jóvenes y personas interesadas en las cosas del municipio, y quedamos en que iremos ajustando más reuniones (Diario de campo, Ixtepec, 24 de junio de 2012).

De aquella excitante reunión con Nakusen y Josy, puedo mencionar algunos aspectos relacionados con las estrategias de interacción —en donde no se colocó lo indígena directamente pero sí estaba implícito. Lo que percibí es que buscaban formalizar una organización, tal como la habían aprendido de las generaciones adultas, y se pretendía que aquel perfil permitiera expresar y disponer intereses y actividades. Como sea, lo que nos

había reunido había sido un perfil de Facebook que además era anónimo, y al menos yo no conocía a las dos personas que asistieron, es decir, fuimos impulsados por la confianza en que habría personas que asistiríamos porque lo habíamos confirmado en el muro del perfil anónimo. Por otro lado, Josy nos dijo un poco antes de despedirnos que el resultado le había sorprendido porque creyó que sólo se darían algunos datos pero que le gustaba que hubiera algunas propuestas más concretas y en las que ella consideraba que podía participar. Así, de la reunión se desprendió que considerábamos importante —yo también porque es lo que me hizo interactuar— el nombre del perfil, en este caso por ser el nombre del municipio; vinculado a ello, que podía ser un punto de reunión virtual así como nos sirvió a nosotros, no cerrado sino más bien abierto; y finalmente, que se puede compartir información y conocimientos locales desde una plataforma virtual a la cual se puede acceder desde distintos puntos físicos —algo quizá buscado por las experiencias de Nakusen y Josy que viven en otros pueblos/ciudades y que regresan de vez en cuando al pueblo.

Además de la oportunidad para evidenciar estos cambios en las percepciones de las organizaciones sociales, también surgió un perfil colectivo, del mismo modo anónimo —sigo sin conocer quién o quiénes están detrás del perfil—, desde el cual comenzaron a colocar íconos locales. El perfil colectivo Ixtepequenses fue la respuesta al perfil que había tomado el nombre del municipio de Ixtepec, y me pareció una mejor manera de exponer las inquietudes de los asuntos locales porque entre más espacios se dejaba de depender de un único perfil del aparentemente que no se tenía control.⁴⁷



Imagen 9. Collage de las primeras publicaciones del perfil colectivo Ixtepequenses, Ixtepec.

⁴⁷ El perfil de Ixtepec comenzó a tener poca actividad, además durante las campañas electorales del 2013 se hizo notar que, contrario a lo que quería demostrar al inicio, no era neutral y estuvo realizando comentarios a favor de un grupo político y provocando enfrentamientos entre perfiles/usuarios.

Con el tiempo se fue consolidando el perfil colectivo Ixtepequences como un “centro de acopio”, tal como lo había formulado Nakusen, en donde las personas compartían elementos que les parecían significativos, y que tenían correspondencia con las prácticas y relaciones que experimentaron, por eso se comentaron y resignificaron desde el espacio de interacción digital.

Durante el mes siguiente que surgió el perfil Ixtepequences, es decir durante julio del 2012, en su muro fueron apareciendo enlaces a videos —se enlazaron sólo tres videos— que habían sido grabados durante el 2002. Como la conexión era reducida y en la mayoría de los cibercafés no dejaban ver videos guardé los enlaces y esperé al periodo *online* para poder ver los videos, eran trece en total con diferentes temas de la vida cotidiana: “Un poco de historia”, “Las danzas”, “Hierberos”, “Fiesta patronal”, “El CCA” —el Centro Comunitario de Aprendizaje, un punto de conexión—, por mencionar sólo algunos pero en general daban una mirada amplia, y junto a estos videos en el canal de Youtube aparecían otros videos que se vinculaban con el municipio o con los totonacas. Además de los enlaces a videos también se enlazaron direcciones en donde se encontraba, de alguna u otra manera, información vinculada al municipio. Por ejemplo, así llegué al blog de un poeta totonaco, a referencias bibliográficas, al grupo de médicos tradicionales, a los datos generales del municipio.



Imagen 10. Convergencia de servicios ligados a internet con elementos locales, Ixtepec.

Una vez que se publicaron y compartieron las referencias conocidas en donde había información del municipio, el perfil comenzó a publicar imágenes del pueblo y algunas personas/perfiles comenzaron a realizar comentarios. Por ejemplo, en una imagen —sencilla

y amateur, es decir, sin las cualidades de enfoque, encuadre, luz, etcétera— del atrio de la iglesia católica comentaron “cuando era niño ahí jugaba” y otro “cómo olvidar si es donde nací”; después, entre otras imágenes estaban las de productos que se venden los sábados en el mercado resaltando que son productos locales, o también una serie de paisajes y fotografías antiguas, o de los diferentes lugares como las canchas deportivas, los parques, las iglesias. También algunas personas/perfiles compartieron imágenes o videos en donde se pueden observar tradiciones como los *Makglakgkolanín* (en castellano: los que se hacen viejos) o también conocidos como “las mascaritas” que bailan durante las Posadas,⁴⁸ o el proceso de elaboración de “panela”, el lavado del café, trabajo en el cafetal, entre otros.

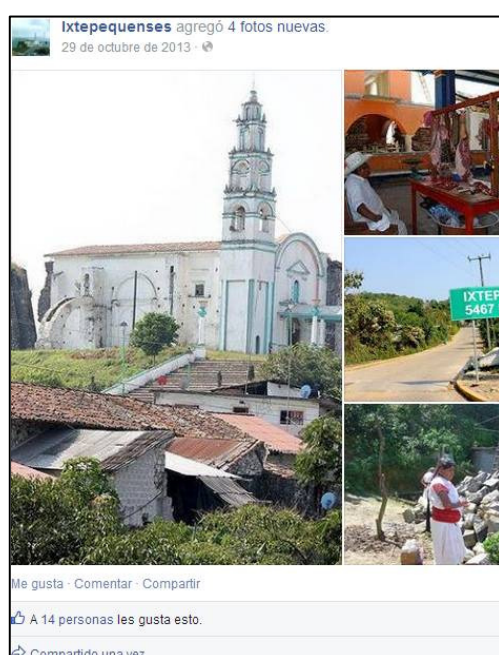


Imagen 11. La cotidianidad desde el perfil colectivo Ixtepequenses.

Las interacciones en la vida de la comunidad en el “ahora” son diferentes, por ejemplo son la poesía de Manuel Espinosa, la Casa de la Mujer Indígena, la radio Chuchutsipi, la medicina tradicional, la revaloración de la lengua *tutunakú*, y las imbricaciones entre las distintas expresiones locales. En el perfil colectivo Ixtepequenses aparecen en muchas ocasiones estos

⁴⁸ Las Posadas son fiestas populares que representan el peregrinaje de José y María hasta el nacimiento del niño Jesús. Sin embargo, Alain Ichon (1990) y Guy Streser-Péan (2011) indican la vinculación entre Cristo y el Sol en la cosmovisión totonaca, además, durante estas fiestas las familias que recibirán a las personas entre rezanderas, danzantes, músicos, vecinos, etcétera, despliegan sus redes familiares y de apoyo para elaborar la comida que compartirán, hacen kilos de tortillas, caldo de guajolote, tamales, y un tipo de atole agrio o *Xkutnalhtikita*. Durante estos días se realizan procesiones en donde las mujeres llevan varas con flores ensartadas, igual que lo hacen en la Fiesta Patronal del 15 de agosto, y en las noches se reúnen en la casa de la familia que ofrece la Posada.

elementos junto con otros más que son íconos locales, y también en muchos otros perfiles sean o no “amigos” de Ixtepequenses o del perfil anónimo con el nombre del municipio.

Dos ejemplos pueden ayudarme a exponer estas imbricaciones. Por un lado, un perfil publicó una fotografía de un grupo de integrantes de la danza del Volador de Ixtepec, y etiquetó a varias personas, entre ellas a una que es mi amigo/contacto y por ello me enteré de la imagen. Se puede ver a cuatro mujeres y a cuatro hombres con los atuendos de la danza, pero lo relevante se encuentra en los comentarios que, primero, se dirigían a la reapropiación de algo que sienten propio, luego hacia la participación de las mujeres y después hacia el uso de la lengua:

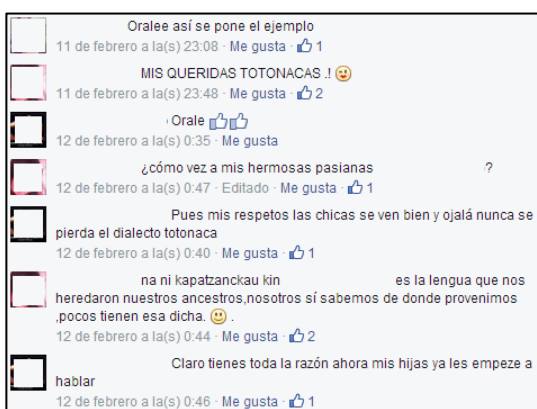


Imagen 13. Uso de la lengua *tutunakú* en las publicaciones y comentarios por las personas/usuarios, Ixtepec.

Imagen 12. Comentarios provocados por el grupo de danza del Volador, Ixtepec.



El otro ejemplo es una publicación de Sumat en su muro, donde realizó un montaje con una fotografía de ella misma vistiendo el atuendo que visten las mujeres totonacas y a un costado el poema “Kxa tutunakú talakachín / Nacer en totonaco” de Manuel Espinosa. En este caso se trata de la combinación de algunos elementos en la publicación, ya no únicamente en los comentarios en donde además escriben, como en muchas otras ocasiones, en la lengua materna:

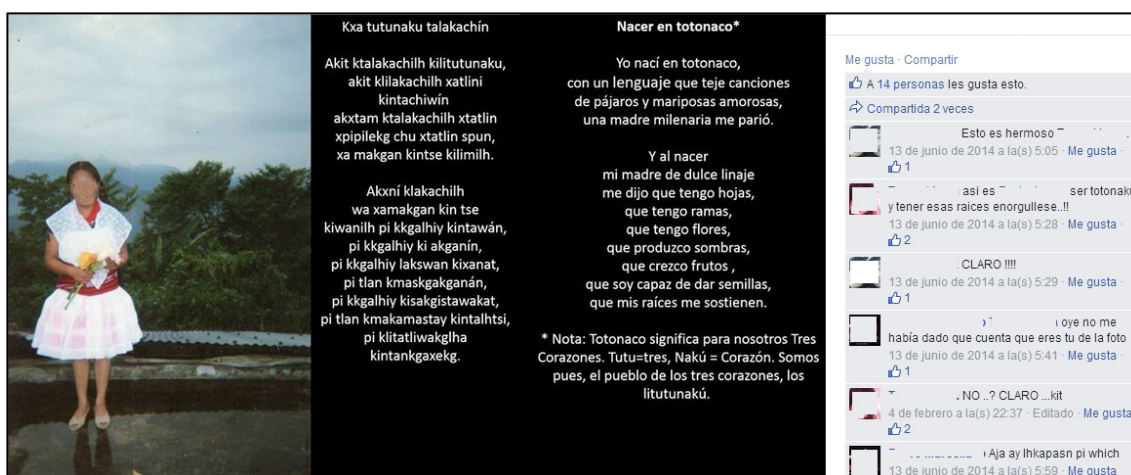


Imagen 14. Combinación de elementos e interacciones en una publicación, Ixtepec.

Uno de los aspectos más relevantes es el mantenimiento y revaloración de la lengua *tutunakú*. Mantenimiento porque ha sido algo constante; ya Margarita Zárate Vidal señalaba que las familias totonacas diferenciaban entre “el totonaco en la vida cotidiana, y el español para el exterior” (1982: 184), tenían interés por conservar su lengua materna al mismo tiempo que hablaban en castellano “como mecanismo de relación con la sociedad nacional, en la educación, el trabajo, las migraciones, etc.” (1982: 183). Revaloración porque además del uso local y entre las personas que hablan la misma lengua ha transitado hacia el uso en cualquier espacio, sumado a ello, la muestra de la convivencia del bilingüismo, y de que la lengua transmite y contiene sentidos en las formas de comprender y posicionarse en el mundo.

En una presentación oral realizada dentro del ciclo “La primera raíz. Literatura en otras lenguas en México”, Manuel Espinosa Sainos mencionó su percepción del contexto que conoce,

el nivel del manejo de la lengua en los jóvenes es muy bajo y se va perdiendo [...] Yo creo que la literatura indígena es una de las herramienta importantes para preservar nuestras lenguas [...] en la medida en que a mi hermano indígena totonaca le diga que esta palabra [esta lengua] es muy bella, se sentirá muy orgulloso de su ser totonaco, si no se explica la profundidad de nuestra lengua, sigue el desinterés de los medios de comunicación y todo lo



demás, cada palabra encierra muchas cosas [mencionó el ejemplo de colocar flores en los altares y que en las palabras entre castellano y totonaco que designan esas acciones hay diferencias de sentido, él dice que en totonaco hay una relación de reverdecer y una relación con la naturaleza, mientras que en

castellano es sólo colocar flores]. [...] en la medida en que esto se les enseñe a los jóvenes se sentirán, como yo, orgullosos de ser totonaco (Espinosa Sainos, transcripción, 13 de noviembre de 2013).

El caso de Manuel puede pensarse distinto al de las y los jóvenes de Ixtepec, y en cierta manera sí puede ser distinto. Manuel, originario de Ixtepec, se fue haciendo comunicador en Cuetzalan donde actualmente trabaja en la radio indigenista de la actual Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), es además escritor y cuenta con reconocimientos nacionales, lo que le ha dado la oportunidad de convivir en un ambiente donde se valoran sus conocimientos y la lengua *tutunakú*. Sin embargo, considero que las y los jóvenes de Ixtepec, si no su totalidad sí la mayoría de quienes hablan la lengua materna, tienen conocimientos locales y distinguen los sentidos entre una y otra lengua, además de que la valoran en el ámbito local aunque cuando salen del poblado y del municipio sólo interactúan con el castellano, o en el mismo bachillerato del pueblo que según me dijeron sólo hablan en castellano porque así se han acostumbrado.

Menciono lo anterior porque unos días después de la reunión en la que conocí a Nakusen y a Josy, me encontré con Nakusen en un cibercafé, nos saludamos y seguimos cada uno frente a un ordenador, después de un rato comenzó a llover y se fue la luz, tal como suele suceder porque son comunes los relámpagos, así que tuvimos bastante tiempo para platicar —y fue a partir de esa ocasión que comenzamos a avisarnos cuando estábamos en el pueblo para ver si nos veíamos para seguir platicando—, entre los temas surgieron aspectos de nuestras vidas, de gustos y aficiones, de las historias que le contaban de pequeño, de algunos cambios en el pueblo, de la discriminación hacia la población indígena, de la lengua *tutunakú* y de sus simbolismos, así como de las formas en que él la utilizaba y jugaba con las palabras y les enseñaba a sus compañeras y compañeros del Instituto Tecnológico Superior de Zacapoaxtla (Diario de campo, Ixtepec, 26 de junio de 2012).

5.2.3. La flexibilidad de Huahuaxtla

Una vez que comencé a involucrarme en las actividades del telecentro público de Huahuaxtla mi percepción del poblado, que había sido influida por los comentarios de las personas de la cabecera municipal, se fue modificando. Encontré que la dinámica de la comunidad transcurría de manera más abierta —en comparación a los dos poblados previos—, una condición que a partir de mis observaciones la atribuyo a la cercanía con el

pueblo/ciudad regional Zacapoaxtla, y a la migración individual y familiar hacia distintas ciudades del país y hacia Estados Unidos. Pero, como ocurre en la mayoría de las comunidades indígenas, los contenidos y sentidos de las relaciones y prácticas se complementan con los ámbitos locales.

Una vez en la desviación caminé por la carretera hacia el pueblo, ha sido menos de lo que me decían y hasta creí que había un poblado antes de Huahuaxtla —tuve que preguntar si allí era el pueblo—, además me ha gustado el trayecto viendo el paisaje y el inmenso color verde con diferentes tonos. Hay una calle principal que atraviesa el poblado pero no pasa por el centro en donde se encuentra la iglesia, la presidencia auxiliar, al auditorio, las canchas y el CCA, sino que rodea una parte del pueblo. En esta calle principal [carretera federal 148, que bordea el río Apulco] hay varios comercios, es por donde he llegado y si continuara saldría del pueblo, pasaría por el bachillerato del pueblo, y después otra vez el verde inmenso hasta llegar a los otros poblados como Huapalegcan, Pahuata, Huitzilán y Tetela de Ocampo, hasta llegar a Chignahuapan. Me hubiera seguido por el camino porque no reconocía que fuera un poblado indígena, como sí se puede distinguir en Ixtepec. En el cibercafé donde pregunté [por el nombre del poblado] había un par de chicos [jóvenes] viendo videos, uno de música y el otro de dibujos animados o quizá también eran canciones. Algunas personas iban y venían por las calles, aunque eran coches y camionetas las que no dejaban de pasar por la carretera, en ese pedazo de carretera que pasa por el pueblo hay un restaurante, un par de cocinas económicas, y algunas mujeres en las esquinas vendiendo tamales y atole. Por otro lado, frente a la iglesia hay una estructura metálica que sirve de palo para la danza de Volador. El santo patrono del pueblo es San Miguel Arcángel por lo que la fiesta es el 29 de septiembre, fecha en la que realizan la danza (Diario de campo, Huahuaxtla, 16 de julio de 2012).

Por la fecha en la que comencé el trabajo en Huahuaxtla, ya no pude proponer el taller de narrativas digitales en el bachillerato, así que el acercamiento a las personas y las interacciones se fueron dando desde el telecentro público. A partir de acudir al telecentro y observar los cursos que facilitaba Gil, también fui enterándome de otros aspectos de la población.

Una situación que llamaba mi atención era precisamente que las personas acudían al telecentro público para resolver diferentes problemas, desde solicitar una copia de algún documento hasta un trámite *online*, y además era un espacio de socialización por igual que un punto de reunión. Junto a las actividades cotidianas que se realizaban en el telecentro, Gil tenía sus proyectos basados en el servicio a la comunidad, y por con ello también hacia su

familia. Por ejemplo, las “conversaciones” entre jóvenes que ya habían salido a estudiar en la universidad y las y los jóvenes del bachillerato, Gil me decía que era importante que se compartiera información de lo que es salir y vivir en las ciudades, al mismo tiempo que intentaba generar un vínculo entre aquellas personas que habían salido y quienes aún estaban en el poblado. A continuación el testimonio de Gil:

Hace tres años me di a la tarea de buscar a los chavos de mi comunidad que ya estaban estudiando una carrera, la única idea era que compartieran sus experiencias de cómo eligieron su carrera, o el tema principal es el bache de elegir la correcta y después no tengan que estar saltando de una a otra. Hace dos años no lo hicimos pero el año pasado sí lo hicimos; al final escuchas la retroalimentación de los chavos de que les resuelven dudas y eso es lo importante. Lo que me faltó fue involucrar a los papás porque la decisión que toman también recae en la familia. [...]

Muchas veces al jovencito le toca ir fuera a la escuela, salir hacia Puebla, hacer su vida por allá, y de Huahuaxtla no se preocupa o ya sólo se voltea la vista veinte años después, ya que se hizo la vida y entonces se dicen ahora sí me voy a mi pueblo [de regreso a Huahuaxtla]. Pero el concepto mío es que así como se van formando los chavos que no pierdan el hilo de su comunidad, que tengan que irse a desarrollarse fuera pero que sigan sus raíces, que tengan idea de dónde salen y que no pierdan el contacto. [...]

Esto surgió porque en Huahuaxtla regresa mucho profesionista y dicen yo soy esto [una profesión], pero se es allá, y lo que se trata es que lo que han ido a aprender y conocen pues que sea útil a la comunidad [...] (Gil, Huahuaxtla, 11 de agosto de 2012).

Por un lado, la movilidad está muy presente en las actividades en el poblado porque las personas viajan constantemente hacia Zacapoaxtla, hay jóvenes que estudiaban en dicho pueblo/ciudad regional, o personas que además de los miércoles que se realiza el mercado grande también acudían cualquier día de la semana para surtirse de productos; era común que cuando buscaba a ciertas personas sus familiares me dijeran que estaban en el campo o en Zacapoaxtla. Por la cotidianidad con que se asumían los traslados entre Huahuaxtla —el pueblo, el ámbito local— y Zacapoaxtla, considero que para las personas de Huahuaxtla el pueblo/ciudad regional era más bien una extensión de su localidad pues a pesar de que no vivían en el pueblo/ciudad algunas de sus actividades se realizaban en ese sitio, es decir, lo habitaban de alguna manera.

Además de Zacapoaxtla, en las conversaciones con las personas —tanto jóvenes como adultas— salían comentarios donde expresaban que habían acudido a uno u otro

pueblo de la región, a la ciudad de Puebla o la Ciudad de México. Por otro lado, también había muchas referencias hacia ciudades de Estados Unidos, que después se reforzaron por los comentarios y saludos que fui encontrando en los videos *online* que hacen referencia a Huahuaxtla. Al mismo tiempo, esta movilidad que impacta en los recursos económicos también se percibe en el tipo de construcciones de las casas y que iban modificando el paisaje del poblado. Sin embargo, también conocí un caso particular que es ejemplo de un tipo de migración inversa, es el de un joven, Ale, que después haber crecido en la Ciudad de México decidió —cuando logró emanciparse— dirigirse hacia el pueblo al que le llevaban su madre y padre en las vacaciones, es decir, a Huahuaxtla, el pueblo del que eran originarios. Ale, también compartía la visión de Gil, en el sentido de que es importante que las y los jóvenes valoren la comunidad, y no sólo el pueblo, en la que han crecido, pues les brinda elementos de identidad que en la ciudad suelen desintegrarse (Diario de campo, Huahuaxtla, 20 de agosto de 2012).

En el mismo sentido, en el poblado también se encontraban personas que habían regresado después de haber migrado hacia Estados Unidos, la mayoría mantiene alguna relación con las personas del pueblo, por ejemplo familiares que ayudan a comenzar un negocio como un cibercafé, o las que solicitan el envío de videos o fotografías de las fiestas y celebraciones, o las cooperaciones económicas que las diferentes comisiones —como la de agua potable, de obras públicas, de la fiesta patronal, o las comisiones escolares de padres y madres de familia— les solicitan por considerarles todavía del pueblo.

A continuación coloco un fragmento del diario de campo que considero sirve para enlazar varios aspectos, primero la plática con el señor Berna que posteriormente servirá para contextualizar la conformación de una tradición local. Después, en el mismo fragmento presento una plática con Julián y Gil en torno al trabajo colectivo para el mantenimiento de la red de agua, donde ambas —organización y agua— son importantes para la vida en la comunidad:

[Antes de acudir a una reunión en el CCA] Estaba con el señor Berna platicando de algunos cambios del pueblo, de cómo era antes —que puedo decir es el pueblo que él recuerda—, pero, ya me había dicho que sólo le quedaban unos minutos porque tenía que ir al ensayo de la “banda de guerra” —Ale me había dicho que era una tradición del pueblo, y ya había visto en otras ocasiones los ensayos frente a la presidencia auxiliar—, además me dijo que después no podría porque tenía que ir al “rosario” por el funeral de un danzante del Volador —precisamente hace unos días [el jueves 13 de septiembre] vi salir de la iglesia al grupo de

danzantes cargando un ataúd, lo dejaron a un costado del palo de la danza, dieron unas vueltas siguiendo el son, y después continuaron con el ataúd hacia el cementerio—, así que dejamos la plática para otro día. Para mí estuvo bien porque tampoco podía quedarme mucho tiempo ya que tenía la reunión en el CCA con Julián y esperar para saber cuántos jóvenes llegarían.

Julián estaba conversando con las pocas personas reunidas del grupo de la banda de guerra, al verme se despidió de los señores y nos dirigimos al CCA. Le preguntamos a Gil si había llegado alguien para la reunión —y raro que hasta el telecentro estaba vacío— [ya habíamos tenido una primera reunión donde acudieron siete jóvenes, hacía unos días, el 11 de septiembre, propuesta por Julián al ver la respuesta para realizar las narrativas digitales]. Estuvimos esperando media hora, mientras tanto, Julián me decía “ellos [las y los jóvenes] están en otro mundo” porque en su opinión no les interesa participar en las actividades del pueblo. Esa era su versión y confirmación del por qué ninguno de las y los jóvenes acudiera a la reunión. Yo también estaba desalentado —y contrariado— porque en el taller de las narrativas [digitales] sí se mostraron interesados; pero me imagino que tendrá que ver con que ellas y ellos identifican más a las personas que son del lugar, o porque al final ya no les interesó el tema de la reforestación, o si sí les interesó —como me pareció— entonces no les agradó que fuera una persona mayor quien les indicara las acciones —yo sólo estaba acompañando, pero cuando le dije a Julián que debería escuchar más a las y los jóvenes, no me hizo caso, o sea, a las buenas voluntades les hacen falta las negociaciones.

Gil, retomó el tema de que se deben enseñar a las personas a participar, que lo más fácil es no hacer nada, pero que cuando se trata de problemas del pueblo sí ha habido ocasiones que sirven de ejemplo de que sí se reúnen las personas. Puso de ejemplo el Comité de Agua Potable de la junta auxiliar, dijo que es la más consolidada de la región —en ese momento pensé que así sucede con todas las personas que hablan de sus pueblos, pero cambié de opinión muy pronto con el relato que nos compartió— y nos mostró fotografías —que son parte del archivo visual y digital del pueblo— del año pasado de los trabajos que se realizan para el mantenimiento del agua potable.

Eran 160 fotografías que le sirvieron para darnos el relato de las actividades, las imágenes por sí solas eran un relato porque iban mostrando la secuencia de los trabajos. Gil nos comentó que no se dejan de tener problemas con las faenas —un tipo de trabajo comunitario, cuasi voluntario—, con las cooperaciones económicas y con la participación, hasta con la asistencia a las reuniones, por lo que han tenido que implementar una lista de asistencia y multas para quienes falten (Diario de campo, Huahuaxtla, 18 de septiembre de 2012).

Siguiendo el relato de Gil y la secuencia de las imágenes, el trabajo de mantenimiento se realiza durante los días 1 y 2 de mayo, es decir, antes de la celebración de la Santa Cruz del 3 de mayo, que es precisamente una conmemoración vinculada al agua. Así, es un ejemplo del sincretismo de concepciones que en Huahuaxtla —como pueblo náhuatl— y en otros poblados de la Sierra se puede observar, pues bajo la representación de la cruz se conjugan la concreción de elementos simbólicos vinculados al agua que llaman “patrones” o “dueños” del agua; lo que Anuschka van’t Hooft llama “the water creatures” (2007: 98) y en otro orden también “Lord and Lady of the Water” (2007: 213-217) los cuales vincula a concepciones de los nahuas de la huasteca.

El primer día un grupo de seis o siete hombres del pueblo realizan la limpieza y arreglo de una parte de la red entre dos depósitos de agua secundarios, en un punto arreglan las tres cruces que están dispuestas, cambian flores y colocan veladoras. El segundo día acuden unos once hombres, además de un rezandero o curandero quien realiza distintas ceremonias, hacia la gruta en la que han construido diques para formar depósitos a los que conectan la red, allí realizan trabajos de mantenimiento como limpieza del depósito y reparación de los diques y las mangueras, y en cada punto de contención o de entrada y salida de la gruta hay dispuestas cruces a las que también limpian, colocan flores y veladoras. Al regreso hicieron una escala en una pequeña construcción que es otro depósito con una bomba de agua, tiene una cruz, y cuando terminaron echaron “cuetes” o petardos.

Mientras comentábamos las distintas actividades que se realizan para el mantenimiento de la red de agua, Gil comentó que en la Comisión de agua potable, se espera que los hombres jóvenes o adultos acudan a este trabajo al menos una vez, porque así se valora la posibilidad de tener agua en sus casas, también porque así se transmite este valor ético por medio de una actividad hacia la comunidad, y por otro lado, porque la actividad misma es un espacio de socialización que se disfruta.



Imagen 15. Primer día de trabajo, después de la limpieza se arreglan las cruces, Huahuaxtla.

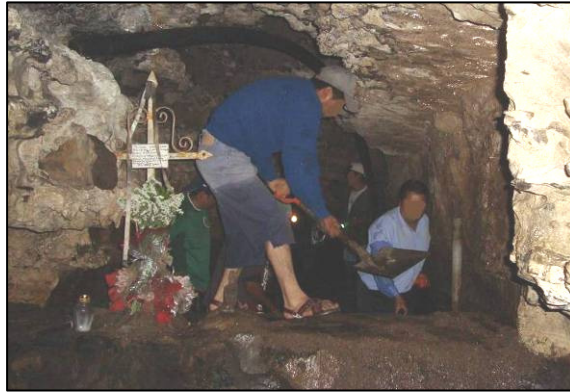


Imagen 16. Segundo día de trabajo, limpieza y mantenimiento dentro de la gruta, Huahuaxtla.



Imagen 17. Segundo día de trabajo, final de los trabajos de mantenimiento, Huahuaxtla.

La flexibilidad de Huahuaxtla es la estrategia local —entre otras— que he podido observar en la comunidad indígena, es la forma en que van dando continuidad a sus formas de organizarse, de concebir el territorio y la naturaleza, la lengua, es decir, la manera como creo que se pueden llamar a las imbricaciones que se dan en la comunidad donde las continuidades se encuentran en medio de cambios. De tal manera que puede observarse un poblado en apariencia no indígena, pero, una vez que se va interaccionando con las personas, se puede observar una comunidad organizada de manera similar a otras que se encuentran en la Sierra y que pueden considerarse indígenas.

Un sentido similar fue señalado por Tesiu Rosas Xelhuetzi (2008), al describir cómo las sociedades nahuas van retomando elementos al grado que parece que se pierden pero más bien son readaptaciones:

El cuerpo de la comunidad se articula desde una visión del mundo. La posición de esa mirada cambia entre sociedades. Ya habíamos comentado que para la perspectiva liberal occidental el individuo es la célula social. Para la perspectiva náhuatl la célula es la familia y no el individuo. Todo tipo de organización que tenga que ver con la comunidad, así tenga que ver con asuntos políticos, religiosos, económicos, siempre toma a la familia como base (Rosas Xelhuatzi, 2008: 69).

A partir de los encuentros con Julián y Gil comencé a ver una diferencia en la forma de atraer el “antes” en el “ahora” de la vida en la comunidad. Mientras Gil —como he intentado mostrar— se preocupaba por la reelaboración de vínculos con la comunidad con lo disponible en el “ahora” —utilizando la clasificación de Govers (2006) sería más cercano al “recent past”—, Julián indicaba el pasado que le tocó vivir como tiempos mejores —lo que Govers (2006) señala como “remote past”. En el relato “De Huahuaxtla soy” que realizó Julián se puede escuchar:

[...] me veo corriendo en el solar que después de barbechar con la yunta de bueyes la tierra quedaba como esponja, lo podía sentir con mis pies descalzo [...] hoy en día, dudo eso hagan mis sobrinos [...] hoy en día ya no salen a jugar como antes, están frente a la televisión [...] las cosechas eran abundantes [...] también es triste recordar por la pérdida de nuestros cultivos tradicionales, menos agresivos con el suelo como hoy que se aplican fertilizantes comerciales [...]. Las añoranzas son en mi caso el no poder disfrutar de las cosechas como era en aquel entonces, arrancar el frijol, llenar un *chiquihuite* [canasta], llevarlo a la casa [...] Por todo ello también tengo sentimientos encontrados por ver el desarrollo de mi pueblo, desde el Cerrito se tiene esa vista panorámica, podemos apreciar el crecimiento, eso refleja que somos un pueblo trabajador, y a mi en lo personal me genera orgullo, pero por otro lado, el saber que perdemos cada día nuestras tradiciones, toda su belleza natural [...] las cuales debemos compartirlas con estas nuevas generaciones, lo bello que fue antes y enseñar a valorarlos para que en un futuro no muy lejano podamos recuperar nuestra cultura e identidad [...] (Julián, extracto de relato digital, Huahuaxtla, 11 de agosto de 2012).

En este caso, por medio de la elaboración de un audio-relato Julián seleccionó algunos elementos de su pasado vivido en el pueblo: la organización del trabajo familiar en el pueblo, además de mencionar algunos cambios que ha observado y que le resultan significativos, porque precisamente estaba preocupado por realizar un proyecto de reforestación en un cerro perteneciente al poblado. Pero el pasado también se atrae por medio de la historia oral, tal

como lo mencionan Govers⁴⁹ (2006) y van't Hooft⁵⁰ (2007) para diferentes grupos étnicos y poblados, pero que comparten aspectos de las narrativas y transmisión oral.

Dos ejemplos de la transmisión que llega a las y los jóvenes son las narrativas digitales que realizaron Liz y Sergio, ambos estudiantes del bachillerato. Liz relató una historia que le contó su abuela y que decía que había ocurrido en el pueblo, era en torno a una mujer que realizaba curaciones. Por su parte, Sergio relató una historia que le contó su padre y que había experimentado cuando era pequeño, tenía relación con tener voluntad para colocar el altar en los Días de Muertos.

Por otro lado, Berna —el señor que me contaba cómo era antes el pueblo— también me mostraba otro tipo de relaciones que estaba viviendo en los momentos presentes, pero al mismo tiempo, provenientes desde los tiempos del “antes”. De manera contraria, las y los jóvenes con quienes conviví estaban interaccionando en una comunidad extendida por la movilización y las tecnologías digitales.

Aunque confrontados, ocurren algunas imbricaciones donde se tocaban estos aspectos locales, como lo fueron las narrativas digitales y como lo son los servicios ligados a internet, por ejemplo algunas publicaciones en los perfiles de la red social Facebook, donde lo que importa es lo publicado y las relaciones que se establecen.

El señor Berna me había comentado que era parte del grupo de la “banda de guerra”, también Ale me había comentado que era una de las tradiciones del pueblo pero que pasaba por una etapa en que los jóvenes ya no querían participar. Al inicio me había parecido curioso que fuera una banda de tambores lo que consideraran una tradición. Sin embargo, unos meses después y ya en el periodo *online*, Polo —un estudiante del bachillerato— compartió una serie de fotografía antiguas que encontró en el archivo de la presidencia auxiliar; y en una de las treinta y cuatro imágenes estaba una banda de guerra. Después, en un intercambio de mensajes, me comentó que las había escaneado, algunas tenían una descripción de lo que se había retratado pero que el tamaño le impidió escanear las imágenes con todos los datos disponibles, por ejemplo los años en que fueron tomadas, aunque también me dijo que había imágenes sin datos como aquella en donde aparece la banda de guerra frente a la presidencia auxiliar. Polo me dijo que el tiempo aproximado iba de 1940 hasta 1962.

⁴⁹ Específicamente el capítulo 4 “The presence of the past”, del libro *Performing the Community* (2006).

⁵⁰ También, específicamente el capítulo 2 “Huastecan Nahua tales”, del libro *The ways of the water* (2007).



Imagen 18. Banda de guerra, ahora (ensayo, septiembre de 2012) y antes (s/f), Huahuaxtla.

Otro detalle que también encontré con las fotografías antiguas que subió Polo está relacionado el asta para la bandera que se encuentra en el centro del poblado. A pesar de haber caminado por el centro en diferentes momentos no me había percatado que tenía la forma de un fusil. Cuando estuve observando las fotografías de Polo me preguntaba por cuál sería la obra que estaban pintando, primero creí que se trataba del palo metálico para la danza de los Voladores, pero estos palos metálicos tendrán apenas una década que se han colocado en los poblados, así que debería ser otra cosa. Busqué en los perfiles colectivos de Huahuaxtla y encontré el asta de la bandera.

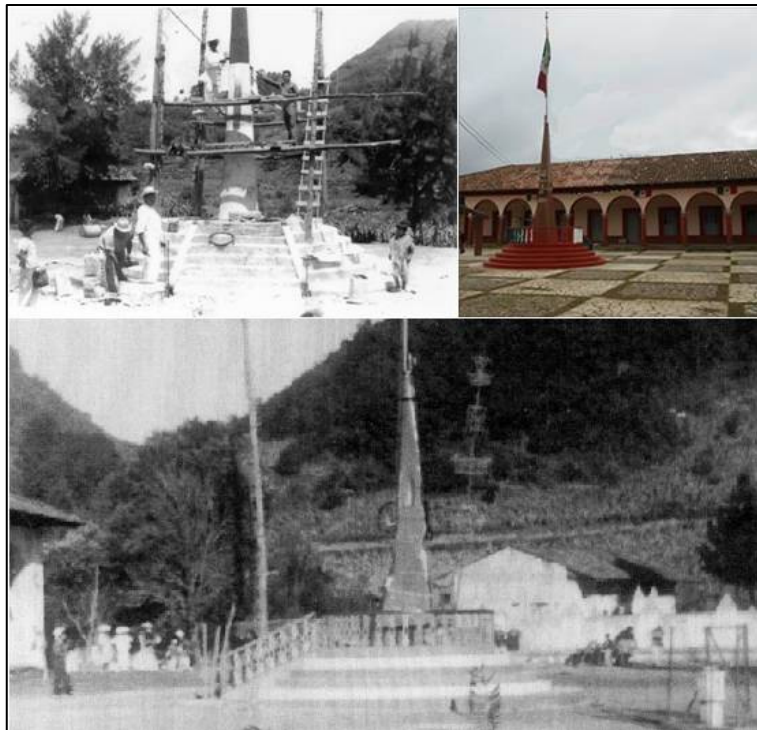


Imagen 19. Collage del asta de la bandera con forma de fusil, antes (s/f) y ahora, Huahuaxtla.

Menciono estos dos aspectos de la localidad —la banda de guerra y el asta de la bandera— que aparentemente son distintos y no tienen relación, porque precisamente están vinculados bajo los mismos acontecimientos de la historia local; aunque, ésta se encuentre dispersa en la memoria colectiva y en las formas de mantenerla. Es decir, el joven Polo y el señor Berna realizan cada uno acciones por su cuenta, mientras que Polo me dijo —cuando le solicité permiso para ocupar las fotografías antiguas que escaneó— que había subido las imágenes porque consideraba importante que las personas del pueblo identificaran el paso del tiempo en el pueblo; por su parte, Berna me decía —cada que escuchábamos la trompeta haciendo el llamado— que deberíamos dejar la plática para otro día porque se le hacía tarde para acudir al ensayo de la banda de guerra. Ambos estaban participando en la continuidad de un pasado, cada uno a su manera y posibilidades.

Así, me corresponde a mí —el antropólogo— participar también desde mis recursos para enlazar estas discontinuidades:

Guy P.C. Thomson, en un trabajo extenso en torno al liberalismo popular del siglo XIX en la Sierra de Puebla, menciona que Huahuaxtla fue un punto estratégico porque era el poblado que conectaba el pueblo de Zacapoaxtla en la parte alta de la Sierra hacia Tetela y “tierra caliente” (1999: 43), o sea, hacia “la vertiente del golfo” (Barbosa Cano, 2012). Tanto Thomson (1999) como Florencia Mallon (2003), con diferentes enfoques, señalan procesos en los cuales se fue gestando un liberalismo que difería al que se estaba formando en el centro, el de la capital. En la Sierra de Puebla, dice Mallon, el liberalismo estuvo influido por las relaciones comunitarias y familiares (2003), mientras que Thomson observa las conexiones regionales para la defensa de sus territorios y comunidades frente a las invasiones de sectores mestizos, como en el caso de Huahuaxtla frente a los habitantes de un barrio mestizo de Tetela (1999: 43). Los habitantes de Huahuaxtla participaron en diferentes batallas durante la segunda parte del siglo XIX, entre ellas la ahora famosa batalla del 5 de mayo de 1862 en la ciudad de Puebla frente a los franceses —aunque en la historia oficial sólo reconocen a los de Zacapoaxtla y Xochiapulco—; y el Cerrito que ahora es un ícono local —tanto en el paisaje y las fotografías que circulan en los perfiles de Facebook como por ser un espacio de socialización ya que en la parte más alta se encuentra una capilla dedicada a la virgen de Guadalupe y su atrio sirve de mirador— a principios del siglo XX fue un punto de vigilancia estratégico para el cacique de la Sierra, Gabriel Barrios, de procedencia nahua que estableció un sistema de redes coordinado por “jefes de armas” que a su vez eran responsables de los “cuerpos de voluntarios” conformados en las poblaciones

(Brewster, 2010). Es decir, aquellos tiempos de revueltas —dentro de lo que Govers (2006) llamaría “ancient past”— impregnaron las relaciones de apoyo local y mantuvieron a la población en estado de alerta al menos durante algunas décadas, después, pasó a ser una tradición como los ensayos de la banda de guerra.

Siguiendo las palabras de Rosas Xelhuatzi, él menciona que su investigación fue un reencuentro con la lengua y cultura náhuatl, “que primero creí que no tenía, después pensé que había perdido, y ahora sé que siempre he tenido” (2008: 6). Considero que la flexibilidad en Huahuaxtla se puede vincular con las sensaciones que reconoce Rosas Xelhuatzi de la siguiente manera: por las acciones y actitudes parece que el señor Berna siempre lo ha experimentado; Ale, el joven que regreso y piensa que lo había perdido; y Polo, el joven del que aún no se puede señalar algo porque está interactuando con otros elementos.

5. 3. Algo más por comentar de las comunidades indígenas

Teniendo en cuenta las diferencias que por sí mismas pueden considerarse en los tres casos que abordo y que quizá lo único comparable sea en este caso el uso de internet —como alguna ocasión mencionó el antropólogo portugués Manuel João Ramos “comparamos lo comprable”—, puede ser de utilidad que presente un resumen señalando otros aspectos para no repetir lo que ya he expuesto y que corresponde a cada uno de los casos.

Un primer aspecto es, siguiendo el capítulo uno donde presento flujos e interacciones en la Sierra Norte de Puebla, asumir que las poblaciones indígenas han estado en continua interacción e intercambio entre las poblaciones de la Sierra, con los pueblos/ciudades regionales, con la población mestiza, así como en otros espacios y agentes más amplios, como las instituciones de gobierno, políticas públicas, partidos políticos, organizaciones gubernamentales, entre otros.

A partir de mis observaciones me adhiero a una posición que contemple las continuidades y las discontinuidades, en medio de procesos de transformación, en movimiento, porque durante los años que he estado incursionando a la Sierra he contemplado cómo cambia el paisaje, las personas y hasta los intereses locales. Por ello es que he retomado a la comunidad desde un “antes” y un “ahora” para jugar con las posibilidades que cada localidad he desplegado, mostrando particularidades que provienen precisamente del “antes” y que conforman el “ahora”. Al mismo tiempo he intentado hilar la vida en la comunidad a partir de las proyecciones de comunidad, no lo que es o podría ser la

comunidad, pues considero que este aspecto es el que permite identificar las representaciones de la localidad por medio de los servicios ligados a internet, a la producción simbólica de las proyecciones de la comunidad como los íconos locales o los relatos de las actividades en sus formatos digitales —a veces tan sencillo como subir una fotografía—, que lo son a partir de que se comparten y las personas sienten o consideran que les implica. Como indica Cora Govers “‘being a local’ means to share a common past and a common present based upon an intimate knowledge of the locality and its inhabitants” (2006: 277).

En el análisis he mantenido presente que el término “comunidad” llega a ser limitante, sin embargo, considero que sí se puede continuar hablando de la comunidad indígena a partir de los proyectos alrededor de esa idea de comunidad como las radios comunitarias, las policías comunitarias, y otros elementos que, si bien no tienen el adjetivo comunitario, tienen relación entre la negociación de aquellos proyectos de comunidad en donde hay conflictos, y las diferentes personas de manera individual o en colectivos están enfrentándose con la finalidad de sobreponer sus proyectos.

En estas combinaciones, que se generan por las tensiones y conflictos, se pueden encontrar reincorporaciones de las relaciones comunitarias en la idea de comunidad, que parecer más mestizo o jugar con esas apariencias no tienen que ver con dejar las raíces o el involucramiento con la comunidad; o la autenticidad también retoma importancia ya sea para obtener beneficios o porque se genera una nostalgia de aquello que ya no se es. Todas estas imbricaciones generan diferencias, adaptaciones, interpretaciones y producción de localidad.

La comunidad indígena ya no es lo que solía ser, a pesar de que varias indagaciones lo habían asumido pero que seguían con la idea de una sociedad indígena en contraste a una sociedad global y cosmopolita. Lo que he observado es que las y los jóvenes indígenas están realizando interacciones e intercambios comparables a los que podría tener cualquier persona joven en el mundo, y sin embargo, no son esos otros jóvenes del mundo sino que son las y los jóvenes de la Sierra Norte de Puebla, es decir, por más digitales que sean mantienen referentes locales, por ejemplo las lenguas que se hablan en sus familias, o como dice Guy Stresser-Péan (2011) una mentalidad indígena en apariencia marginal.

Por otro lado, la vida en la comunidad se transforma no sólo porque no podría mantenerse inmutable constantemente, también porque se suceden cambios externos que terminan por influir:

En esta simbiosis de prácticas culturales, por una parte existe una invasión cultural consumista e individualista que provoca el rechazo de lo tradicional y la pérdida de

comportamientos sociales y lingüísticos. Por una parte existe una apropiación cultural colectiva, donde lo tradicional se apropia de prácticas de la modernidad (tecnología, vestimenta, música) y las aplica para la reproducción y fortalecimiento de la comunidad en condiciones novedosas. Pero también el sistema capitalista puede apropiarse de prácticas tradicionales para fortalecer un modelo de explotación socioeconómica (Rosas Xelhuatzi, 2008: 67-68).

Al presentarse cambios drásticos en la estructura económica se suceden cambios en las formas organizativas y de patrocinio de los sistemas festivos de las comunidades tradicionales; podemos citar brevemente las repercusiones que dichos cambios tienen en los ciclos festivos de la Sierra Norte de Puebla: 1) se reducen los periodos de las danzas y las fiestas; 2) se registra abandono paulatino de ciertos atuendos rituales, son reemplazados por objetos nuevos más económicos; 3) disminuye el número de protagonistas en los rituales y en las representaciones dancísticas; 4) faltan patrocinadores en la comunidad, pues los gastos que requiere la fiesta (ya sea mayordomía, romería, o danza) son onerosos (Cao Romero, 1999: 50).

Estamos lejos de la visión idílica de una aldea global donde todos están conectados. Más bien, nuestra época está marcada por la conciencia creciente de flujos globales entre poblaciones cada vez más fragmentadas (Trouillot, 2011: 122).

En *El Sol-dios y Cristo* (2011), Guy Stresser-Péan menciona continuidades en medio de cambios que han transcurrido durante cinco siglos —aunque más acelerados en las últimas décadas—, se sirve de las expresiones rituales que observó en poblados que estaban alejados de los pueblos/ciudades regionales, y aunque no lo dice, su lectura sugiere que entre más alejados o aislados mejor se conservan las costumbres, aun así la sugerencia amplia de su investigación no es la conservación sino la continuidad de la mentalidad indígena. Sus indagaciones dan bastante luz en torno a las concepciones del mundo de los pueblos indígenas con quienes trabajó. Lo mismo ocurre con Alain Ichon (1990) para los totonacos, por señalar algunos textos considerados clásicos para los grupos indígenas que habitan en la Sierra Norte de Puebla y áreas aledañas. Sin embargo, considero que la fragmentación de las poblaciones —parafraseando a Trouillot— producen multiplicidades de prácticas y expresiones de las localidades que ya no se pueden reducir a lo que estos investigadores indagaron, pues ya no se trata de averiguar las continuidades sino los entrecruces y sus

formatos. En esta contradicción, algunas personas de los pueblos parecen intentar volver a la comunidad, pero también su comunidad ya no es lo que fue.

— — —

En el capítulo cuatro intenté describir los procesos sociales e históricos del acceso a tecnologías y de la conectividad, me enfoqué en ir dando forma a los escenarios en los cuales transcurre esta etnografía. Aunque las personas con quienes trabajé viven y articulan relaciones desde sus indigeneidades, tal vez parezca que estaba describiendo poblaciones que no necesariamente eran indígenas, pero si en la lectura es así, es porque los paisajes tanto del territorio como el de los poblados han cambiado.

En este capítulo lo que he intentado es complementar el contexto material de la conectividad con el contexto sociocultural. Como lo he señalado desde algún fragmento del Diario de campo, el único pueblo del que tuve la sensación de que era indígena fue Ixtepec, con Huahauxtla fue después cuando fueron saliendo a flote las prácticas y formas organizativas locales. Pero, Xochitlán despliega un proceso interesante porque precisamente muestra las contradicciones de distintas personas en un poblado ansiosas por hiper-performar lo indígena (Ramos, 1992) manteniendo al mismo tiempo distancia. Aun así, lo que intenté exponer es que cada sitio, a pesar de las diferencias, muestra continuidades por medio de reelaboraciones de lo indígena.

Dichas reelaboraciones se observan de manera distinta desde la imbricación con lo digital, pues si bien los referentes de las personas surgen de los entornos locales —en este caso los pueblos indígenas—, la maleabilidad con los recursos digitales nos expone que la comunidad así como lo indígena están constantemente reelaborándose y resituándose. Las dinámicas que he expuesto de cada poblado corresponden a los asuntos de interés de las personas en los espacios sociales en los que desenvuelven sus actividades y prácticas, pero, también corresponden a sus extensiones en los espacios digitales como parte complementaria de las dinámicas de continuidades y discontinuidades de las comunidades.

Después de acercarnos a las producciones de localidad, en y desde los espacios digitales ligadas a las ideas de comunidad —una interacción entretejida—, en el siguiente capítulo observamos situaciones actuales que denotan una relevancia de la presencia de personas jóvenes, como ya puede observarse en este capítulo, y la importancia de lo digital para (re)configurar diferencias en los pueblos indígenas.

Capítulo 6. Diferentes y actuales desde los pueblos indígenas

Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, la mestiza undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war. Like all people, we perceive the version of reality that our culture communicates. Like others having or living in more than one culture, we get multiple, often opposing messages. The coming together of two self-consistent but habitually incomparable frames of reference causes un choque, a cultural collision (Anzaldúa, 1987: 78).

En los periodos de vacaciones escolares de verano,⁵¹ algunas personas jóvenes se dirigen a zonas metropolitanas para trabajar y el ingreso que obtienen lo van dosificando durante el curso escolar en gastos para las tareas y materiales, en horas dentro de cibercafés, en transporte, etcétera. Las y los profesores me lo habían comentado para que organizara las sesiones de los talleres de las narrativas digitales, ya fuera para concluir antes de que terminaran las clases —como fue el caso de Xochitlán— o para esperar el inicio del curso —como lo fue en Huahuaxtla—, o bien para que estuviera preparado para la deserción de las y los jóvenes —como sucedió con algunos en Ixtepec. Sin embargo, el ritmo de la vida cotidiana me llevó a olvidar esos comentarios, hasta que me los recordó la señora Ruti —la encargada de la biblioteca de Ixtepec— mientras estuve esperando sin que llegaran las y los jóvenes a una sesión más. Ruti me dijo que fuera al hospital rural porque durante las vacaciones realizan algunas actividades y quizá estarían allí.

El hospital rural de Ixtepec tiene dentro de sus actividades de atención un programa dirigido a jóvenes y adolescentes que se llama Centro de Atención Rural al Adolescente (CARA) —se realiza a nivel nacional en este tipo de unidades médicas. La persona responsable del programa aprovecha las vacaciones escolares para realizar una serie de actividades con la población joven que está registrada en un programa de asistencia social, el mismo registro sirve de coerción para que acudan pues si no, se presentarían no recibirían el apoyo económico condicionado. Cuando llegué al hospital me encontré con un grupo de 21 jóvenes —había días que acudían unos cuantos más y en otros unos menos— entre los cuales estaban algunos con quienes habíamos iniciado las narrativas. Al terminar la sesión del CARA nos reunimos quienes ya nos conocíamos y se nos sumaron otras personas interesadas

⁵¹ Tiene una duración aproximada de cinco semanas pero es variable, en el 2012 las clases terminaron el 6 de julio y el nuevo ciclo comenzó el 20 de agosto.

o curiosas a quienes les explicamos el tipo de relatos que estábamos haciendo y en qué momento nos encontrábamos por si alguien quería incorporarse.

Durante el trayecto de regreso al centro del poblado me alcanzaron tres jóvenes del bachillerato, me dijeron que habían estado escuchando y cuando mencioné algo de editar audio y video me querían preguntar si conocía algún programa gratuito para realizar GIFs,⁵² ya que habían realizado búsquedas pero hasta ese momento no habían encontrado alguno que funcionara. Retomo un fragmento del diario de campo para describir lo que sucedió:

¿Cómo explicar lo inesperado? Primero la situación: tres chicos [estudiantes del bachillerato] me preguntaron por los GIFs, les dije que no sabía lo que eran y tuvieron que recordármelo porque no lo relacioné con ningún programa o dispositivo informático. Claro, ya los había visto, pero... hacía unos diez años o más, pues con las posibilidades de grabar video, o cada vez más dispositivos con cámaras como el caso de los teléfonos móviles, hicieron que aquella herramienta se hiciera obsoleta, o pasada de largo desarrollándose más bien aplicaciones centradas en la edición de fotografías. Rubén, Vicente y Federico me explicaron que querían realizar GIFs por diversión, me contaron que hace tiempo dieron con este tipo de secuencias que se repiten y les pareció que ellos podían hacer algunas. Recuerdo que en su momento yo también tuve la inquietud de hacer algunas animaciones similares, pero ahora que ellos me lo decían me pareció mucho más cercano y posible que hace una década a pesar de estar en donde estamos [un poblado de la Sierra].



Segundo, la sensación: fueron estos tres jóvenes tutunakús quienes estaban interesados en una herramienta básica, los GIFs, cuando me lo recordaron asumí que era algo arcaico, pero me hicieron descubrir sus reusos y potencialidades [antes de escribir fui a un cibercafé para buscar GIFs]. También, fueron ellos quienes me demostraron otra forma de observar la relación entre indígenas e internet, porque si bien siempre hay personas que saben más que uno, y en este caso alguien que puede utilizar mejor las tecnologías o por mínimo manejar el lenguaje informático —un aprendizaje que he mantenido en mi lista de pendientes—, me enseñaron que yo iba buscando usos de internet pero no me había dado cuenta de que las generaciones cambian. Es decir, cuando vi el blog de Manuel [Espinosa] consideré que podría ser un buen ejemplo de la utilización de internet, porque incorporaba una visión

⁵² *Graphics Interchange Format* es un formato gráfico que consiste en una secuencia animada que se reproduce automáticamente. Fue creado por CompuServe, una compañía de telecomunicaciones, en 1987. Al buscar información sobre los GIFs encontré que han surgido distintos espacios con base en este tipo de animaciones, desde propuestas estéticas y artísticas.

propia —y estética desde la poesía— y la alternaba con la escritura de la lengua materna —*tutunakú*—, pero, Rubén, Vicente y Federico me estaban hablando de utilizar un servicio con otros fines y desde una posición más práctica. Quizá se pueda hablar de géneros o formatos para distinguir la multiplicidad de imbricaciones.⁵³

Además de todo, también me hicieron saber que yo soy un inmigrante digital, no sólo porque me recordaron una herramienta para manipular imágenes, sino por asumir la vinculación entre bits y una práctica de la manera más natural, y además, porque después les pregunté si tenían computadora [ordenador] en casa y cómo había sido su acercamiento a las TIC, y me fueron relatando que al no tener posibilidades de una computadora hacen sus exploraciones desde los cibercafés por medio de memorias USB, cada uno me mostró que tenía por lo menos tres o cuatro con las cuales descargan, instalan, usan o desechan programas, al menos hasta donde les es posible manipular el sistema de los ordenadores en los cibercafés; por lo tanto, que yo no puedo tener la facilidad que ellos sí tienen para utilizar las tecnologías digitales. Pienso que si las condiciones fueran distintas, ellos tres serían un buen ejemplo de nativos digitales, o tal vez lo sean en otros términos (Diario de campo, Ixtepec, 9 de julio de 2012).

En la primera parte del tercer capítulo expuse tres textos que abordan lo étnico-indígena (Escalona, 2005; Ramos, 2004; de la Cadena & Starn, 2007b) y desde los cuales me apoyo para delinear la forma en que observo lo indígena: una reelaboración que puede pensarse como un proceso contencioso en el que van participando diversas personas —indígenas y no indígenas—, desde específicas temporalidades y espacialidades (Roseberry, 1998; Trouillot, 2011: 125-129). Siguiendo esta postura e interesado en las implicaciones de internet, hay dos situaciones entrelazadas que fui observando en los tres poblados indígenas en donde estuve.

Las y los jóvenes son importantes en las proyecciones de las ideas de comunidad, su misma presencia cada vez más marcada es ya un aspecto a considerar, como también lo son las negociaciones generacionales que se van provocando, y las propias expresiones de estas personas jóvenes hacia los entornos en donde se encuentran con los recursos que disponen. Otra situación procedente de lo anterior gira alrededor de los recursos disponibles. Se trata del agregado digital que se encuentra latente en las relaciones y prácticas de las y los jóvenes. Ambas situaciones se desarrollan en los espacios locales de los tres poblados en

⁵³ Cuando escribí esta sugerencia en el diario de campo no reconocí la influencia, pero al revisar las notas y las lecturas realizadas identifiqué los trabajos de Mizuko Ito (2005), quien utiliza el término “genres of participation”, y el de Maria Bakardjieva (2005), quien utiliza “uses genres”.

donde estuve, pero éstos a su vez están interconectados en otros espacios más amplios de la Sierra Norte de Puebla, una región heterogénea y dinámica como se puede leer en el capítulo uno.

El punto de partida de este capítulo perfila algunos aspectos a discutir en torno a la complejidad de la relación entre pueblos indígenas e internet. Lo que abordo en este capítulo es, por un lado, que las y los jóvenes indígenas son sujetos sociales cada vez más evidentes y participativos en la vida de las comunidades. Por otro lado, que las y los jóvenes realizan expresiones respecto a sus entornos locales, comunidad y experiencias, por medio de los recursos digitales disponibles, tanto en las narrativas digitales que realizamos como en los relatos que realizan desde sus perfiles en sitios de redes sociales. En este sentido, el tercer aspecto es lo digital como un agregado a la juventud indígena. En conjunto sirven para reflexionar lo indígena y lo digital.

6.1. Juventudes en los pueblos indígenas

La conectividad en la Sierra es un ámbito que se suma a las condiciones actuales de la conformación de la indigeneidad. Precisamente este aspecto me fue llevando a las y los jóvenes, pues aunque ya tenía una primera impresión de que este sector —difuso— era el que accedía a las tecnologías digitales por la vinculación con el ámbito educativo, durante el trabajo de campo intenté mantener apertura en la observación para desmontar mi propia apreciación. Sin embargo, y a pesar de conocer a personas adultas que también utilizan las TIC, la percepción desde las experiencias que obtuve es que son las personas jóvenes quienes en su mayoría están realizando las reelaboraciones digitales de las ideas de comunidad. Esta conjetura me lleva a señalar algunos puntos respecto a la juventud indígena.

Para contextualizar estas ideas y vínculos en los momentos actuales, sirven las palabras que dijo en una entrevista un integrante del grupo de rock indígena Sak Tzevul —



provenientes de Zinacantán, Chiapas— para un medio de comunicación: “somos esta actualidad, con estos conocimientos, con esta gente y con esta tecnología [...] como un traficante de ideas, de sueños, entre estos mundos que hay que conectar, entre estos Méxicos que somos un solo México”.

Puede observarse que, igual que en el caso de Manuel Espinosa, hay un reconocimiento de múltiples posibilidades de expresión que coexisten manteniendo aspectos de lo indígena.

La juventud, como categoría para observar expresiones y socialización de determinadas experiencias de vida (Feixa, 1998; Urteaga Castro Pozo, 2011; Winocur, 2006), tiene presencia en los pueblos indígenas tanto en sus territorios como fuera de éstos, por ejemplo en ciudades o en nuevos asentamientos, y con múltiples relaciones y prácticas que han comenzado a reflejarse en los acercamientos de investigaciones sociales (Avalos Aguilar, 2010; Bautista Ramírez, 2011; Díaz Hernández, 2013; Domínguez Rueda, 2013; Meseguer Galván, 2012; Ossola, 2013). La ahora evidente existencia de este sector de la población⁵⁴ se explica, además de por el propio crecimiento demográfico, por circunstancias múltiples y externas que han incidido en lo local, como “ciclos educativos cada vez más prolongados, la incapacidad de las condiciones locales para generar opciones de empleo” (Pérez Ruiz, 2008: 12), o los medios de comunicación que proyectan estilos de vida y modelos de conducta (Feixa, 1998: 138-139; Urteaga Castro Pozo, 2008: 267-268).

Cuando estuve realizando una investigación de salud sexual y reproductiva en poblados totonacos de la Sierra durante 2007-2008, observé la incidencia de los programas gubernamentales que intentan atender a la población joven —un sector etario—, también identifiqué la formación de espacios de socialización juveniles en torno a las escuelas y al tiempo escolar —traslados hacia las escuelas, tareas en bibliotecas y cibercafés, deportes y canchas deportivas, paseos por los alrededores y excursiones—, e interactué con jóvenes que nos comentaban —al equipo de trabajo de salud— sus aspiraciones por salir del pueblo y realizar otras actividades tanto laborales, como educativas y de entretenimiento. Estas observaciones anteriores, se ampliaron desde otras personas y situaciones durante el trabajo de campo correspondiente a esta investigación, por ejemplo actividades y programas dirigidos a jóvenes como el CARA en Ixtepec, el grupo de danza regional en Huahuaxtla o la Escuela de huapango en Xochitlán, por mencionar algunos.

En un seminario de etnografía mexicana, Maya Lorena Pérez Ruiz (2014) comentó algunos factores que considera están involucrados en la conformación de juventudes indígenas. Por un lado, agentes externos que proyectan la construcción de juventudes en general, entre los cuales pueden estar los programas de gobierno —educación nacional, de salud, asistencial—, las iglesias, las industrias culturales y medios de comunicación. A la par —puntualizó— en los grupos étnicos han existido concepciones de lo joven que en los

⁵⁴ En *De jóvenes, bandas y tribus* (1998), Carles Feixa hacía notar lo poco estudiado de la juventud indígena en México, donde el indigenismo tenía tradición institucional y académica, planteaba que quizá se debía a las culturas indígenas no reconocían dicha fase del ciclo vital similar a la juventud occidental (1998: 137).

tiempos actuales se concilian de diferentes formas con “lo externo” y con las ideas en torno a la juventud. También señaló que en los ámbitos locales llegan a presentarse diferencias entre generaciones, es decir, entre lo que las generaciones adultas consideran que deberían ser y hacer las y los jóvenes, frente a lo que las y los jóvenes consideran para sí. Finalmente, Pérez Ruiz señaló que la heterogeneidad y las desigualdades inciden en la conformación de la juventud indígena, por lo que más bien hay diferentes juventudes (2014).

En este sentido, hay al menos cuatro aspectos que pueden observarse en las expresiones de la juventud indígena. Estos puntos son coincidentes con lo que he venido observando en los sitios en donde he realizado trabajo de campo, pero entran en dinámicas locales generando procesos que han derivado en espacios de socialización de las y los jóvenes que ahora tienen presencia en sus pueblos, y tienen vivencias de una juventud que les ha correspondido experimentar y conformar (Ramos Mancilla, 2015).

Respecto a los agentes externos —siguiendo a Maya Pérez—, éstos van influyendo en una delimitación de quiénes son y no son jóvenes partiendo de una base etaria, como puede ser el despliegue de escuelas de educación media superior y de centros de educación superior en toda la Sierra —como lo he expuesto en el primer capítulo—, complementado con programas de asistencia social y programas de salud que brindan servicios en correspondencia con determinadas edades.

El segundo aspecto es el reconocimiento local de las personas jóvenes desde algunos significados asignados y que pueden intuirse desde las palabras en las lenguas maternas indígenas, es decir, hombre joven en totonaco es *qawasa* y en nahua es *telpochtli*, y mujer joven en totonaco es *tsumat* y en nahua es *ichpokatl*, hay otras palabras para nombrar niño, niña, mujer y hombre, hasta para designar a estudiantes, *laqawasanku'* en totonaco y *machtianimej* en nahua, así que se puede observar el reconocimiento local a una etapa de vida y que actualmente se asigna a ciertas actividades como las escolares.

El tercer aspecto son las negociaciones generacionales, pues algunas personas adultas me expresaban su preocupación por la pérdida de costumbres y tradiciones que les hacían identificarse, aunque en menor grado hacia un grupo étnico y más vinculadas hacia lo que consideraban *ser* y *hacer* comunidad; es decir, la vida en la comunidad en transición del antes hacia el ahora. Por ejemplo, en Huahuaxtla se puede identificar el interés de Gil por construir un arraigo hacia el pueblo entre la juventud frente a la inminente migración; en Ixtepec, además de la difusión cultural que realiza Manuel, los miembros del grupo de

médicos tradicionales *Pumakuchin xla Kilikuchankan* intentan revalorar sus actividades aunque en el mismo poblado está el hospital rural; en Xochitlán hay una “nostalgia” que puede reconocerse por medio de las postales xochitecas digitales, así como en los comentarios que realizan las personas desde la diáspora.

El cuarto aspecto que sugiere Pérez Ruiz (2014) es la presencia de múltiples expresiones de juventud hasta en un mismo poblado en donde intervienen las experiencias de género, familias, recursos económicos, entre otros (micro-políticas de la subjetividad siguiendo a Leurs, 2015: 27-28). Este es el punto que me parece más evocativo con relación a las experiencias que observé de la vida cotidiana y a partir de las pláticas ocasionales que facilitaron las sesiones para las narrativas digitales. A continuación menciono ejemplos de la diversidad de expresiones juveniles desde la Sierra, en la mayoría de los casos recupero objetos digitales —narrativas digitales, publicaciones en perfiles de Facebook— y los complemento con mis observaciones de los contextos socioculturales de los que surgen.

6.2. Expresiones de las y los jóvenes desde la Sierra Norte de Puebla

He mencionado que las y los jóvenes, además de incidir en las proyecciones de las ideas de comunidad, generan expresiones propias respecto a los entornos en los que viven —en donde se agrega lo digital, que comentaré después—, las cuales son representaciones heterogéneas de sus experiencias como jóvenes en pueblos indígenas.

En el marco de la realización de narrativas digitales en Huahuaxtla, Uri, uno de los jóvenes, se preguntó “cómo es mi pueblo”, y su respuesta fue un relato con detalles del día a día. “Mi nombre es Uri. Huahuaxtla, con su comida ardiente [...] con más mujeres y menos hombres [...] por la mañana después de un baño, la crema de afeitar y un chicle de menta: a la escuela; y las mujeres en la escuela con un vestido guinda [...] los domingos todos a la calle o mirar las repeticiones en la TV [...] con una iglesia que hace o trata que la gente sea participativa [...] con la religión que predomina: el católico” (*Cómo es Huahuaxtla*, narrativa digital, Uri, septiembre de 2012). El relato de Uri muestra la mirada crítica de un joven hacia su poblado, denotando que la migración hacia Estados Unidos se realiza más por hombres que por mujeres, lo que a su vez corresponde a los roles de género según los cuales las mujeres son las encargadas de las familias, luego comenta la actividad escolar que ocupa su tiempo de lunes a viernes, hasta la monotonía de vestir un uniforme guinda, y después indica las opciones de esparcimiento, y precisamente una proviene de la pastoral juvenil del

pueblo desde la cual se organizan actividades como las tardes de cine, o las peregrinaciones en las que la mayoría de jóvenes y adultos han participado.

También con narrativas digitales, pero en Xochitlán, Gina y Ramón —dos de los catorce compañeras/os del bachillerato— quisieron relatar sus experiencias de vida, las de dos jóvenes, y retomaron tradiciones que se realizan en su pueblo. Gina relató lo que le gusta de la feria anual, “una de las festividades que más me gusta no es Navidad, ni Semana Santa, es la Feria Patronal que se realiza en mi pueblo. Lástima que en estos días comience el ciclo escolar [...] me subí a los juegos mecánicos, me compré algunas cosas, regresé a mi casa y en la noche asistí al baile con unos amigos [...] al día siguiente me quedé dormida y falté a clases [...] me encontré con una amiga, subimos al centro, estuvimos observando las danzas autóctonas que bailaban en honor a San Bartolomé, después de un rato nos enteramos que habría jaripeo y decidimos ir” (*Fiesta patronal*, narrativa digital, Gina, junio de 2012). Ella intentó estudiar en la ciudad de Puebla pero unos meses después indicó en su perfil de Facebook que estaba viviendo en Zacapoaxtla.

Por su parte, Ramón relató su participación en una actividad “Xochitlán [...] conocido como el último lugar de la huasteca poblana [...] el recorrido de Judas, que hoy en día se sigue conservando por un grupo de jóvenes anónimos [...] se organizan para la compra de la mojiganga⁵⁵ con juegos pirotécnicos, o bien, el llamado Judas, el recorrido, la vestimenta y en conseguir el burro o caballo en donde se monta [...] desde muy temprano de la mañana del día Sábado de gloria [...] van pidiendo una cooperación para la compra de la mojiganga, gritando ¡cooperación para el Judas! La mayoría de la gente sale con cubetas de agua para mojar y aportar su cooperación [...] la mojiganga que se compra con esa cooperación se quema en el atrio [de la iglesia] del pueblo” (*Video de Judas*, narrativa digital, Ramón, junio de 2012). Unos meses después de iniciar el periodo de trabajo de campo *online* me sorprendió enterarme de que había emigrado hacia una ciudad de Estados Unidos.

Para complementar los retratos de Gina y Ramón puedo apuntar —por medio de las pláticas que tuvimos— que tenían expectativas hacia sus futuras actividades, pero ambos tuvieron que acomodarse a las condiciones en las que cada uno vivía y a las que se les fueron presentando —que eventualmente publicaban en sus perfiles de Facebook—, ambos

⁵⁵ Durante el recorrido uno de los jóvenes se disfraza de Judas, el disfraz consiste en una máscara, sombrero de palma y ropa blanca; este personaje va montado en un burro o caballo al que también le colocan adornos. A veces el disfraz y la máscara son de mujer y otras de hombre. Al momento de la quema, la mojiganga es un muñeco de papel.

representan la salida de las y los jóvenes del pueblo hacia las zonas metropolitanas, o por lo menos hacia algún pueblo/ciudad regional. Respecto a las tradiciones, en sus relatos también hay una diferencia que muestra el repertorio de las prácticas que despliegan las y los jóvenes en sus entornos locales. Las prácticas son diferentes a partir de la participación que reconocen, Gina transita por la feria y su interacción la realiza a partir de ser espectadora, mientras que Ramón interactúa como uno de los jóvenes del grupo que se reúne cada año para organizar el recorrido de la mojiganga. Considero que además hay dos sentidos distintos: desde la mirada de Gina la fiesta patronal anual es una serie de espectáculos, lo que coincide con la promoción turística del programa “Pueblos con Encanto”, mientras que Ramón nos informa de una tradición no turística en la que también participan y que mantienen las y los habitantes del pueblo, dinamizada por jóvenes.

En otro punto físico, en Huahuaxtla pero desde las movilidades eventuales y constantes, están Elio y Polo, ambos estudian apoyados por sus familias en pueblos/ciudades regionales de la Sierra, Chignahuapan y Zaragoza respectivamente, lo que les genera constantes viajes y la oportunidad de interactuar con otras personas que como ellos también se trasladan fuera de sus poblaciones, incluso he identificado que coincidimos con amigos/contactos de Facebook aunque sean de distintos lugares. Cada uno va construyendo sus trayectorias de vida, por sus intereses han salido necesariamente de su pueblo, precisamente lo que Gil me había comentado que observa en las generaciones que concluyen el bachillerato. Ambos han realizado publicaciones en sus muros de Facebook vinculadas a aspectos de su pueblo: Elio se refirió a la tradición de hacer sonar las campanas la madrugada del Día de Muertos, y Polo creó un álbum con fotografías antiguas de su pueblo.

Sus actividades no están cerradas a los acontecimientos ni a las amistades de su poblado, sin embargo, mantienen vínculos con sus amistades y familia, y aunque sin denotar su distanciamiento a las costumbres locales, tampoco las reproducían. A diferencia de la nostalgia en la diáspora que se ha generado en Xochitlán, las y los jóvenes de Huahuaxtla se relacionan sin alguna ansiedad hacia las costumbres y tradiciones, pero en sus publicaciones cada uno en diferentes momentos ha utilizado materiales digitales para retomar elementos de su pueblo. Elio había comentado que apreciaba haber estado en el campanario participando en una tradición, y Polo señalaba que era importante que se pudiera observar el pasado del poblado, sus costumbres y tradiciones, a través de las fotografías.

En el pueblo de Ixtepec también hay matices diversos de las expresiones juveniles. Anteriormente he mencionado a Sabino, un joven radialista, a Juan, estudiante de

bachillerato, y a Sele, también estudiante de bachillerato. Sabino estudió unos semestres en una universidad de la ciudad de Puebla pero tuvo que regresar al pueblo por problemas familiares y económicos, actualmente trabaja en el campo y el día del *litamáw* —mercado— vende ropa para jóvenes, además está casado y tiene un hijo. Está interesado en la comunicación porque dice que quiere aprender más sobre la Radio, por ahora participa dos días a la semana en la radio *Chuchutsipi* en la que vincula su satisfacción personal con el servicio comunitario, también me comentó que durante sus turnos en la cabina intentaba hablar lo menos posible porque considera que le falta aprender mejor la lengua totonaca —aunque la mayoría de sus interacciones diarias se realizan por medio de esta lengua—, que es algo que había retomado a su regreso al poblado.

Por su parte, Juan, dice que puede entender totonaco pero no hablarlo pues su familia no lo acostumbró, y decía que en algunas ocasiones se sentía distante de sus compañeros porque tenían gustos diferentes, lo que él mismo explica a partir de que tuvo la posibilidad de trabajar en un cibercafé donde realizó muchas búsquedas de software, imágenes, música, videos, entre otros, que le generaron otro panorama de preferencias; me decía que se aburría en el pueblo y quería salir en cuanto pudiera —tal vez ya ha salido metafóricamente aunque continúe viviendo en el poblado. Sin embargo, a partir de mi acercamiento a las historias individuales de las y los jóvenes, observé que la familia de Juan no participaba en las actividades comunitarias como otras familias sí lo hacían de manera colectiva.⁵⁶

En contraste, Sele, una estudiante del bachillerato, realizó una narrativa digital a partir de un relato sobre el paisaje que le contó su padre. El relato es de un cerro que se encuentra cerca de donde vive, me comentó que alguna ocasión fue con sus amistades y que al acercar una oreja en el suelo se podían escuchar ruidos como si hubiera gente trabajando al interior del cerro, habían ido para comprobar una de esas historias que les relatan desde pequeños y que conocen a las personas que viven en el pueblo de Eskatachuchut. “Era una tarde, sentada frente a mi casa y miraba aquella montaña que estaba frente a mí y me preguntaba ¿por qué tiene la punta plana? [...] ándale papá, cuéntamelo [...] hace muchísimo tiempo sucedió una gran tragedia, pero muchísimo tiempo, que hasta los bisabuelos no saben cuándo sucedió [...] aquella montaña que ves era un pueblo en donde habitaban personas, niños, de todas las edades, al igual que animalitos, y era nombrado Santa Catarina [...] ahí habitaban sacerdotes que se sentían los dioses, los habitantes tenían que

⁵⁶ Puede vincularse esta socialización entre familia y comunidad teniendo como referencia lo que Tesiu Rosas Xelhuanzi (2008) señala es la unidad de la comunidad, él dice que no es el individuo sino la familia.

respetar a éstos [...] pero hubo un día en que uno de los habitantes los ofendió y recibieron un castigo, todo el pueblo se inundó [...] la punta es una campana [que cubre todo el pueblo] [...] muchas personas comentan que siendo las doce del día puedes lograr escuchar risas, cantos de gallos, al igual que personas que vivieron y murieron ahí hace mucho tiempo, el sonido de la campana” (*Santa Catarina*, narrativa digital, Sele, agosto de 2012). Además del relato por sí mismo, que indica un conocimiento local y formas de socialización, también está la relación familiar, pues Sele me platicó que su padre le dijo que le relataría la historia completa para que ella hiciera su narrativa si cumplía con algunos quehaceres en su casa, es decir, tenía que merecer el relato.

Del seguimiento que he realizado —intencional durante el periodo *online*, y después ocasional— de estas tres personas jóvenes de Ixtepec, puedo mencionar que Sabino sigue colaborando en la radio comunitaria; Juan acompaña a organizadores de eventos musicales y cuadrillas de jinetes en las ferias regionales; y Sele estudia una carrera universitaria en el pueblo/ciudad de Zacapoxtla, además seguimos en comunicación y me ha compartido un par de relatos que ha transcrito después de que se los ha narrado su padre.

Considero que lo indígena se va resignificando constantemente, en medio de interacciones e intercambios diversos, y la presencia de las y los jóvenes como sujetos sociales con sus propias lógicas y entendimientos (Sahlins, 1998: 18) propician reelaboraciones en lo indígena y en los proyectos con base en las ideas de comunidad. Por un lado, agentes externos los toman en cuenta para políticas públicas y programas de intervención —partidos políticos, iglesias, sanidad, etcétera—; por otro lado, las personas adultas reconocen que sus experiencias de vida son diferentes entre el antes y al ahora, e incluso han participado en dichos cambios, por ejemplo las asociaciones de padres y madres que demandan escuelas secundarias y bachilleratos, así como canchas deportivas y salones con ordenadores.

La misma multiplicidad de las y los jóvenes y de sus interacciones diferenciadas — como he intentado mostrar en este apartado— propicia que la vida en la comunidad indígena contenga referentes mucho más heterogéneos, tal como señala James Clifford: “across the current range of indigenous experiences, identifications are seldom exclusively local or inward looking but, rather, work at multiple scales of interaction” (2007: 200). En este marco, otro aspecto que se suma e incide en la diversidad de las situaciones actuales es lo digital.

6.3. El agregado digital en las juventudes indígenas

En el apartado anterior he indicado una serie de contextos y de expresiones de jóvenes que habitan en los pueblos indígenas de la Sierra, no son todos los registrados ni todos los posibles, pero, permiten generar imágenes de heterogeneidad. Al mismo tiempo, se puede observar entre líneas el uso de alguna tecnología digital de interés para esta investigación.⁵⁷ Por un lado, editores de audio y video desde ordenadores para la creación de narrativas digitales, y por otra parte, los perfiles de usuarios/as de Facebook desde los cuales las y los jóvenes relatan algo de sí mismos y de sus entornos, y desde los cuales hemos mantenido comunicación. En este sentido, vuelvo a mencionar que había una situación distinta —algo imperceptible— entre las ocasiones que comencé a incursionar en la Sierra y los momentos actuales, así como también fue diferente mi relación con personas adultas y jóvenes. Me refiero al acceso y uso de tecnologías y servicios ligados a internet como trasfondo de las interacciones.

En el fragmento que recuperé del diario de campo al inicio de este capítulo, menciono la inquietud de tres jóvenes respecto a una herramienta para realizar secuencias de reproducción continua (GIFs), pero éste es sólo uno de los ejemplos de las interacciones que tuve con las y los jóvenes, en otras ocasiones compartíamos puntos de vista sobre videos, *memes*,⁵⁸ imágenes, películas, música e información sobre software de edición multimedia. Fueron conversaciones distintas a las que tenía con las personas adultas, quienes se referían a internet como algo ajeno, aunque llegaban a conocer algunas de las cosas que suceden en internet, como los videos, las imágenes, o los recursos para informarse y comunicarse. Además, como he señalado en el capítulo metodológico, el grueso de la interrelación digital fue con las personas jóvenes porque son quienes utilizan servicios de redes sociales y se conectan frecuentemente.

Un punto a aclarar del fragmento de campo inicial es la metáfora nativos-inmigrantes digitales. Hago alusión a que me consideré un inmigrante digital —también hice esta referencia al inicio del capítulo cuatro—, porque expresa la sensación que tuve respecto al

⁵⁷ La excepción es Sabino, a quien no he mencionado en el contexto de estos usos. Aunque sí puedo apuntar que él operaba el ordenador de la precaria cabina de radio.

⁵⁸ Según la investigación realizada por Gabriel Pérez Salazar (2014), el término *meme* está explicado en *The Selfish Gene* de 1974 de Richard Dawkins, quien “discute en torno a mecanismos de transmisión cultural, y llega a la idea de una unidad de sentido, cuya replicación es posible de una forma que podemos decir que es tanto transversal [...], como longitudinal” (Pérez Salazar, 2014: 114). Para el fenómeno social de los memes por medio de internet señala lo siguiente, “constituye un objeto expresivo que es ampliamente reconocido (y usado)” (Pérez Salazar, 2014: 116).

acercamiento diferencial hacia las tecnologías digitales, pero considero que asumir dicha dicotomía encubriría matices de las prácticas y las interacciones. Por ello, a continuación específico algunos aspectos de lo digital en las juventudes indígenas.

Uno de los matices es la diferencia de acercamientos a las tecnologías digitales, es decir, todas las personas jóvenes con quienes interactué realizan algún uso de internet o de tecnologías asociadas, pero cada persona lo realiza desde sus específicas circunstancias. De los casos que he descrito en el apartado anterior, es Juan quien tuvo la posibilidad de realizar un uso más frecuente al estar a cargo de un cibercafé, mientras que Sele, Uri, Elio y Polo iniciaron con los cursos de un telecentro público, y Gina junto con Ramón lo hicieron con las materias de informática en el bachillerato. También pueden variar por el género, la edad, la economía familiar, la existencia de un telecentro y de alguien que lo dinamice, las trayectorias de aprendizaje, hasta la ubicación geográfica tanto por la cercanía con algún pueblo/ciudad regional —un aspecto que mencionaban favorecedor en Huahuaxtla— como para la recepción de las señales desde las antenas repetidoras —por ejemplo en algunos puntos de Ixtepec podía conectarme desde el móvil.

Los intereses y necesidades —vinculados a entornos y situaciones sociales— también inciden en la inmersión en internet y sus usos, por lo que fui identificando que el hecho de utilizar diariamente tecnologías digitales no implicaba que vivieran en un mundo digitalizado ni que requirieran conectarse todo el tiempo. Por ejemplo, Sabino estaba viviendo un momento específico con su familia y sus preocupaciones se dirigían al ámbito laboral que en menor medida implicaba tener que conectarse a internet. Entre estudiantes también encontraba diferencias más allá de las búsquedas y realización de tareas, por ejemplo Nakusen y Josy se conectaban para mantenerse al tanto de lo que ocurría en el lugar que habían dejado, o sea, si estaban en Ixtepec necesitaban comunicarse a Zacapoaxtla o Zacatlán respectivamente, y si estaban en uno de estos pueblos/ciudades regionales se comunicaban con personas de Ixtepec. Liz tenía sus actividades cotidianas entre su hogar, el bachillerato y su trabajo, publicaba fotografías que se tomaba a sí misma —*selfies*— en diferentes momentos con aleatoria frecuencia, al igual que ella, quienes tenían un teléfono móvil con cámara tomaban fotografías y a veces videos que subían a sus perfiles.

Las personas jóvenes han incorporado tecnologías digitales desde diferentes ámbitos de sus vidas, como los asociados a la educación y también desde la televisión y la radio abiertas y comerciales que emiten constantes representaciones de lo juvenil vinculado a lo tecnológico y lo digital (Avalos Aguilar, 2010; Urteaga Castro Pozo, 2011; Winocur, 2006).

Observé que el propio ámbito de socialización entre jóvenes ha incrementado el uso de telefonía móvil de tipo *Smartphone* porque tienen reproductor mp3, cámara para fotografías y video, y la posibilidad de instalar aplicaciones de redes sociales y mensajería, y es común la referencia a las memorias USB y ordenadores portátiles. Por otra parte, en una ocasión en que nos encontrábamos Sele, Wil y yo platicando de las películas que nos gustaban, les pregunté cómo conseguían las películas y en dónde las veían, me comentaron que a veces compraban DVDs en los días del mercado o se las prestaban, y las veían en sus casas, pero también ya comenzaban a compartirlas por medio de memorias USB y las veían en ordenadores y portátiles propios, de sus familiares o de amistades.

Los familiares y amistades que habitan, temporal o permanentemente, en las zonas metropolitanas y que pueden tener acceso a tecnologías, también influyen en el acceso y la generación de una demanda que se va integrando a tecnologías anteriores y al consumo cultural (Winocur, 2006). Por ejemplo, el cine ha estado presente en los tres poblados pero se ha integrado de maneras particulares, en Xochitlán es Fulgencio quien relata los días en que una persona llegaba al poblado a lomo de mula o caballo con un equipo de proyección e iba anunciando a gritos las películas que en esa ocasión llevaba, era la década de 1950 y dice que acudía casi todo el pueblo y hasta personas de poblados cercanos (Rivera, 2005: 12-14), ahora las y los jóvenes ven las películas en sus casas. En Ixtepec es Tavo quien me contó que diez años atrás eran pocas las personas que tenían reproductor de DVD en sus casas, él tenía uno y en una habitación de la casa de su madre improvisó una sala de cine a la que acudían la mayoría de los estudiantes del bachillerato (Diario de campo, Ixtepec, 10 de junio de 2012). Mientras que en Huahuaxtla el cine ha estado disponible directamente en las casas porque las familias han adquirido de manera temprana reproductores y copias de películas en DVD, por ejemplo Ale me comentaba que él había trabajado en una zona de la Ciudad de México en donde se comercializaban aparatos electrónicos apócrifos de bajo coste (Diario de campo, Huahuaxtla, 21 de agosto de 2012).

De forma física se puede apreciar lo digital —podría decir que es el agregado material del agregado digital. En el mercado de los sábados en Ixtepec observé un par de comerciantes que habían dispuesto sobre el piso y en mesas improvisadas con tablas de madera, ordenadores, impresoras, reproductores mp3, cámaras digitales, memorias USB, consolas de videojuegos, y aunque en los mercados de Xochitlán y Huahuaxtla no ubiqué alguno de este tipo —tal vez por la cercanía con Zacapoaxtla— sí había comercios con copias de películas en estreno y de discos de música —norteñas, banda, rancheras, pop,

huapangos, etcétera. En algunos cibercafés de Huahuaxtla también vendían artículos como cartuchos de tinta, memorias, ratones, cables, y en las tiendas de telefonía había anuncios que destacaban los logotipos de las aplicaciones de redes sociales. Lo que pude observar es que hay toda una serie de tecnologías digitales disponibles en los poblados, sin embargo, son ofertadas y adquiridas de manera diferenciada.

En el capítulo cuatro he intentado desplegar la conformación de la conectividad describiendo una serie de procesos en distintos espacios interconectados, y lo mismo ocurre con la materialidad de lo digital, que ha transitado por diferentes espacios sociales, ámbitos de las personas y por condiciones socioeconómicas. Pero, así como se ha generado una vía para sortear la conexión a internet por medio de los cibercafés —lo que Érika Rueda llama “modelo de conectividad popular”—, para los aparatos y dispositivos también se encuentran vías de adquisición que pasan por la selectividad, negociaciones y proyecciones familiares, el ahorro de ingresos, compra de genéricos o apócrifos, entre otras prácticas. Para complementar, puedo mencionar que comparten, junto con la mayoría de la población —que nosotros también compartimos—, la situación de que son receptores de las tecnologías digitales, es decir, el diseño de todos los dispositivos, objetos y artículos, hasta software,⁵⁹ servicios ligados a internet y aplicaciones para móviles, se realizan en contextos diferentes a los de la Sierra, sin embargo, las y los jóvenes adecúan sus usos.

A pesar de lo diferencial en los acercamientos y utilización de internet y las tecnologías digitales asociadas, hay un aspecto generacional que predomina. Las y los jóvenes experimentan e incorporan de manera intrínseca lo digital, a diferencia de las personas adultas que van explorando cada nueva tecnología y servicio. Como he mencionado en el fragmento del diario de campo al inicio del capítulo, Federico, Rubén y Vicente se acercaron preguntando por GIFs, después me fueron relatando las maneras como iban indagando y experimentando con software y con las posibilidades que tenían, lo que me hizo reconocer que ellos se relacionan con las tecnologías de una manera diferente a, por ejemplo, como yo lo hago.

Considero que la articulación que las y los jóvenes realizan entre bits con prácticas y relaciones sociales forma parte de una lógica de entender el mundo y de sus interacciones. En este sentido, me sugieren que mientras algunas personas —en su mayoría adultas— se

⁵⁹ Una excepción son las replicas de software libre con la utilización de lenguas indígenas, un caso cercano a la Sierra es el de TotoOffice, y también la apertura del buscador Mozilla FireFox para que se traduzca a alguna lengua originaria.

tienen que ir adaptando y apropiando de las tecnologías que van surgiendo y las van asociando a sus actividades, hay otras personas —generalmente jóvenes— que ya crecieron en un entorno donde se encuentran múltiples tecnologías en distintos ámbitos de la vida, por ejemplo un telecentro público, telefonía móvil, clases de informática en las escuelas, dispositivos económicamente más accesibles que en años anteriores, por señalar algunos detalles del entorno digital —desigual y diferenciado, o fragmentado en términos de Trouillot, pero interconectado en otros aspectos. Es decir, un entorno que se ha conformando socio-históricamente, que en los momentos actuales facilita la conjugación de lo digital y las relaciones sociales, y que es parte de los referentes sociales y culturales locales.

Hay un porcentaje menor de la población adulta que también accede y utiliza tecnologías y servicios ligados a internet, son las personas que han accedido a algún tipo de educación o formación (una percepción similar tienen Montesinos, 2003 y Niezen, 2005), por ejemplo gestores culturales y activistas de derechos humanos —como las mujeres de la Casa de la Mujer Indígena de Ixtepec—, profesionistas —como Julián de Huahuaxtla—, o servidores públicos —quienes trabajan en los ayuntamientos—, entre otros. Pero, en general, la población adulta de los lugares en donde realicé el trabajo de campo no acceden a internet, aunque sí participan de su significación de manera indirecta (Burrell, 2011; Ramos Mancilla, 2009). Como he señalado en el capítulo cuatro, algunas personas adultas refieren que son mayores para aprender algo nuevo, o que tienen otras actividades prioritarias antes que aprender algo que identifican distante a sus intereses.

Para ejemplificar las diferencias de intereses y ámbitos entre generaciones, puede servir describir brevemente algunas imbricaciones actuales a partir de conversaciones que tuve donde las personas mencionaron aspectos que les importaban, y las complemento con algunos registros del periodo *online*.

Alrededor de las danzas confluyen ideas de la comunidad y de identificación indígena, se realizan para el mantenimiento de las tradiciones, se sabe que participar en ellas requiere reglas a cumplir, hay historias locales que ubican momentos difíciles en un “ancient past” (Govers, 2006: 115) que se resolvieron con la ofrenda simbolizada por medio de una danza; también ha sido una práctica que ha confrontado a grupalidades que querían mantener las costumbres intactas y otras que querían incorporar cambios, como la participación de las mujeres. Precisamente en torno al tema de las danzas puedo mencionar a Joaquín, habitante de Xochitlán y caporal de la danza de los Voladores, él me decía que le preocupaba que cada vez participaban menos jóvenes y los que se animaban no querían cumplir con las

disposiciones correspondientes, él recordaba con orgullo que fue a dar clases a estudiantes de danza en una universidad privada mientras que le contrariaba su disminuida valoración en el pueblo, siempre había vivido en el poblado y durante los últimos años veía que las generaciones jóvenes preferían salir a estudiar o trabajar, antes que labrar el campo y mantener tradiciones —que eran indispensables en “la vida en la comunidad” de antes— (Diario de campo, Xochitlán, 28 de mayo de 2012).

El contraste lo representa Yara, joven oriunda de Ixtepec y ex danzante de los Voladores, ella me relató que su familia le insistió para que se saliera porque consideraban que era una actividad peligrosa, pero que ya anteriormente tuvo que enfrentarse al machismo generalizado de las personas y de los otros grupos de danzantes que al inicio no veían bien que las mujeres participaran, aunque decía que volvería a ser danzante en cuanto pudiera porque era una experiencia única y porque es parte de las tradiciones de su pueblo (Diario de campo, Ixtepec, 25 de julio de 2012). Posteriormente, en su perfil de Facebook publicó “representantes de mi pueblo” junto con un enlace a un video en Youtube que se llamaba “Voladoras, Ixtepec, Puebla” que fue realizado en el 2009 y en donde las integrantes comentan sus experiencias en la danza (Diario de campo, *online*, 11 de diciembre de 2012).

La diferencia de activismos culturales (Budka, 2009; Ginsburg, 2008) también refleja el tipo de interacciones que realizan una persona adulta y una joven. En Ixtepec observé que había un tipo de reubicación de tradiciones y costumbres, es decir, no se trata de que dejaran de realizarse y estar presentes en diferentes actividades de la vida en la comunidad, del antes y del ahora con sus variaciones, sino que se estaban realizando en el marco de otras actividades que no correspondían con los ciclos rituales. Durante la semana de la fiesta patronal presencié una actividad pública frente a la presidencia municipal, en la cual se combinaron el concurso de huapango, el recital de poemas en castellano y *tutunakú*, una muestra de la tradicional danza de Los Negritos —mientras en el atrio de la iglesia lo hacía otro grupo de Negritos junto a los danzantes de los Matarachines, los Toreadores, los Voladores—, un baile tradicional que se realiza durante las Posadas de diciembre *Makglakgkolanín* (en castellano “los que la hacen de viejitos”), alternándose con fragmentos del discurso de un médico tradicional de revalorización de las tradiciones y la identidad *tutunakú*.

El moderador y discursante fue Gabriel, quien forma parte del grupo *Pumakuchin xla kilikuchankan* (“Centro de curación de nuestra medicina”). Es un promotor de las tradiciones totonacas que acude a los llamados de los pueblos vecinos para realizar ceremonias y

rituales, porque se ha ganado el reconocimiento de las personas para hablar de las tradiciones y costumbres, y ha escrito un libro donde recopila sus conocimientos herbolarios *Historia de la medicina tradicional totonaca* (Sainos Guzmán, 2012). Al mismo tiempo, colabora en la radio *Chuchutsipi* y de manera más reciente ha creado un perfil de Facebook; aunque realiza muy pocas publicaciones en su muro, éstas están vinculadas a las ceremonias y rituales.

Esta relación de temas es distinta con las personas jóvenes, quienes tienen otros intereses según sus experiencias y aspectos que van conociendo, por ejemplo Nakusen se interesa por las tradiciones, pero desde una interacción distinta. A pesar de que él estudia en un pueblo/ciudad regional, es un activista de la identidad *tutunakú* desde su perfil de Facebook, y su relación con los recursos digitales es más práctica, por ejemplo, en una reunión que tuvimos a finales de junio del 2012 —que he referido en el capítulo cinco—, él había propuesto tomar fotografías y videos para registrar actividades que se fueran realizando en el municipio y que sirvieran de relatos para difundirlos entre las personas que habitaran en el poblado o en otros lugares, recopilar otros objetos digitales, “ser como un centro de acopio de los materiales y compartirlos” (Diario de campo, Ixtepec, 24 de junio de 2012).

Durante el periodo de trabajo de campo *online* observé que Nakusen intentaba seguir su propia propuesta, y al hacerlo también estaba reubicando algunas representaciones de las tradiciones y costumbres. A continuación pongo un collage (imagen 20) que muestra las combinaciones y la diversidad de publicaciones en su muro:

Imagen 20.
Collage de publicaciones extraídas del perfil de Nakusen.



Nakusen, Yara y otras personas jóvenes publican en sus muros de Facebook diversos objetos digitales que entrecruzan múltiples elementos. Puedo distinguir dos influencias: por un lado, lo local en el marco de las ideas de comunidad compartidas en su entorno, y por otro lado, los intereses que les van surgiendo en sus nuevos lugares de residencia y de las relaciones que van estableciendo, generalmente en pueblos/ciudades regionales o en zonas metropolitanas, pero también las generadas en el ámbito local.

Las personas encargadas de los cibercafés también tienen y adquieren otros elementos con los que se relacionan, por ejemplo Beni en Xochitlán desde su cibercafé interactúa con jóvenes, adultos y profesores, tiene una visión más panorámica de las necesidades educativas y se hace escuchar en las reuniones de padres y madres en las escuelas donde estudian sus hijas. Lo mismo ocurre con las y los jóvenes que están encargados de los cibercafés, se convierten en pivotes de las relaciones, interactúan con más personas —en su mayoría jóvenes—, tienen más amigos/contactos de Facebook. Otros ejemplos son quienes han tenido mayor acceso a las tecnologías digitales y por lo tanto han explorado más que sus compañeros/as.

La flexibilidad de los objetos digitales me sugiere que, a pesar de que las personas jóvenes se van integrando en dinámicas distantes a sus poblados, continúan circulando hacia

y entre sus referentes locales primeros —aunque no exclusivamente. Estas interacciones e intercambios actuales inciden en el carácter dinámico de lo indígena, donde lo digital puede considerarse como un aspecto inherente en las reelaboraciones étnicas en los tiempos actuales (Pereira, 2007 y 2012; Ramos Mancilla, 2015).

— — —

Hablar de pueblos indígenas no debería remitirnos única y directamente a rituales, vestimenta y tradiciones —entre muchos otros aspectos—, que los tienen en sus propias formas y expresiones, y también que se han transformado según el entorno y los momentos en los que viven, sino que, en este último sentido, hay otros aspectos de la vida actual que se articulan con las relaciones sociales que establecen y establecemos. En algunas compilaciones de investigaciones recientes se abordan otras temáticas respecto a las poblaciones indígenas que antes no eran consideradas dentro de lo indígena; este cambio está enfocado en las y los jóvenes (Pérez Ruíz y Valladares de la Cruz, 2014; Pérez Ruíz, 2008), y desde acercamientos que reposicionan las discusiones poniendo énfasis en la indigeneidad (de la Cadena & Starn, 2007a) o la modernidad (Pitarch y Oorbitg, 2012). Por otro lado, las personas provenientes de los pueblos indígenas van asumiendo y reelaborando sus situaciones de vida y también exponen variedades de asuntos que les interesan.

El punto de partida de este capítulo es un ejemplo de las relaciones que buscan las y los jóvenes, desde distintos espacios y diferentes intereses, pero no como sujetos aislados sino como parte de colectivos que negocian ideas y proyecciones de comunidad. En estas situaciones las y los jóvenes realizan expresiones de sus entornos, así como de sus experiencias, por medio de los recursos digitales disponibles. De esta manera, lo digital es una parte inherente a la conformación de la actual juventud indígena, difiere según los contextos particulares entre los poblados indígenas pero que de manera general es un agregado más.

Como puede observarse, las situaciones actuales en los pueblos indígenas se han venido conformado entre intercambios que transitan por la localidad y las ideas de comunidad, al mismo tiempo, dichas situaciones —que son la presencia de jóvenes y de lo digital— inciden en las transformaciones de la comunidad indígena, entre procesos de continuidad y discontinuidad (de la Cadena & Starn, 2007a; Pitarch y Oorbitg, 2012). En el siguiente capítulo intento explicar las expresiones de lo indígena por medio de los recursos digitales disponibles, con lo que también intento describir lo indígena como una conformación cultural creativa.

Capítulo 7. Vinculaciones digitales

En el món mediàtic, un titular esborra el següent com en els nostres telèfons una conversa de missatges esborrada cancel·la, sense deixar rastre, un amor o una amistat. Tot es pot desfer, tot es pot esborrar, la pantalla sempre pot tornar a quedar neta. “Resetejar”, en diuen alguns. Però la vida no és la pantalla d’un videojoc, no es reseteja. Canvia, es desplaça, obre nous camins i en tanca d’altres per sempre i [...]

Marina Garcés, *La irreversibilitat* (2014).

Durante el periodo del trabajo de campo *in situ* fui recopilando distintos objetos digitales a los que iba accediendo a partir de explorar desde mis propios intereses, que sentía estaban vinculados con la experiencia de estar en uno de los tres poblados, me dejaba llevar. Junto a estos registros fui tomando notas de mis sensaciones respecto a la conectividad. Quizá esta acción suena demasiado subjetiva pero, como he mencionado en fragmentos de los capítulos anteriores, hay una materialidad flexible de nuestras conexiones digitales, y en el caso de mis conexiones desde la Sierra tenían que ver con las posibilidades básicas de conectarme, como el hecho de que hubiera electricidad, un cibercafé, un ordenador disponible, y además variaba según las velocidades de los anchos de banda correspondientes. De manera posterior, en la revisión de la información de los dos periodos de campo, dejé a un lado estos registros porque estimaba forzada alguna relación que le diera sentido a dicha práctica dentro del relato de esta investigación. En este capítulo no despliego estos registros, aunque sí me sirve pensar en ellos —porque fue mi práctica encarnada-digital— para entender las prácticas digitales que realizaron las personas con quienes interactué durante el periodo de campo *online*.

En este sentido, una de las dificultades a las que me enfrenté/to es precisamente la de intentar comprender las prácticas digitales porque éstas son variables y diversas. Internet mismo es algo múltiple para las personas con quienes interactué —herramientas para comunicarse, galerías de imágenes, un lugar o muchos a la vez, videoteca, biblioteca, por mencionar algunos—, incluso para investigadores socioculturales que se enfocan en su estudio es algo difuso (Burgess & Green, 2009; Estalella, s/f; Gómez Cruz, 2012), pues como indica Annette Markham depende de la perspectiva epistémica, la metodología, y los

intereses de las investigaciones (2013: 113). Sin embargo, se pueden hacer acercamientos para entender las relaciones y prácticas digitales vinculadas a internet; por ejemplo, John Postill and Sarah Pink (2012) indican—siguiendo a su vez a Christine Hine— que las prácticas etnográficas se pueden adaptar en el contexto de una “messy web” a partir de explorar metodologías y conceptos, lo que a veces puede incluir la propia práctica.

Una de las prácticas etnográficas que pueden realizarse en los entornos digitales es regresar en el tiempo o interactuar a distintos tiempos (“*chrono malleable*”, siguiendo a Markham, 2013: 118-121) en las publicaciones o *posts*, porque éstas son almacenadas en los sitios, plataformas o servicios de los *social media* y de internet en general. Este aspecto lo he indicado en el capítulo metodológico, cuando menciono que la interacción digital tenía un ritmo de continuidad aunque al mismo tiempo se podían hacer incursiones hacia otros momentos, haciéndolos paralelos o simultáneos al tiempo-real. Otro ritmo también tiene que ver con las intensidades de las interacciones digitales vinculadas a lo que sucede *online/offline*, que a veces tienen puntos de inflexión (Postill & Pink, 2012).

En una de esas ocasiones durante el trabajo de campo *online* en que la intensidad era relativamente baja, comencé a regresar en el tiempo del muro de un perfil de Facebook y encontré una fotografía antigua (imagen 21) en la que desembocaban algunos vínculos *online/offline*:



Imagen 21. Fotografía antigua en el perfil de Romers, Xochitlán.

Como puede leerse en la descripción, Romers refiere un trabajo escolar, el cual fue la narrativa digital que realizó su amigo Fausto pero en donde él participó indirectamente. En el relato Fausto habló del Xochitlán de antes y de los contrastes que observa con los cambios que han venido ocurriendo, junto al relato aparecen diferentes fotografías que nos van mostrando la apariencia que tenían las personas, las casas y las calles de hace años, hasta se pueden observar algunas actividades y el paisaje. Las imágenes son sepia o blanco y negro, y hay algunas en las que se pueden distinguir detalles del paso del tiempo en el papel, aunque las fechas en que fueron tomadas no aparecen.

Aquella fotografía antigua (ver imagen 21) obtuvo 52 “me gusta”, fue compartida tres veces, y provocó 53 comentarios. Los comentarios estaban entremezclados, algunos referían a la imagen en sí, por ejemplo que era bonita, preguntaban por el año en que fue tomada, o indicaban que les gustaba ver a su pueblo. Después, un perfil comentó que no era “de Romero Rubio” sino “de Vicente Suárez”, lo que derivó en una discusión virtual sobre el nombre oficial del municipio y de la cabecera municipal, abarcando la mayoría de comentarios y en la que intervinieron distintos usuarios/perfiles. Este detalle puede pasar por banal, pero tiene relevancia a partir de pensarlo como producción de localidad, pues cada usuario argumentó su punto de vista a partir de sus conocimientos, a veces con datos y con información que habían obtenido en algún momento, de algún modo y en algún lugar concreto como puede apreciarse en los siguientes comentarios (imagen 22):

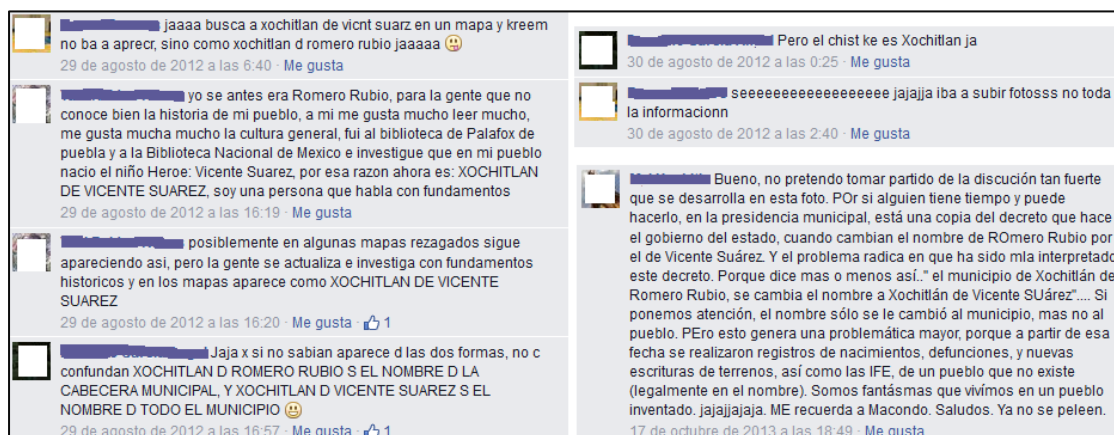


Imagen 22. Algunos comentarios hacia la fotografía antigua de Romers, Xochitlán.

Además de los comentarios hacia la fotografía y la discusión en torno al nombre oficial del pueblo —que implicaba más que el simple nombre—, también hubo un par de comentarios hacia la narrativa digital como una posibilidad de acción, viable o no pero planteada, como puede verse en el siguiente extracto:

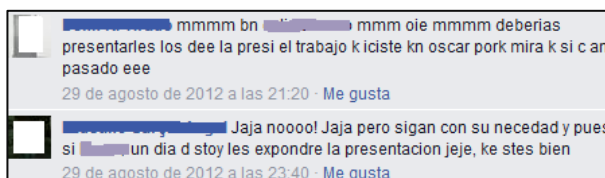


Imagen 23. Comentarios a la narrativa digital que realizó Fausto, Xochitlán.

Los comentarios son un acumulado de elementos, por una parte son una práctica digital de interacción, son también relaciones de sociabilidad entre los contactos/amigos que en su mayoría tenían base en las relaciones presenciales y que en este caso se intentan reproducir con las opciones del servicio o plataforma como puede verse después de la descripción “Con...” y “en...” (ver imagen 21). También, fotografía-descripción y comentarios, situados en un entorno digital, están haciendo una representación que es parte del entorno local a la vez que lo extiende. En conjunto forman parte de las producciones de localidad.

Por otro lado están las menciones a las actividades que se realizan de manera presencial y que transcurren hacia los entornos digitales, como es el hecho de que fue Romers quien publicó la foto antigua que a su vez utilizó Fausto para la narrativa digital, y así exponen que la tarea escolar fue una actividad compartida y no individual como lo pareció en la presentación de sus relatos frente a la clase. La propia narrativa digital se convierte en un video que “puede” exponerse ante las autoridades locales —“la presi” es la presidencia municipal—, adquiere un significado reconocido por su contenido en el entrecruce de comentarios del tipo “bonita pic” o “qué hermoso mi pueblo” junto con la dinámica de revaloración que se vive en el pueblo con el programa “Pueblos de Encanto” — como puede verse el capítulo cinco. De esta manera, sentidos y significados generados en los espacios sociales que transitan entre los entornos digital y presencial se influyen mutuamente, sin determinaciones precisamente de lo *online/offline*, sino que transcurren entre estos entornos de las relaciones y prácticas.

Como puede apreciarse, no sólo se trata de una *messy web* —Edgar Gómez Cruz se enfrenta a esta dispersión en las prácticas de la fotografía digital bajo el término de “imagen

en red” (2012)—, sino también de relaciones y prácticas sociales entremezcladas junto con la convergencia de distintas herramientas y *media* digitales. Internet es algo incompleto, está constantemente redefiniéndose a partir de las tecnologías y procesos que se van incluyendo dentro de esta red de bytes, así como por las relaciones y prácticas que las personas van realizando con, desde y en internet.

En este capítulo intento describir diferentes vinculaciones de las relaciones y prácticas que se sitúan entre los distintos espacios sociales que no están determinados por las divisiones *online/offline*, aunque a veces dicha división sirve de marco de referencia para contextualizar las interacciones; en todo caso, al igual que internet, son procesos inacabados. En la primera parte del capítulo contextualizo las sociabilidades desde los sitios de redes sociales o *social media* y comento algunos puntos respecto a las prácticas mediadas y digitales. En la segunda parte me apoyo de objetos digitales provenientes de las personas/perfiles de la red social Facebook para indicar algunas prácticas digitales.

7.1. Sociabilidades que se extienden

Durante el periodo *in situ* del trabajo de campo estuve atento al acceso a los servicios ligados a internet por parte de las personas con quienes me fui involucrando. El propósito fue, como he comentado en el capítulo metodológico, ir tejiendo los contactos con quienes continuar el periodo *online*, además de complementar las interacciones que iban sucediendo cara a cara. El mapeo inicial de las acciones en internet fue posible porque las personas/usuarios dejaban huellas; por ejemplo, cuando yo tecleaba el nombre de alguno de los pueblos en donde me encontraba, aparecían comentarios de usuarios/as entre los resultados de imágenes o videos. Algunas acciones me las indicaban directamente las personas durante las pláticas ocasionales, y otras por medio de las observaciones que realizaba en los cibercafés. Logré identificar una variedad de servicios a los que accedían, como canales de Youtube, correos-e, blogs, las redes sociales Facebook o Twitter, distintas páginas web específicas, la Wikipedia, al motor de búsqueda Google y de ahí a los enlaces a los que les direccionara. Sin embargo, el grueso de la interacción se realizaba por medio de Facebook (un ejemplo de la preferencia puede apreciarse en la imagen 24).

En este sentido, dejé de indagar los demás servicios vinculados a internet para centrarme en el más utilizado (de “internet-related ethnography” hacia “social media ethnography”, aunque sin excluirse, como indican Postill & Pink, 2012), que además

permitía la convergencia de otros servicios, herramientas y *media* a través de los hipervínculos hacia imágenes, blogs, sitios web o videos. Nancy Baym señala que los “Social network sites are unique in combining multiple modes of communication and, hence, in the breadth of and control over social cues they may provide” (2010: 17).



Imagen 24. Incremento de posibilidades para conectarse a redes sociales.

Cada persona desde su muro de Facebook tiene la posibilidad de publicar contenido que está disponible y que ha sido realizado por otras personas, así como material y creaciones propias, además de desarrollar otras relaciones y prácticas. Esta característica es la que me permitió vincular la observación e interacción durante el periodo *online*, además de que en este sitio de red social es posible la creación de contactos e incrementar la red de “amigos”, el envío de mensajes privados, agregar comentarios a las publicaciones de otras y otros usuarios/os, es decir, facilita un aparente contacto continuo.⁶⁰

7.1.1. Sitios de redes sociales digitales – *Social media*

Para las sesiones de las narrativas digitales en el bachillerato de Xochitlán utilizamos el tiempo destinado para las clases de informática, después del receso. Generalmente llegaba unos minutos antes y aprovechaba para platicar de manera esporádica con quienes estuvieran cerca; mientras eso ocurría, veía a las y los jóvenes jugando en las canchas, o en pequeños grupos caminando por el patio, otros grupos sentados distribuidos en donde había lugar

⁶⁰ James Katz & Mark Aarkhus (2002) se refieren con “perpetual contact” a las posibilidades móviles de las tecnologías que generan las condiciones para estar siempre disponible y en contacto; mientras que Nancy Baym indica que más que un “perpetual contact” lo que se genera es “the perpetual possibility of making contact” (2010: 11). Por su parte, José van Dijck indica que Facebook ofrece básicamente dos beneficios a los usuarios: “to get and stay connected” y “to become (well) connected” (2013: 51).

como jardineras, escalones, etcétera. Pocas ocasiones vi que estuvieran utilizando algún teléfono móvil, aunque sabía que casi la mayoría los tenían y que subían imágenes o videos tomados ocasionalmente dentro de la escuela porque las compartían en sus perfiles. Estaba claro que durante el receso socializaban, interactuaban, jugaban, o quizá veían una imagen o video descargado en el móvil, es decir, las actividades eran colectivas, estaban entre sí. Para la cuarta sesión, mientras esperaba a que sonara el timbre, también llegó antes el profesor José, lo que provocó que se esparcieran quienes andaban cerca, pero aproveché para platicar respecto a las clases y los recursos tecnológicos disponibles para el alumnado.

Uno de los aspectos que comentó José en aquella ocasión llamó mi atención porque después lo fui observando: hay una especie de simulación en los entornos digitales en los que nos movemos —también lo he indicado en el capítulo cuatro, en la parte de los facilitadores locales. José comentó que los padres y madres de familia le decían que sus hijos e hijas sabían utilizar el ordenador, pero él consideraba que es una utilización básica que corresponde a realizar diapositivas, crear textos, jugar a videojuegos, que a la vista de quienes no tienen esa facilidad se puede ver como un manejo experto —lo que les sucede a las personas adultas—, aunque dista de un conocimiento extenso sobre los elementos de un programa y sus funciones (Diario de campo, Xochitlán, 29 de mayo de 2012). Es decir, los entornos digitales en los que interactuamos son entornos sencillos —intuitivos— que, siguiendo la lógica de José, reproducen un tipo de usuario básico, lo que puede explicar de alguna manera que en los perfiles de Facebook se realicen comentarios en lenguas indígenas pero que sean reducidos los avances en software en lenguas indígenas —por ejemplo Mozilla Firefox tiene abierto su código fuente para colaboraciones pero son reducidas las aportaciones en general. Al mismo tiempo, este aspecto es el que permite la apertura a diferentes significados y usos pues no están determinados por alguno en específico (van Dijck, 2013: 6), ni siquiera a ser un experto en informática.

Aun así, los entornos *social media* o Web 2.0 en los que convergen herramientas y *media* posibilitan otras formas de producir y compartir creaciones propias —por las tecnologías digitales y las redes que se establecen—, modificar o interactuar con lo que ya está disponible, o sea, otras relaciones sociales y producciones culturales que expanden los referentes locales y personales (Domínguez Figaredo, 2012: 202). Aunque como he señalado antes, también implican habilidades diferentes, desde escribir (Braga, 2011: 100) hasta algunas que se consideran específicas para utilizar internet (van Deursen & van Dijk, 2010).

Regresando al contexto del bachillerato de Xochitlán, una vez que las y los jóvenes me enviaban la solicitud de amistad de Facebook y yo les aceptaba, aparecían automáticamente las coincidencias de perfiles/contactos. En las primeras invitaciones eran pocas, pero conforme me enviaban más invitaciones las coincidencias incrementaban.⁶¹ Así, logré identificar al salón de clases interconectado, estaban vinculados y de manera latente aunque no necesariamente interactuaran entre sí; además, estaban otros y otras jóvenes del bachillerato o del mismo pueblo dentro de sus redes sociales. Sin embargo, las redes de contactos nunca permanecieron estáticas pues precisamente estaban abiertas a la incorporación o a la eliminación de contactos, adhesión o salida de grupos.

En *It's Complicated* (2014), danah boyd, quien ha trabajado redes sociales con jóvenes y adolescentes, considera que los *social media* son, además de una tendencia empresarial de mercadeo, servicios para crear contenidos y, para las y los jóvenes, aportan en las dinámicas para interactuar, comunicarse y generar comunidades *online*:

I use the term social media to refer to the sites and services that emerged during the early 2000s, including social network sites, video sharing sites, blogging and microblogging platforms, and related tools that allow participants to create and share their own content. In addition to referring to various communication tools and platforms, social media also hints at a cultural mindset that emerged in the mid-2000s as part of the technical and business phenomenon referred to as 'Web2.0'.

The services known as social media are neither the first—nor the only—tools to support significant social interaction or enable teenagers to communicate and engage in meaningful online communities. Though less popular than they once were, tools like email, instant messaging, and online forums are still used by teens. But as a cultural phenomenon, social media has reshaped the information and communication ecosystem (boyd, 2014: 6).

De la cita de boyd me parecen coincidentes dos puntos, primero que los *social media* no son las primeras ni las únicas herramientas para las prácticas de socialización de las y los jóvenes, aunque en las situaciones de desigualdad en los pueblos indígenas es con el reciente y relativo acceso a las TIC que se han ampliado los recursos disponibles. La segunda

⁶¹ Incluso me llegaban a enviar invitaciones usuarios/as que indicaban en sus perfiles que vivían en o eran originarios de Xochitlán pero que yo no conocía y por lo tanto no aceptaba. En una ocasión, un joven de Ixtepec me preguntó por qué no le aceptaba como amigo/contacto, le dije que tenía algunas invitaciones en espera pero que no sabía quién era, entonces me dijo el seudónimo que utilizaba en ese momento y posteriormente lo acepté.

coincidencia es que los *social media* facilitan la interacción *online* entre personas y grupos en diferentes escalas que corresponden a los espacios de socialización de las y los jóvenes, en este caso entre grupos del mismo salón de clases, de la escuela, de colegas de deportes y otras actividades, de bailes,⁶² por vecindad en el pueblo o cercanía con otros, etcétera, que desbordan la acotación geográfica. Quizá también hay una tercera coincidencia, y es que algunas personas estaban suscritas a perfiles comerciales, como personajes famosos, programas de radio, marcas de productos, o sea, formaban parte de los consumidores bajo el tipo de mercadeo que utiliza las redes sociales.

Simultáneo a las y los jóvenes varias personas adultas tenían perfiles de Facebook, desde familiares residentes en el poblado —los menos— hasta otros que habitaban en distintas ciudades de México y de Estados Unidos. Por otro lado, un tipo de perfil que congrega a casi todos los habitantes y originarios de un lugar es el que tiene el nombre de un determinado pueblo —como los que he mencionado en el capítulo cinco—; en Xochitlán estaba el perfil “Xochitlan de Vicente Suarez” y a partir de los comentarios a las publicaciones en su muro podía identificar a las personas adultas que conocía, aunque eran pocas pues la mayoría que hacía comentarios estaba fuera del pueblo —de ahí la relevancia de las “postales xochitecas” bajo una nostalgia en la diáspora.

Pero las y los jóvenes realizan una socialización distinta. Transcurridos unos meses de la graduación y acontecida la diáspora, la red del salón del bachillerato estaba en un grupo público en Facebook que se llamó “6to semestre”. Dicho perfil/grupo había iniciado a principios del 2012 y tenía pocas publicaciones, fue más dinámico después de que aquel grupo de 6to semestre se dispersara con posterioridad a la graduación y ya no pudieran interactuar de manera presencial. Pasaron a una mayor interacción *online* para continuar sus amistades, conformadas dentro de lo que fue una etapa de vida de las y los jóvenes situada en el espacio escolar a partir del bachillerato —aunque cada perfil/usuario mantuvo una actividad dispar de sus conexiones e interacciones.

En los otros dos poblados, Huahuaxtla e Ixtepec, las y los jóvenes tenían dinámicas particulares, pero coincidían de alguna manera con lo que ocurría en Xochitlán. En general, se marcaba la distancia generacional entre personas jóvenes y adultas, por lo que se remarcaban espacios de la juventud, pues además de los cibercafés o los ordenadores estaban

⁶² “El baile” en la Sierra Norte de Puebla es un concierto de música y son masivos en las fiestas patronales de los poblados cuando se contratan grupos famosos de géneros como cumbia, banda nortea, tropical, entre otros. Esto provoca que muchas personas se trasladen a los poblados en donde se realizan, y se vuelve importante “ir al baile”; pero también lo llegan a ser los encuentros de los tríos de huapango o de las bandas de viento.

las menciones a Facebook y a todo aquello a lo que se accede por medio de internet —el agregado digital a la juventud.

Por otro lado, se reducían algunas diferencias que sólo destacaban en condiciones de tensión —pero que se mantenían, o dicho de otra manera, no estaban ausentes—, es decir, las personas jóvenes tenían amigos/contactos de diferentes lugares sin importar las procedencias, las distintas religiones, las lenguas que hablaran, gustos musicales, ideas y militancias políticas, entre muchas otras, aunque se destacaban afinidades que iban ocurriendo tanto *online* como *offline*. Esta aparente dilución generaba una mayor flexibilidad por lo que constantemente se difuminaban algunos grupos mientras que se formaban otros, como un proceso abierto. En este sentido, encajan con la idea de Andrew Feenberg de lo significativo de internet para pequeños grupos, pues indica que favorece mucho más la comunicación e interacción entre grupos de interés que generalmente son reducidos (2012: 5-6), así como con John Postill (2011) que refiere al reforzamiento de la interacción basada en intereses locales.

Además del reacomodo de diferencias socioculturales hacia otras condiciones de interacción, desde los *social media* se puede observar un entendimiento de continuidad entre los ámbitos presenciales —*offline*— y *online* por las y los jóvenes, como parte de sus espacios de socialización a manera de extensiones de lo que sucedía tanto de forma presencial como *online*, y que transitaba a veces a lo *offline* y de vuelta, o bien simplemente era significativo porque ocurría en los entornos digitales. Considero que las y los jóvenes asumen estos recursos digitales complementarios porque en las pláticas ocasionales que teníamos me hablaban con naturalidad de un partido de básquetbol, las fotos que habían subido, el paseo entre amigos a un río, el videoclip que vieron y les había gustado, de sus familias, del pueblo vecino, la discusión por “inbox” —mensajes privados— o por comentarios en una publicación, es decir, entramados inacabados en sus conformaciones como personas y sus colectivos.

Este entorno digital se fragmenta en muchas partes, cosas y procesos (Postill & Pink, 2012), sirve de extensión complementaria de la socialización y se caracteriza por conjugar distintos niveles de interacción e intercambio. Una idea que se ha mantenido respecto a las distintas interacciones es la dicotomía de ámbitos privado-público —hasta ahora se ha mantenido esta metáfora aunque cada vez limita más en lugar de facilitar la comprensión de las relaciones *online/offline*—; de hecho el mismo término de “publicar” utilizado por las y los jóvenes para sus actividades ya hace referencia a expresar o colocar algo en los *social*

media. Un intento por comprender los procesos generados por los *social media* es señalar que las relaciones y diferencias se hacen públicas en condiciones específicas (por señalar algunos Baym & boyd, 2012; Braga, 2011; Jensen & Helles, 2010; Reig Hernández, 2013), lo que boyd llama “networked publics”:

Teens are passionate about finding their place in society. What is different as a result of social media is that teens’ perennial desire for social connection and autonomy is now being expressed in networked publics. Networked publics are publics that are restructured by networked technologies. As such, they are simultaneously (1) the space constructed through networked technologies and (2) the imagined community that emerges as a result of the intersection of people, technology, and practice (boyd, 2014: 8).

Estoy de acuerdo con boyd en que los *social media* contienen un sentido de lo público conectado o en red, por los aspectos técnicos digitales en los que se desenvuelven y que facilitan la interconexión,⁶³ pero no por la comunidad imaginada, al menos eso me sugiere la información de campo. En el capítulo cinco señalaba que pensar en la comunidad por sí misma es limitante, sin embargo, sí hay ideas en torno a la comunidad que a su vez la proyectan, y que mueven hacia las acciones e inciden en las prácticas socioculturales; mientras que en los entornos digitales se pueden agrupar, además, representaciones/reelaboraciones que extienden las ideas de comunidades —lo que implica que también contienen las posibilidades de mover hacia las acciones e incidir en las prácticas socioculturales.

Las y los jóvenes de la Sierra, en particular, realizan interacciones digitales como parte y extensión de sus espacios sociales, específicamente donde se vinculan con otras y otros jóvenes o personas con intereses similares, y la mayoría lo realiza con alguna idea de que sus “publicaciones” en y desde sus perfiles de *social media* se colocan en un ámbito público, es decir, disponible a la vista de sus contactos —como la visibilidad que indica John B. Thompson (1998: 166)—, pero no denotan alguna diferencia con, por ejemplo, lo que realizan en los espacios escolares, pues, en general están interactuando de manera abierta con determinadas personas —aunque incluyan indirectamente a otras personas, objetos

⁶³ Klaus Jensen & Rasmus Helles (2010) clasifican la interacción mediada por tecnologías en tres: one-to-one; one-to-many; y many-to-many, este último puede corresponder al público en red (2010: 519); sin embargo, considero que este aspecto describe un efecto de los *social media* o Web 2.0 que puede complejizarse al entrelazarse con los espacios locales.

digitales y situaciones. Así, como ya he mencionado antes, los grupos del tipo “6to semestre” son flexibles y abiertos, lo son de igual manera los que no están definidos, por ejemplo cuando se refieren a sus contactos/amigos como “mis amigos del pueblo” o “los de la uni[versidad]”, que pueden diferir para cada persona. Considero que no hay una comunidad imaginada *online* porque la inclusión de contactos virtuales implica más bien la apertura flexible (Postill, 2008: 415), pero sí pueden existir ideas en torno a grupos inestables de interacción que las y los jóvenes consideran en ámbitos públicos:

As people communicate publically through social media, they become more aware of themselves relative to visible and imagined audiences and more aware of the larger publics to which they belong and which they seek to create. They negotiate collapsed contexts, continuously shifting power dynamics, and an open-ended time frame. Through discussing the personal, mundane, and everyday, people negotiate a sense of public place and help new publics—both wanted and unwanted—to coalesce (Baym & boyd, 2012: 325).

Si bien prefiero pensar los espacios digitales como espacios que permiten traslapes de visibilidad-invisibilidad en el marco de otros espacios sociales y dinámicas locales, las y los jóvenes con quienes interactué consideran que es un espacio público en el que expresan parte de sus identidades y asuntos que les interesan. En este punto puede ser útil retomar la sugerencia de Edgar Gómez Cruz de cambiar la pregunta “¿Qué es una red social entonces?” hacia una que mantenga el acercamiento con las personas con quienes se interactúa, así “¿eso que otros llaman red social, cómo es construida por un grupo específico de personas que la utiliza?” (2012: 139).

En este sentido, lo que encuentro de específico en lo público desde los sitios en donde se ubica esta investigación tiene relación con las formas de hacer locales junto con las posibilidades que ofrecen los sitios o plataformas de redes sociales. Un punto ya lo he comentado antes, es la conformación de grupos indeterminados, que son abiertos y cambiantes, pueden formarse, disgregarse, ampliarse, con diferentes intensidades de interacción —que puede o no estar centrada en los intereses del aparente grupo—, y las temáticas también son variables. En la práctica los grupos indeterminados que se conforman en las redes sociales son maleables, lo que lleva consigo que lo público sea, también, de alguna manera maleable, y aunque no hay un control ante lo indeterminado, la creación de

perfiles en las redes sociales y las interacciones tienen opciones para manipular algunas configuraciones de visibilidad de los perfiles.

Junto a la conformación de grupos indeterminados y, al tipo de perfiles colectivos como los que he mencionado en el capítulo cinco, considero que hay un proceso de apertura que forma parte de las dinámicas heterogéneas que se están experimentando en la Sierra — que he mencionado brevemente también en el capítulo uno. Por ello es que las posibilidades de desplazamiento que se experimentan y las tecnologías vinculadas a internet son relevantes en las poblaciones tanto indígenas como no-indígenas porque se insertan en las movibilidades de las personas entre distintos lugares de la Sierra y en ciudades de México y Estados Unidos. Los perfiles colectivos, y en parte los grupos indeterminados, son para eso, para reunir a personas de un pueblo, al mismo tiempo que responden a los procesos de apertura.

Por otro lado, las metáforas de espacio físico en términos de distancia provenientes de la radio a manera de mensajes como “saludos hasta el vecino estado de Veracruz”, las que se realizan por la convergencia en internet con comentarios del tipo “que nos escuchan desde Nueva York”, o las observables en señalamientos de las personas como “nos podemos enterar de lo que ocurre fuera del pueblo”, se traspasan al imaginario de lo público en internet cuando las personas señalan que “se puede llegar a cualquier parte del mundo”.⁶⁴ Dichas metáforas reales o ficticias inciden en cómo perciben las personas sus prácticas. En este caso, lo que se considera que antes sólo sucedía de manera sincrónica y a la vista de quienes habitaban en el pueblo, ahora lo amplían a cualquier otro lugar y de manera asincrónica. Hay ideas en torno a que hay otras personas, como “públicos”, que ven o pueden ver las “publicaciones”, por ejemplo quienes no están en el pueblo —principalmente, pero no sólo estas personas— se pueden enterar de algo que ocurra. Otro formato son las videgrabaciones de eventos que se distribuyen por medio de DVDs; por ejemplo, Gary, un videasta de Huahuaxtla, se dedica a realizar videos de la fiesta patronal y de fiestas familiares, entre otros eventos, y algunos DVDs de sus grabaciones los envía a Estados Unidos a petición de personas originarias del poblado (Diario de campo, Huahuaxtla, 3 de septiembre de 2012).

Si hay apertura y las personas consideran que lo que publican es público, o se hace público, también hay formas de ir conformando regulaciones entre las interacciones de lo

⁶⁴ Adolfo Estalella (s/f) indica que las tecnologías y sus usos retoman los modos de hacer de las tecnologías que les preceden, por ello las exploraciones en los usos inician con los modos que ya se conocen. En otro contexto con pueblos indígenas, Ritva Levo-Henriksson (2007) también sugiere que las recientes tecnologías pasan por el filtro de las formas conocidas de utilizar las que les van precediendo.

público. Además de las opciones de “me gusta” para el caso de Facebook que indican tanto lo que les gusta como lo que les desagrada —pues es una manera de indicar interés o compatibilidad—, también hay formas de las relaciones cara a cara que se trasladan al entorno de los *social media*. En este sentido, en las conversaciones cara a cara llegaban a suceder algunos silencios cuando alguien mencionaba algo que estaba “fuera de lugar”, es decir, algo que no correspondía a lo que se comentaba o que era inapropiado. Algo similar ocurría en algunas “publicaciones” o en algunos comentarios, cuando se dejaban pasar o bien provocaban otros comentarios que invitaban a dejar de hacer algún tipo de comentarios. Por ejemplo, en una ocasión Sele me comentó que unas chicas de un pueblo vecino les estaban agrediendo por Facebook, les estaban haciendo comentarios ofensivos porque habían ganado un torneo de básquetbol, y a pesar de que quería responderles —me decía— tampoco quería que incrementara la discusión porque quedaría “ahí”, en dos sentidos, registrado y a la vista de sus demás amigos/contactos (Diario de campo, Ixtepec, 26 de julio de 2012). En otra ocasión platicando con Nakusen, él me preguntó si había visto los comentarios retadores que le hacía un chico del poblado, le dije que no los había visto y le pregunté por lo ocurrido, él me comentó que el chico —se refería a la persona, no al perfil— le acusaba de alborotador por las “publicaciones” en Ixtepequenses y en otro perfil colectivo invitando a las personas a realizar un archivo digital del pueblo, pero que tampoco quería “seguirle el juego” de comenzar a exponerse públicamente, por lo que le había dicho por “inbox” que se vieran en persona para comentar sus puntos de vista (Diario de campo, Ixtepec, 20 de julio de 2012).

Junto a estos aspectos que observé, también hay un elemento que una persona señala en un documental realizado en un pueblo indígena de la Sierra —en el que yo no trabajé. Se trata del documental *Tzinacapences*, de la serie Diversidad, del Instituto Nacional de



Antropología e Historia (INAH, 2011). Cuando están entrevistando a una usuaria de un cibercafé del poblado de San Miguel Tzinacapan, le preguntan si se preocupa por lo privado y lo público, pero ella contesta que en su pueblo hay formas de hacer que les enseñan desde pequeños, dice que hay un “costumbre”, por lo que ella sabría reaccionar en cada situación. El “costumbre” es una práctica ritual en determinadas fechas, en la que intervienen diferentes personas y elementos simbólicos, así como seres sobrenaturales o más bien vinculados a elementos de la naturaleza, con una organización distribuida también entre distintas personas que “saben lo que debe realizarse”, aunque suele verse como orquestador al experto ritualista, es decir, el

curandero o médico tradicional. En este sentido, la joven mujer parece referir a las proyecciones de comunidad que adquieren sentidos del deber hacer y de los modos de hacer.

Lo que me parece que se acerca a las reelaboraciones de lo indígena no es tanto pensar en el espacio público digital como un espacio de trasgresión por generar prácticas de hacer público aspectos y relaciones que se consideraban privadas, sino como espacio abierto e inacabado (Sennett, 2014) para entender las reelaboraciones que realizan las personas y que entrecruzan entornos *online/offline* —dicho sea de paso, esta dualidad de *online/offline* sirve para contextualizar las relaciones y prácticas, pero la interacciones de las personas las atraviesan sin mantener esta separación, más bien en continuidad.

De manera general, el espacio digital que se ha conformado entre el acceso a internet por parte de las y los jóvenes indígenas y la utilización de *social media* para interactuar y expresarse, me hace considerar que no sólo se trata de la conformación de un ámbito público más, sino que es una extensión y continuidad de otros espacios sociales, en el caso de las y los jóvenes, de los espacios en donde practican la sociabilidad. Por lo que al tener como marcos de referencia empírica las ideas de comunidad indígena, es un espacio en donde —también— suceden las reelaboraciones de, precisamente, las ideas de comunidad, de lo indígena y, por otro lado, de juventud.

7.1.2. Prácticas mediadas y digitales

Al inicio del capítulo he adelantado que hay algunas prácticas etnográficas digitales en las que se ven, o nos vemos inmersos, quienes intentan un tipo de trabajo de campo *online* y digital, lo cual se comparte como usuarios de tecnologías y entornos digitales y además como investigadores junto con las personas con quienes se trabaja. Estalella (s/f) indica que, en las investigaciones relacionadas con internet y lo digital, la interacción es mediada por los servicios y plataformas que se utilizan. Aunque la interacción mediada no es exclusiva de los entornos digitales, estos servicios y plataformas toman en ellos especial relevancia por ser necesariamente los medios por donde se pueden provocar las interacciones (s/f: 108-109).

Así, Postill and Pink (2012) indican que en los *social media* se pueden realizar las siguientes prácticas o rutinas, entre otros, “catching up”, “sharing”, “exploring”, “interacting” y “archiving” (2012: 127), las cuales a su vez están interrelacionadas. Cada una de estas prácticas etnográficas nos podría llevar hacia actividades de otro tipo, aun así

agregaría una que experimenté y que también menciona Markham (2011) en relación a una característica de internet, el hecho de ser “*chrono malleable*”, por lo que puedo señalar “el manejo del tiempo” en dos sentidos: por un lado, el diacrónico para el *timeline* de las publicaciones de Facebook, y por otro lado, el ritmo sincrónico de las interacciones, pues como he indicado en el capítulo metodológico hay un ritmo en los comentarios hacia las publicaciones de los amigos/contactos.

Una práctica etnográfica más que reconozco es la de “generar implicaciones” o hacer vínculos, la cual puede ser parecida a la de interactuar, sin embargo, hacer un vínculo va más allá de una variedad de interacciones, conlleva una relación más directa y visible entre las personas que interactúan; por ejemplo, cuando Elio me etiquetó en una imagen porque le hice un comentario. En el punto de partida de este capítulo también se puede observar que entre las personas/perfiles se generaban implicaciones, cuando Romers comenta que realizó una tarea escolar junto con Fausto. Una diferencia que encuentro entre la interacción y generar implicaciones es que en la primera importa la intensidad de la actividad (Postill & Pink, 2012), pero en la segunda lo que importa es la relación que la hace evidente. Esto tampoco quiere decir que sean prácticas separadas, sino que son necesarios matices para ir disgregando y ampliando los contextos en que las relaciones sociales se conforman y se realizan.

Además de las prácticas digitales que se comparten con las personas con quienes se interactúa, también hay otras que están más vinculadas a situaciones de vida. Una es la de comunicarse, por una parte vinculada a la comunicación con amistades, pero que adquiere un sentido distinto cuando se trata de comunicarse con familiares que no se encuentran en el poblado pero pertenecen al entorno local. Según me comentó Gus, encargado de un cibercafé en Huahuaxtla, él había tenido cámaras web y un ancho de banda que permitía algunos instantes para videollamadas. Dice que al inicio fue bastante común ver a personas mayores acudiendo al cibercafé para hablar con sus familiares en Estados Unidos, pero ocurrieron tres cosas que modificaron la asistencia y la práctica de “comunicarse por videollamada” (Diario de campo, Huahuaxtla, 21 de agosto de 2012): en el cibercafé no había privacidad por lo que orientaba este tipo de comunicación a “verse” y con ello “saber que están bien”, ya que para otros temas se hacían llamadas a teléfonos fijos o móviles; por otro lado, fue ampliándose el uso de Facebook entre las y los jóvenes por lo que comenzaron a ser éstos los intermediarios entre familiares a través de sus perfiles, ya que la atemporalidad facilitó las interacciones de subir fotografías o videos y verlos, darles “me gusta” o hacerles comentarios cuando se

acudiera al cibercafé sin necesidad de estar conectados de manera sincrónica; y el tercer punto es que al incrementar la demanda y la oferta de tecnologías digitales se reducen los costos de, por ejemplo, la impresión de una fotografía, la adquisición de una tableta o un Smartphone —esto último se estaba incrementando al momento del trabajo de campo *in situ*. En este sentido hay dos prácticas en torno a la comunicación: por un lado el género comunicativo *hanging out* que Heather Horst, Rebecca Herr-Stephenson, and Laura Robinson (2010) indican para mantenerse en contacto con las amistades, y por otro lado, la comunicación con familiares.

Otra práctica vinculada, no por realizarse en los *social media* sino porque se realiza generalmente al mismo tiempo que se accede a sitios de redes sociales —acceder a internet conlleva abrir algún sitio de *social media*—, es la “búsqueda” de información específica —que no es “exploring” sino algo más dirigido—, ya sea porque entre amigos/contactos se preguntan o comparten tareas escolares, o porque acuden a realizar tareas escolares y al mismo tiempo acceden a sus perfiles, publican, escriben, mandan mensajes, clican enlaces, o acceden a diferentes servicios —multitarea o *multitasking*—; pero también cuando surge alguna duda que no es necesario resolver en el instante sino que se mantiene hasta que se tiene acceso a internet, por ejemplo cuando los padres y madres les solicitan a sus hijos e hijas buscar información de algún trámite o de sus actividades laborales, puede ser incluso de algún remedio para un malestar físico, noticias locales, etcétera. En el capítulo cuatro, mencioné que las familias ya designan un gasto para el acceso a internet —aunque esto no implica que se realice de manera diaria—, para los padres y madres significa un egreso dentro de lo escolar porque es dinero que se utiliza para las tareas y trabajos escolares, pero, para las y los jóvenes es un ingreso para conectarse, que a veces también sirve para las tareas pero no necesariamente.

Al inicio del capítulo también indiqué que las relaciones y prácticas son diversas por sí mismas y por realizarse en una *messy web*. Hasta ahora he mencionado algunas que puedo extraer desde las revisiones de la información de campo, pero seguramente no son todas las que insinúa el compendio de la información y mucho menos de las propias relaciones y prácticas de las personas/perfiles. Así, me adhiero a la sugerencia de Postill and Pink (2012) de contextualizar las prácticas digitales. En este sentido, para las características que observa Gabriela Coleman, “that social media allowed for more communicative interactivity, flexibility, social connectivity, user-generated content, and creativity, facilitating more democratic participation than did previous digital platforms and greater interaction among

large swaths of the global populace” (2010: 489), pueden servir las descripciones etnográficas para entender las expresiones que toman estas características a la luz de personas concretas.

Los *social media* se constituyen como sitios de la etnografía a partir de la metodología que se utiliza para construir la información y para los análisis posteriores (Markham, 2011; Postill & Pink, 2012), en este sentido, y como ya he comentado, me situé desde mi perfil de Facebook para interactuar con las y los jóvenes que fui conociendo durante el periodo *in situ* del trabajo de campo. Pero, anterior a definir la interacción desde los *social media*, en el itinerario inicial que he comentado en el capítulo metodológico, había considerado que una manera de observar las representaciones que realizan las personas podía ser a través de objetos digitales, que abarcan creaciones o producciones que realizan las propias personas. Dichas creaciones implicaban que las personas utilizaran recursos digitales para poderlos hacer circular, en este caso coincidieron con los entornos de los *social media*, lo que a su vez implicaba que iniciaran o se enmarcaran en prácticas mediadas y digitales para insertarse, interactuar, y estar entre sí colectivamente.

7.2. Perfiles de Facebook

[Extracto relacionado con la rutina del trabajo de campo *online* que, como indican Postill & Pink (2012) y Estalella (s/f), implica provocar la interacción y aun así depende de las intensidades de las otras personas/perfiles] Ponerme diario frente a la pantalla, ver el colorcito azulado [del sitio de la red social] teclear mi usuario y contraseña, no distinguir entre mis contactos/amigos y mis contactos/amigos/Sierra, están todos revueltos en el *timeline* de la página inicial, así que a mover la barra lateral hacia abajo para irme enterando de lo que hay en el ciber mundo (una metáfora fácil), o hacer lo de otros días que utilizo los grupos de contactos [cada perfil puede organizar sus contactos creando grupos, yo lo he realizado por nombre del poblado y otro más de la Sierra]. Cambio de sitio y al mismo tiempo abro otras páginas a la vez, ahora Twitter y ahí está Montecarlo con su diario “good morning cyberworld!”. Este ritmo es tedioso [para mí], yo me conecto diario mientras que en la Sierra se conectan cada que pueden y por lo general en las tardes, a veces me parece que es complicado esto de mantener una disciplina porque es fácil que al no observar mucho movimiento entre los contactos de la Sierra me vaya hacia otros sitios. Es curioso que la baja actividad digital la percibí en el campo *in situ*, pero, no la había dimensionado porque las interacciones eran co-presenciales, mientras que ahora el campo sólo se produce cuando las

personas de la Sierra realizan sus conexiones digitales. Puedo estar todo el día frente a la pantalla, escribirles, comentarles sus publicaciones, o ponerles enlaces en sus muros, sin embargo, es hasta que acceden a su perfil y realizan algo, *whatever*, algo (Diario de campo, *online*, 19 de febrero de 2013).

La única manera de observar pero, aún más, de interactuar con las personas que fui conociendo durante el periodo *in situ* fue accediendo a mi propio perfil de Facebook. Lo hacía ya en dicho periodo pero vislumbré la importancia de un sitio o plataforma que nos permitiera mantenernos en contacto durante el periodo *online*, aunque como he mencionado también utilizamos MSN Messenger hasta que cerró, o en algunas ocasiones mensajes SMS de telefonía móvil, además de correo-e, y todavía en este momento con algunas personas mensajes de WhatsApp. Así, siguiendo la tipología que observé, yo estaría en la de perfiles individuales y, al igual que habrían hecho las personas/perfiles que me mandaban solicitudes de amistad/contacto, había configurado las opciones que ofrece el sitio Facebook para crear una cuenta o perfil, en mi caso con anterioridad al trabajo de campo. Dicho perfil me servía como una extensión para interactuar con el abanico de contactos de la Sierra (por ejemplo la imagen 25) y, aunque es un sitio reducido en posibilidad de acción, permite incrustar objetos o enlaces a otros objetos digitales, además de textos, lo que en conjunto es a su vez una amplitud de posibilidades, pero ya no por el sitio en sí, sino por los tipos de publicaciones y las intenciones.



Imagen 25. Jerarquía de actividades con redes sociales.

Una revisión crítica a los sitios de redes sociales la realiza José van Dijck en *The Culture of Connectivity* (2013), donde señala que Facebook, junto con otros sitios como Youtube,

Twitter o Flickr, han logrado conformar una idea de relaciones conectadas frente a otras que no lo están, generando en las personas una sensación de estar desconectadas: “The principal benefits for users are, first, to *get and stay connected* and, second, to *become (well) connected*” [cursivas en el original] (2013: 51). Sin embargo, varios jóvenes me llegaron a comentar que al tener sus perfiles podían estar en contacto con sus amistades y familiares, pero no llegaban a insinuar una sensación de desconexión; no obstante, en mi caso al tener un objetivo específico sí llegué a tener esa sensación, a pesar de que la mayoría de los perfiles estaban abiertos o públicos, por ejemplo con lo que ocurrió en el poblado otomí donde no me enviaron solicitudes ni comentarios —esta experiencia la he comentado en el capítulo metodológico— sentí que podía perderme algo de lo que ocurría porque, además de mi posición por evitar el *lurking*, al no estar en contacto no aparecían las actualizaciones de sus actividades.

7.2.1. Tipología inestable

En otros fragmentos de este capítulo —también del cinco y el seis— he señalado indirectamente una variedad de tipos de perfiles en Facebook, que son similares a una página web personal, pero en este caso proporcionada por el sitio de red social. Aunque, debo adelantar que no hay una tipología de perfiles delimitada, porque cada perfil va teniendo características según los usos y prácticas que las personas les den, además de la perspectiva con la que se observen; quizá la misma clasificación del sitio permita una orientación pero esta misma ha ido cambiando. Facebook ofrece abrir una cuenta o perfil individual, y por otro lado crear una página de “Lugar o negocio local”, “Empresa, organización o institución”, “Marca o producto”, “Artista, grupo musical o personaje público”, “Entretenimiento”, y “Causa o comunidad”, además cada tipo de estas páginas contiene una variedad de opciones para ir delimitando el inicial motivo de la página. Respecto a las posibilidades desde el sitio de red social José van Dijck señala:

Facebook produces tools because people expect the Web to serve its users in a personalized way, helping them connect to all things they want and like, and to all people they know or would like to now. Underneath this user-centered rationale of connectedness is the owner-centered logic of connectivity: Facebook’s interface foregrounds the need for users to be

connected, but partly hides the site's mechanisms for sharing users' data with others (van Dijck, 2013: 50).

Siguiendo mis observaciones puedo hacer un ejercicio de tipología de los perfiles a partir de las interacciones más evidentes y de sus objetivos —algunos ya los he mencionado en capítulos anteriores—, pero en general es una tipología inestable porque la mayoría de perfiles son flexibles y abiertos, además de cambiantes y provisionales como menciono más adelante.

El tipo de perfil más usual es el individual, el que se crea cada usuario o usuaria y desde el cual se interconecta con otros perfiles. Muchos de los nombres de este tipo de perfil juegan con el propio nombre personal o con otros distintos como pseudónimos, son los menos los que utilizan nombres y apellidos exactos.

El segundo tipo de perfil es el colectivo, que hace referencia a la relación entre las personas y un lugar físico, por ejemplo “Ixtepequences”, “Huahuaxtla (comunidad)”, “Tzinacapences”, pero no es el intento de la reproducción del lugar físico sino que considero se dirige a una colectividad que se pueda sentir identificada; otros se refieren a diferentes afinidades, por ejemplo un grupo étnico como “Totonacas-Tutunakunin”.

El tercer tipo son los pueblos, que se refieren al traslape entre delimitación geográfica de un municipio o un poblado —predominan las cabeceras municipales pero también se encuentran pueblos sujetos de un municipio— y la correspondiente representación virtual, por ejemplo “Xochitlán de Vicente Suárez”, “Huahuaxtla (lugar)”, “Ixtepec Puebla”.

Estos dos tipos de perfiles, los colectivos y los pueblos, son los que más publicaciones realizan y suben objetos digitales vinculados precisamente a su motivo de estar y hacer presencia en los entornos de *social media*, y en este sentido producir localidad, pero dicha presencia depende por un lado de las interacciones que realizan las personas/perfiles, por ejemplo con el botón “me gusta” y con comentarios, lo que a su vez genera que destaquen en el *timeline*, y por otro lado, depende del mantenimiento y actualización de los perfiles para generar interés y que otros perfiles acudan a su página —por ello me ha parecido que tienen una ansiedad por subir materiales constantemente.

Un cuarto tipo de perfil es el de grupos, los cuales tienen una relación más directa con las actividades que realizan un grupo de personas, como puede ser alguna danza tradicional, un grado escolar, un equipo deportivo, o alguna otra actividad local, pero

también pueden ser grupos más amplios que refieren a un conjunto de reivindicaciones. Ejemplos de este tipo de grupos son: “Abejas Limpiadoras Ixtepec”, “6to semestre”, “Asamblea del territorio” o “Consejo Tiyat Tlalli”.

El quinto tipo de perfil es el institucional, que corresponde a los servicios de los gobiernos locales que aprovechan la amplitud de usuarios/as en la red social para divulgar actividades y eventos; así por ejemplo se pueden encontrar páginas de presidencias municipales, casas de cultura, de la regiduría de deportes, de los programas de asistencia social. De este último, lo que llama la atención es que no utilicen los dominios que les podrían corresponder, por ejemplo *ixtepecpuebla.gob.mx*, la página que el gobierno local mantuvo años atrás pero que desapareció por dejar de mantenerlo, sino que utilizan un servicio que ya está diseñado con ciertas características como el que ofrece Facebook, aunque por ello se ajusta al presupuesto público y así evitan pagar por el diseño de una página web y el mantenimiento de un dominio que a su vez no utilizaría la mayor parte de la población.

Dentro de esta incipiente tipología es que yo me introduje a las relaciones y prácticas de las personas que me agregaron a su red por medio de la solicitud de amigo/contacto. Es decir, “las interacciones mediadas por estas tecnologías constituyen la base para el sostenimiento prolongado de relaciones, para la construcción de la co-presencia en el campo y el desarrollo de formas de experiencia compartida por parte del etnógrafo” (Estalella, s/f: 109). También siguiendo la lectura del trabajo de Adolfo Estalella, identifiqué que mi perfil —personal— de Facebook desde el cual interactué no era una especie de diario de campo público, ni exponía aspectos de mi investigación (Estalella, s/f: 111), aunque sí había un entendido de que realizaba una investigación, tanto en el periodo *in situ* cuando me preguntaban “Oscar, y ¿tú qué haces?”, como en el periodo *online* por medio de los mensajes privados, lo que se especificó más cuando les fui solicitando permisos para utilizar algún material en concreto.

7.2.2. Referentes locales

Uno de los aspectos que he querido resaltar en esta investigación es la producción de localidad desde la extensión digital, ya en el capítulo cinco realizo este intento con el pretexto de la vida en la comunidad y en el capítulo seis con la juventud. En este apartado continúo con la idea de la producción de localidad pero desde los perfiles individuales, es

decir, las personas/perfiles. Así, expongo algunos elementos que han sido vinculados a los pueblos indígenas, pero desde la visión y recursos digitales de las y los jóvenes, para continuar con la idea de que pueden ser representaciones y, al mismo tiempo, extensiones de lo indígena. También, intento mantener la idea de que los referentes locales suceden, o se van conformando, en contextos cambiantes.

Daniel Miller indica, específicamente con relación a Facebook, “if these imported products then become subject to processes of localization that make their regional appropriation distinctive, then they can become the source of new forms of cultural diversity” (2011: 161). Retomo esta cita porque si este tipo de servicios ligados a internet, como los *social media*, que han llegado a la Sierra son apropiados y utilizados según las características situadas como la conformación de la conectividad y, además, se suman a la producción de localidad, entonces dichos servicios —siguiendo a Miller— también generan diversidad. Esto se corresponde con la propuesta de John Postill (2011) sobre pensar que a mayor acceso a internet, las conexiones que se realizan comienzan a tener más vinculaciones locales, sin dejar de tener otras más allá de lo local.

A partir de los objetos digitales se puede ir haciendo una contextualización con distintos elementos, por ejemplo con audios, imágenes, videos, textos, foto-relatos. Para iniciar estas descripciones puede servir un audio de la música denominada tradicional y que es utilizada en las danzas, en este caso los sones acompañan la danza de los “Españoles”:



Imagen 26. Enlace a música de sones tradicionales, audio de 19:31 minutos.

Inicialmente las danzas que se realizan en los pueblos indígenas corresponden a ciclos rituales de los poblados, por ello se realizan en determinadas fechas y principalmente en las fiestas patronales; conllevan una carga vinculada a las ideas de comunidad, y además de los danzantes participan las redes familiares —incluso para apoyar o desincentivar la

participación, como en el caso de Yara, a quien después de permitirle ser voladora, le pidieron que dejara de bailar—, por ejemplo para la alimentación durante los ensayos y aún más durante los días que se realiza la danza, o en la búsqueda y el pago para los músicos, quienes deben conocer los sones y los tiempos en las que se dividen las correspondientes danzas.

Uno de los puntos importantes que consideraba Josy, en la reunión que tuvimos a finales de junio del 2012, era la posibilidad de hacer registros de relatos del antes; mencionaba que se podía aprovechar que en el poblado vivían personas mayores que conocían algunas historias que anteriormente se contaban, además de haber vivido los cambios que habían sucedido en el pueblo. Este interés se puede observar en algunas publicaciones de las y los jóvenes, algunas ocasionales por haber encontrado fotografías como la serie de fotos antiguas que Polo subió en su perfil o las que encontraron Fausto y Romers para la realización de una narrativa digital, o los enlaces a videos que fueron tomados años atrás o que han ido subiendo a Youtube pero que no ha sido hasta recientes fechas cuando se han ido publicando enlaces de las direcciones de dichos videos. Con este tipo de *post* se pueden observar los cambios con el paso del tiempo y, además, los comentarios respecto al pasado, por ejemplo, “aunque quizá no sean las [fotografías] originales pero sin duda reflejan el pasado de una población sus costumbres y tradiciones” (Polo, comentario al baúl de los recuerdos):



Imagen 27. Referentes del pasado, serie de fotografías antiguas de Huahuaxtla.

En una ocasión encontré que uno de mis amigos/contactos le dio “me gusta” a la publicación de uno de sus amigos/contactos, coloqué el cursor encima para conocer de qué se trataba, y su contacto había escrito “mi pueblo hace algunos ayeres” y colocaba un enlace a un video disponible en Youtube (Diario de campo, *online*, 22 de octubre de 2012). El video de 5:11min es de un señor mayor casi anciano, habla de los tiempos pasados que le tocaron vivir y de algunos cambios que ha observado. Dicho video corresponde a una serie de trece videos que había comentado Nakusen, que a su vez había escuchado que se habían realizado pero que nadie sabía en dónde localizarlos después de que desapareció la página en la que estaban alojados, hasta que en julio del 2012 el perfil colectivo Ixtepequences enlazó tres de ellos, entre los cuales estaba precisamente el de “Un poco de historia”:



Imagen 28. Un poco de historia... del pueblo de Ixtepec.

La repetición de enlaces a videos de este tipo puede corresponder a una búsqueda de materiales que complementen sus vínculos con sus lugares de origen, lo es en cierta manera darle “me gusta” para refrendar una identificación, aunque en este caso se trata de búsquedas en el pasado, de registros que amplían la memoria histórica de aquellos relatos que les han contado desde pequeños. Por ejemplo, Josy comentaba de una serpiente enorme que vivía debajo de la iglesia, y Ramón, Sergio y Wil, entre otros, también me platicaban algunos relatos que les contaban de pequeños y que referían a paisajes, personas, animales, todo situado en un pasado difuso, en el “antes”.

Entre los referentes locales también se pueden mencionar las actividades, básicamente las cotidianas, que pueden pasar desapercibidas hasta que son colocadas en el entorno digital, hasta las puntuales que pueden considerarse características de ciertos lugares o que hacen referencia a algunas personas. Es cierto que en los *social media* no se muestran

todas las actividades que se realizan, pero las que han sido subidas en forma de imágenes y videos tienen la intención de mostrar algo de la cotidianidad de manera improvisada. Con ello, inevitablemente, se enfoca la mirada de manera distinta. Por otro lado, que sean los perfiles individuales —no todos, ni como práctica recurrente— quienes también suben este tipo de objetos digitales tiene relevancia, pues no es su único motivo hacer presencia en los *social media*, como sí lo es para los perfiles colectivos y de pueblos, y sin embargo los suben porque les son significativos:

Imagen 29. Globos elaborados con papel, una actividad que se realiza en toda la Sierra, Huahuaxtla.



Imagen 30. Un tipo de venta de alimentos en la calle, Ixtepec.



Imagen 31. Medicina tradicional, Ixtepec.



Imagen 32. Expresiones artísticas, llamadas artesanías, como actividades reconocidas en los pueblos indígenas.

Imagen 33. Cortando leña, una de las actividades comunes en Ixtepec y en la Sierra.



Imagen 34. Niños jugando con un palo pequeño de la danza de Voladores, Huahuaxtla (video).

El perfil colectivo Ixtepequenses publicó un video que llama “Cafetales de Ixtepec” de 1:24min, en donde se puede ver a dos hombres limpiando las plantas de café, y un niño que intenta realizar las mismas tareas, además de la persona que graba (Diario de campo, *online*, 28 de noviembre de 2014). En los comentarios se realza el sabor de beber un café recién hecho y el trabajo que se realiza en el campo como uno de los aspectos que se valoran de ser de Ixtepec y de la Sierra, además del valor que le añaden quienes se encuentran en alguna ciudad. Aunque este video lo publica un perfil colectivo, muestra una de las actividades características de la Sierra.

Otras actividades que son representativas de algunos lugares de la Sierra son las festividades, específicamente las fiestas patronales, que son más diversificadas en cada lugar, frente a otras conmemoraciones como Días de Muertos o Semana Santa —donde actualmente también llegan a generarse espacios de socialización juvenil—, aunque cada celebración o conmemoración tienen características específicas según el lugar en donde se realicen, por ello pueden llegar a ser parte de las identificaciones de las y los jóvenes. Seguramente son distintas las experiencias que pudo tener Gina en la feria de Xochitlán que las de Rubén en la feria de Ixtepec, o las de Sergio y Liz en Huahuaxtla.

Respecto a la expectación de las ferias, pude distinguir algo quizá evidente: mientras las personas adultas se referían a la feria como un deber para con el pueblo, la comunidad y las familias, porque la organización y los preparativos son continuos y los cargos son más bien responsabilidades ante las demás personas; las y los jóvenes comentaban que eran momentos de fiesta y diversión. Así, reconocen que en las fiestas patronales se generan otros momentos y entornos en los que socializan, esto se puede observar mientras transcurren las ferias y en las menciones que hacen sobre lo que les gusta y lo que hacen, no sólo de la fiesta patronal de sus pueblos sino de todas a las que pueden ir; por ejemplo Gina comentó en su narrativa digital algunos momentos en los que se divirtió durante la feria.

Por ser una situación que rompe con la cotidianidad —aunque forma parte de la vida en la comunidad— es bastante importante para las y los jóvenes participar en las actividades que se propician; además de la narrativa de Gina, varias personas/perfiles suben fotos y videos de algunos momentos, además de marcar “me gusta” en los enlaces donde se habla de la feria:



Imagen 35. Videos de noticieros informando sobre las ferias, enlazados en perfiles de Facebook.



Imagen 36. Unos jóvenes bailan alrededor de una torre de juegos pirotécnicos, Huahuextla (video).



Imagen 37. Panorámica hacia el mercado y los puesto de la feria, Ixtepec.



Imagen 38. Álbum “Feria Ixtepec 2012” de un perfil.

Además de la fiesta patronal, durante el año hay varias fechas reconocidas por las actividades que se realizan, éstas se van socializando en el transcurso de los años y sus repeticiones, pero las experiencias en fechas de convivencia local también cambian a partir de los intereses propios y de las experiencias que se suceden y se provocan. Unas corresponden a ciclos rituales como el 3 de mayo, el 24 de junio o año nuevo, por mencionar algunos, mientras que otras fechas son más ambiguas porque conjugan elementos cosmogónicos sincréticos, pero que permiten mayores espacios de socialización juvenil, por ejemplo Día de Muertos, Carnaval, Semana Santa o las Posadas. Las y los jóvenes han publicado objetos digitales de estas actividades:



Imagen 39. Recorrido de disfraces por el pueblo en Huahuaxtla y baile de “Mascaritas” en Xochitlán; ambos en Día de Muertos.



Imagen 40. Recreación del viacrucis durante Semana Santa, Huahuaxtla (también se realiza en Ixtepec, y procesiones en Xochitlán).

Imagen 41. Baile de “Mascaritas” durante las Posadas (diciembre), Ixtepec.



Ramón, un joven de Xochitlán, realizó una narrativa sobre una tradición en la que participaba, se trataba del recorrido del Judas que se realiza el sábado de gloria. En su relato menciona los preparativos y explica en qué consiste el recorrido: van pidiendo cooperación para comprar petardos —cuetes— y quemar el muñeco-Judas en la noche, cuando alguien les da dinero les puede arrojar agua. El perfil colectivo de Xochitlán también subió algunas imágenes en las que se puede ver a grupos de jóvenes con las camisetas mojadas. Por su parte, en Ixtepec también realizan la quema de Judas, para lo que realizan un recorrido con un muñeco que después cuelgan y queman a un costado de la presidencia. En ambas partes, a través de las fotografías en sus perfiles, se puede observar el juego entre los participantes.

Aunque estoy lejos de hacer una reseña de las actividades con referencias locales a partir de las fechas del calendario, lo cierto es que al ser reconocidas colectivamente, las actividades que se realizan en torno a determinadas fechas suelen generar una dinámica para algunas personas y para días específicos. Así, también hay otros momentos que tienen que ver con las unidades familiares.

Tesiu Rosas Xelhuatzi (2008) sugiere que desde la visión indígena que él exploró y asumió como propia, la comunidad tiene su unidad en la familia desde la cual se habla a la colectividad o desde la cual se reconoce a las personas, así como en la cual alguien que recibe un cargo se apoya para asumir las responsabilidades. Estas relaciones también se exponen, se hacen visibles en los *social media*. En uno de los poblados había un perfil con el nombre “Familia PrimerApellido SegundoApellido” en el cual subían fotos, mandaban saludos, relataban sus vacaciones y fiestas familiares. En otros perfiles individuales había una extensión de la familia como socialización primaria (Reig, 2013: 60), la más evidente con familiares jóvenes que también tenían perfiles, pero también algunos familiares adultos:



Imagen 42. Pan típico de Xochitlán y la Sierra, su tamaño y decoración sugieren que es para compartir.

Imagen 43. Celebraciones de cumpleaños, registro de las fiestas familiares.



Hay una serie de fotografías de fiestas familiares que se acompañan de comentarios y saludos realizados por otros familiares, intentando mantener un lazo sanguíneo o político; compadres y comadres, entre jóvenes, que se organizan para reunirse un fin de semana o en las vacaciones; comentarios a publicaciones en general, en las que indican sus lugares de residencia en ciudades de México y Estados Unidos; y fotografías de familiares viviendo en ciudades norteamericanas, sentados en restaurantes, posando en parques o centros comerciales, realizando trabajos, etcétera. Y, aunque yo no las observé, sí me comentaban ese intercambio en los muros de las páginas personales y por medio de mensajes privados. Al respecto Miller indica:

[...] my conclusion is that the secret of Facebook's success, along with that of similar social networks, lies not in change but in conservatism. Above all, Facebook really is quite literally a social network. Its importance lies in its perceived and actual ability to reconstruct relationships, especially within families and with absent friends, that had been gradually fading away due to the attrition of other aspects of modern life, such as increasing mobility (Miller, 2011: 217).

En el ámbito familiar es más visible la intermediación de las y los jóvenes entre familiares para mantener comunicación, pero sólo la que se realiza por *social media*, porque la comunicación por teléfono sigue predominando, más aún cuando ya no está sujeta a una infraestructura para telefonía fija, sino que se ha extendido la telefonía móvil.

Respecto a lo exclusivo en *social media* —que yo observo en las generaciones juveniles— Daniel Miller observó algo así como dos sitios: “This too can be misleading since there are really two Trinidades” (2011: xiii), refiriéndose por un lado a las relaciones y repercusiones que se realizan cara a cara, y por otro lado, a lo que se recrea en el entorno digital de Facebook. Por mi parte me separo de esta afirmación pero no la rechazo, es decir, lo que asumo que sucede es una extensión de espacios sociales y sus confrontaciones en los entornos digitales, que a su vez interactúan y se retroalimentan. Pero el tipo de trabajo de campo que realicé, con un periodo exclusivo *online*, me sugiere que puede haber una recreación propia del entorno digital. Esto no debe confundirse con la idea seductora de pensar en dos sitios con base en la metáfora *online/offline* como lo sugiere Miller; dos Sierras, dos de cada poblado en donde estuve, uno presencial y otro digital.

Sin embargo, en el capítulo seis he indicado algunas situaciones actuales que inciden en la conformación de espacios digitales de las y los jóvenes indígenas, generados por las condiciones materiales y socioeconómicas en las que se da la conectividad pero no porque sea una ecuación en la que les corresponda un sitio digital. En este sentido es que también sugiero un espacio digital separado de las interacciones co-presenciales, y en donde se recrean digitalmente aspectos locales pero sin estar separados de los referentes que se perciben; por ejemplo, el debate sobre el nombre oficial del municipio que he mencionado en el punto de partida del capítulo pone en evidencia que es un espacio en el que se pueden visibilizar y contrastar los conocimientos y experiencias que se tienen del lugar de procedencia o donde se vive. Así, es un espacio extendido en la medida en que hay relaciones colectivas desde las que se reelaboran los sentidos y significados vinculados a entornos locales.

Otro de los referentes locales que fui encontrando en la producción de localidad son los paisajes de los pueblos y de la naturaleza, que se convierten en expresiones de los lugares en sí, y en creaciones de presencia por las personas/perfiles: “place becomes a process of perpetual oscillation between ‘placing’ (that is, actively situating or contextualising phenomena) and ‘presencing’ (that is, ‘being there’ through telepresence, co-presence, located presence and net-local presences)” (Horst, Hjorth & Tacchi, 2012: 91):

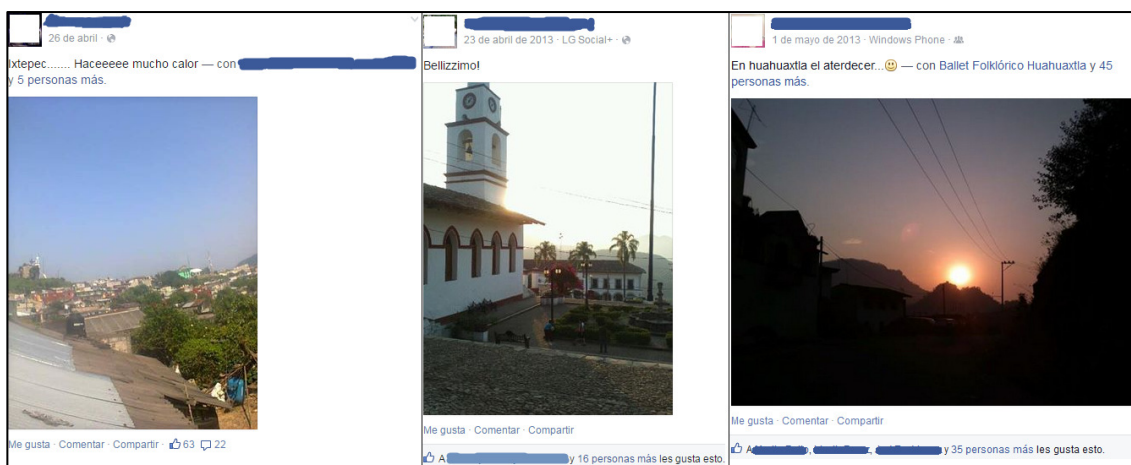


Imagen 44. Los pueblos desde diferentes perspectivas, que además sitúan a quien fotografía.

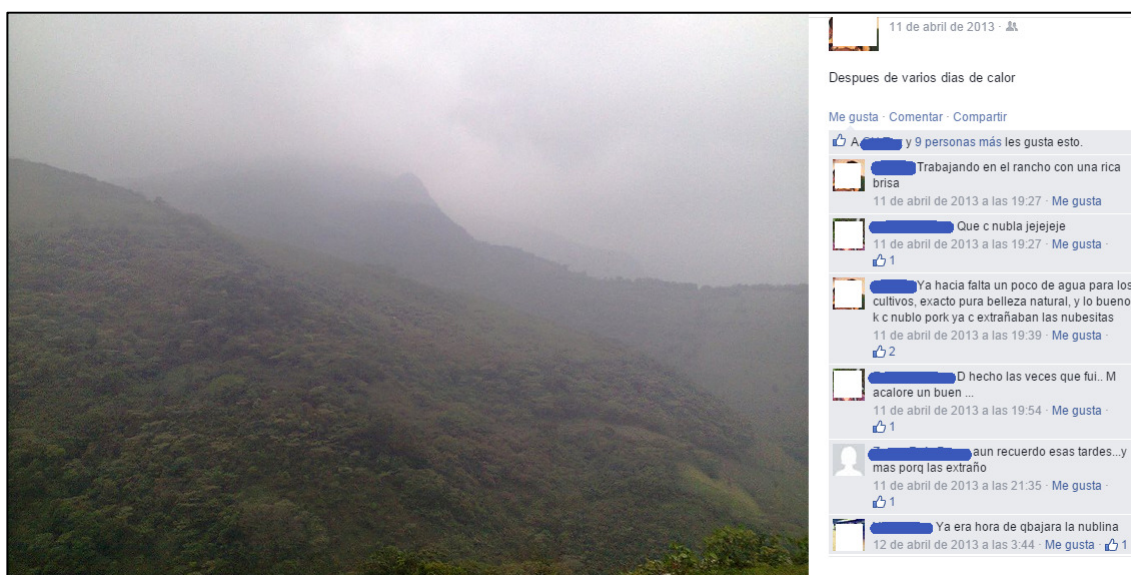


Imagen 45. Paisaje de la Sierra y comentarios que hablan del clima.

Para cerrar los referentes locales, también quiero exponer una de las reivindicaciones que ha congregado a la mayor parte de la Sierra, y que ha logrado cruzar distintas procedencias e identificaciones, como las étnicas, edades, géneros, además de juntar distintas problemáticas locales que se comparten o que las personas han evidenciado que se comparten.

En noviembre del 2012 una nota periodística informaba sobre protestas por parte de la población indígena frente a empresas foráneas. En Zautla reclamaban que saliera una empresa china que estaba talando árboles para iniciar trabajos de explotación de minerales, un fragmento de la nota decía: “Incluso un grupo de jóvenes portaba una manta escrita en chino y en español con la leyenda ‘no queremos contaminación, no a las minas’; al preguntarles quién les enseñó chino contestaron: ‘traductor de Google’” (Rojas, 2012). Durante todo el 2012 se fueron realizando foros informativos en diferentes pueblos de la Sierra y en ellos participaron distintos colectivos y organizaciones civiles, que en julio del 2012 se constituyeron como colectivo formal bajo el nombre Consejo Tiyat Tlalli “en defensa de nuestro territorio”. Aún al momento de escribir, siguen en resistencia y lucha por detener lo que denominan “proyectos de muerte”, los cuales abarcan 27 concesiones mineras, 5 hidroeléctricas y 50 ciudades rurales que afectarían, como indica la denominación que se les ha otorgado, el territorio y las formas de vida y de organización que han mantenido las poblaciones indígenas y no-indígenas.



En este contexto, algunas personas/perfiles manifiestan su filiación serrana, se imaginan en un colectivo que no se resigna, y se posicionan:



Imagen 46. Publicaciones relacionadas con las protestas contra los proyectos que afectan el territorio.

Al inicio del capítulo he mencionado que hay múltiples interacciones, por las relaciones y prácticas mismas y por los entornos digitales, por ello asumo que los aspectos que he mencionado como parte de los referentes locales pueden tener otras lecturas, o sugerir otras vinculaciones, pero considero que, al igual que internet, la lectura de los procesos vinculados a internet también son abiertos e inacabados. Además, los objetos digitales son demasiados y variables, así que lo que he intentado es presentar algunos que apoyen el análisis, pero es claro que los objetos por separado pueden ser reflexionados desde otros enfoques y otras perspectivas.

7.2.3. Individualidades

Contrario al sentido de redes sociales—*social media* que implican la socialización conectada, al crear una cuenta o perfil en Facebook se comienza a remarcar al individuo, yo mismo indico que hay un tipo de perfil individual frente a otros que tienen diferentes objetivos para hacer presencia digital. Las y los jóvenes de la Sierra crean sus perfiles motivados por estar conectados con sus amistades y con familiares, también porque se pueden enterar de algo vinculado al pueblo, y aunque indican no sentirse desconectados, lo cierto es que quieren estar entre sí, en colectivo, ya lo hacen —y hacemos— así desde las interacciones copresenciales. Considero que la socialización o las prácticas de socialización que van realizando las y los jóvenes se van desplegando entre las formas que van aprendiendo desde la familia y sus colectivos —con las ideas de comunidad de trasfondo—, así como en las exploraciones e intercambios que hacen junto con otras personas. Sin embargo, la socialización en los entornos digitales implica otras prácticas digitales (Horst, Hjorth & Tacchi, 2012; Markham, 2011; Postill & Pink, 2012; Hei-Man, 2008) y prácticas remediadas (Estalella, s/f).

Koen Leurs (2015) menciona dos ideas sugerentes para pensar la identidad digital: por un lado, influido por las ideas de Foucault y las formas de poder internalizadas, sugiere que las acciones están incididas por micro-políticas cotidianas y, por otro lado, siguiendo las ideas de Judith Butler y los actos que performan identidades como un proceso estilizado de repeticiones, también refrenda la noción respecto a que las subjetividades se van adquiriendo con las repeticiones que conforman identificaciones y diferenciaciones por medio de lo que las personas hacen (2015: 27-28). En este sentido, los *social media* inciden en la visibilidad de las identidades —siguiendo a Leurs— a partir de lo que hacemos mediado por las micro-políticas de nuestros entornos:

By composing a nickname, posting a status update or making a profile photo people perform actions that bring into being race, gender and religious identities. Through digital identity performativity, such as liking a Facebook page dedicated to rap music a networked process is triggered that works as a “transformation” “transformation of some others into unlikeness (‘not like me’) and other others into likeness (‘like me’) (Leurs, 2015: 28).

Como puede observarse, Leurs no separa las relaciones *online/offline*, sino que intenta comprender los traslapes. En este sentido me parece sugerente retomar la identidad digital que puede decir algo respecto a las personas/usuarios de las tecnologías digitales, que hacen algo que habla de ellas pero que no se detienen ahí, sino que son procesos dinámicos.

También, Leurs (2015) se apoya en Nick Couldry y Sonia Livingstone para señalar que los servicios y plataformas de social media están solicitando constantemente a las y los usuarios actualizaciones de sus perfiles (2015: 27), lo que refuerza la tensión de hacer visible lo que se hace, piensa, prefiere, etcétera. La visibilidad depende de las opciones que ofrezcan los sitios, de las habilidades de usabilidad, de las propias preferencias de exposición, entre otras condiciones. Al mismo tiempo, en el caso de Facebook, se ofrecen algunos servicios y



herramientas respecto a estímulos de individualidad: “The Museum of Me”, “mi video de 10 años de Facebook, [Lookback](#)”, o la *app* para crear un video de fin de año “lo mejor de tu año”.

A través de las individualidades lo que me interesa es describir algunas prácticas que fui encontrando a partir de los objetos digitales dispersos en los perfiles individuales, un espacio individual interconectado con otras personas/perfiles desde el cual practicarse —*performing*— a sí mismos. Algunas de las prácticas las vinculaba con las mías, por ello es que me servía pensar en las maneras como me dejaba llevar a partir de mis intereses desde los poblados en los que me encontraba, aunque seguramente éstas fueran distantes de lo que realizaran mis amigos/contactos de la Sierra. Lo relevante es que por medio de sus perfiles, las y los jóvenes hacen visibles sus intereses y se performan —siguiendo a Leurs—, se extienden.

Había algunas prácticas reconocibles porque ya me las habían indicado cuando interactuamos cara a cara, por ejemplo enterarse de lo que ocurría en el pueblo, realizar tareas escolares y buscar información específica, y chatear —con el cierre de Messenger esta actividad se convirtió en exclusiva de los mensajes privados de Facebook. Además estaban los matices de la interacción por medio de los comentarios y de la acción de dar “me gusta”, con ello había una serie de actividades implícitas como ver, escuchar, leer, escribir, clicar. Algunas de estas actividades ya las he ido comentando, así que voy a exponer otros aspectos tentativos.

Adriana Braga (2011) comenta que hay una reconfiguración de la amistad, pero no en el sentido que señala Daniel Miller de un impacto en la teoría social (2011). Braga comenta

que las relaciones de confianza se construyen a largo plazo (2011: 102), por lo que las relaciones en los *social media* son extensiones de aquellas relaciones conformadas anteriormente. Este aspecto lo confirmaron algunos jóvenes cuando me decían que en sus perfiles no aceptaban a nadie que no conocieran, aunque esta determinación era bastante flexible, por ejemplo recibí solicitudes de jóvenes con quienes apenas había cruzado palabra y en la mayoría de los casos me dijeron que al ser amigo de sus amigos ya era de confianza. La delimitación era también ambigua porque ninguno había configurado sus perfiles para que fueran privados o para que sus publicaciones sólo las pudieran ver quienes ellos/ellas habían querido tener como contactos/amigos.

No tengo muy claro si hay una reconfiguración de la amistad en términos de cómo se inician estas relaciones, pero parece evidente al menos que ahora se agrega un espacio más de interacción al mismo tiempo que se conoce a alguien: el sitio personal de Facebook donde se pueden conocer otras cosas que no se mencionarían de manera co-presencial, por ejemplo detalles de las historias personales que no se mencionarían porque no encajan en el ritmo de las conversaciones. En lo que sí creo que incide es en su prolongación —*hanging out*— entre quienes ya están en contacto, y este aspecto tiene dos matices: por un lado, la extensión de las relaciones que en momentos anteriores, de ausencia de tecnología para mantener el contacto, se difuminarían pero que ahora pueden conservarse a pesar de las movilizaciones que ocurren hacia pueblos/ciudades regionales de la Sierra y otras ciudades; y por otro lado, la actualización de los perfiles/personas mantiene a sus contactos sin extrañamiento para continuar las relaciones, al contrario, eliminan esos momentos de ausencia y dan una sensación de continuidad.

Un aspecto que fui observando es que cada quien va, si no configurando las opciones más avanzadas —por ejemplo, en materia de seguridad— que ofrece el sitio, sí configurando las expresiones de sí por medio de las fotografías de perfil, de portada y también de las publicaciones que realiza, lo que Tse Hei-Man clasifica como “impression management” (2008: 54). Pero, más que la presentación de sí, porque es cambiante como las fotos de perfil o el nombre que utilizan, el cual modifican constantemente, algunas ocasiones tuve la sensación de vincular automáticamente alguna publicación de un perfil con las personas con quienes interactué, quiero decir que había una relación entre las personas/perfiles y lo que publicaban, por lo que considero que esto iba más allá de la gestión del perfil. Por ejemplo, Uri, quien realizó una narrativa digital crítica de su pueblo, publicaba rimas con diversos temas pero manteniendo su punto de vista agudo, o Amy de Xochitlán que en su narrativa

digital reflexionó en torno a la amistad y también en sus publicaciones se podía notar una actitud reflexiva.

A continuación coloco algunas imágenes que muestran intereses, actividades y expresiones que conforman relatos individuales y colectivos, que permiten extender otros elementos de las personas:

Imagen 47. El huapango es característico de la Huasteca, Xochitlán.

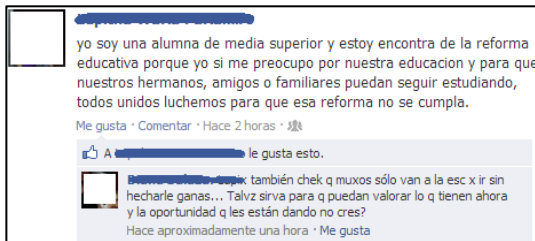


Imagen 48. Estudiante preocupada por una reforma educativa.



Imagen 49. Las actividades y los lugares, Ixtepec y Huahuaxtla.



Imagen 50. El lugar que enmarcan las relaciones, gustos e intereses es relevante.

Imagen 51. Un escritos entre muchos.



Imagen 52. Aficiones, deportes, prácticas...

La mayoría de sitios de redes sociales, como Facebook, ofrecen opciones para configurar los perfiles, para personalizar las preferencias y principalmente para decorar las apariencias — *impression management*— ante los otros perfiles. Sin embargo, esta característica que aparenta permitir una experiencia social empoderada y enriquecida, como sugiere y critica José van Dijck (2013: 47), puede verse también como limitante porque es una arquitectura definida. Aun así hay posibilidades a partir de la creatividad de las y los usuarios.

Quizá esto pudo ocurrir con Manuel Espinosa, quien dejó de darle mantenimiento a su blog en donde publicaba parte de su poesía para gestionar su actividad digital desde su perfil de Facebook, pues desde mi punto de vista el servicio se ajustaba más a las publicaciones y comentarios que quería realizar. Dicho sea de paso, las modificaciones en el sitio para generar “experiencias sociales” han sido asumidas sin comentarios por parte de mis amigos/contactos de la Sierra, por ejemplo en el 2011 se implementó el *timeline*,⁶⁵ y en el 2013 también se agregó una actualización en el aspecto de la *biografía* y se informaba de que había una sección nueva: “tu página de información” (Facebook, 2013).

Al respecto de la creatividad, Faye Ginsburg señala que hay una resignificación de lo tradicional a partir de lo que ella llama “Screen memories”, que es una expresión de la utilización de los *media* junto con la capacidad de narrar relatos (*stories*) y volver a contar la historia (*histories*) desde el punto de vista indígena (2002). Esto a través de formatos *media*, que pueden circular más allá de lo local o en otros contextos, que han tenido importancia en las reivindicaciones de tierra, autonomía, derechos, así como para hacer vínculos y alianzas junto con otros pueblos y comunidades.

Más allá de la pantalla o cualquier otro *media* —ahora vuelve a tomar relevancia la pantalla con las diversas modalidades de portabilidad—, la tradición oral vinculada a reivindicaciones específicas son las que dinamizan las tecnologías; un ejemplo en la Sierra Norte de Puebla es un sitio web de la Cooperativa Regional *Tosepan Titataniske* en el que se relatan fragmentos de las luchas de la población indígena que resultaron en la conformación de la cooperativa. Los personajes son un abuelo y su nieta, quien relata la historia es el abuelo mientras que la nieta realiza las preguntas; se aprovechan diferentes formatos *media* que convergen en el



⁶⁵ José van Dijck dice que el *timeline* podría modificar las formas de socialización online (2013: 56), un aspecto que critica precisamente César Rendueles en *Sociofobia* (2013). En el caso de esta investigación me sirvió para interactuar de manera diacrónica con los contactos/amigos, es decir, manejo del tiempo.

sitio aprovechando internet —podrían llamarse “internet memories” o “digital memories”, retomando a Ginsburg (2002).

A la par que hay reivindicaciones confluendo y aprovechando internet (Monasterios, 2003), también existen una serie de prácticas que están explorando formas de establecer relaciones, de exponer demandas, de enlazar intereses, etcétera. Es decir, hay colectivos como la Tosepan que tienen una experiencia organizativa, pero hay personas que individualmente también están explorando (Postill & Pink, 2012).

Al inicio del capítulo seis mencioné el interés de Federico, Rubén y Vicente por realizar GIFs, ellos querían realizar algo distinto y propio, habían indagado, probado, desechado, se habían frustrado y me preguntaron si yo conocía alguna herramienta *online*, disponible y gratuita para realizar lo que querían. A partir de la inquietud de ellos, la hice propia y la mantuve —porque es divertido hacer algo que se puede compartir y asumir como una creación propia—, pero principalmente modifiqué mi percepción de lo que yo asumía como relevante para los pueblos indígenas para observar lo que era relevante en determinados momentos de la vida para las personas con quienes conviví.

Los servicios y herramientas disponibles son aprovechados, algunas veces repitiendo lo que circula de manera *mainstream*, pero lo significativo es la posibilidad de utilizar los referentes locales y propios, por ejemplo con memes (ver imagen 53), que describen de diversas maneras asuntos tanto banales como importantes (Pérez Salazar, 2014).



Imagen 53. Meme: Será divertido decían.

Pasando a otro aspecto, aunque las identificaciones son cambiantes, en los *social media* es común retomar relaciones o recuerdos con personas que fueron parte de colectivos anteriores o de alguna etapa de vida, como Miller comenta: “So the single most important attribute of Facebook is not what is new about it, but the degree to which it seems to help us return to the kind of involvement in social networks that we believe we have lost” (2011: 217).

En la siguiente imagen (54) puede apreciarse un ejemplo de la disposición de fotografías que permiten realizar el vínculo con las memorias, esto lo realizan en su mayoría las personas adultas, pero, meses después de las graduaciones de las y los jóvenes con quienes conviví, también observé una práctica constante de subir fotografías y videos que hacían referencia a los momentos compartidos en los espacios escolares:



Imagen 54. Fotografías que vinculan memorias.

Precisamente con la posibilidad de la observación constante por medio de los *social media*, pude apreciar un cambio de contenido en las publicaciones. Mientras que al inicio tenían relación con la educación media superior, la escuela y sus compañeros/as —pues se realizaban en un momento determinado de sus vidas—, después se ampliaron a otros temas y amistades. Frente a los cambios que observaba en la gestión de la apariencia de los perfiles, también las relaciones e intereses que iban estableciendo mis contactos/amigos iban modificándose, es decir, las publicaciones también cambiaron y me iban mostrando —cuando podía verlas o apreciarlas, y esto a veces ocurría mucho tiempo después cuando percibía la línea temporal amplia— las transiciones por las que pasaban las personas. Es decir, como lo he mencionado en la metodología, si me hubiera quedado en un sitio y sin generar los contactos virtuales me habría quedado sin la percepción de las dinámicas

diferentes para cada sitio y sin el seguimiento de las actividades de las y los jóvenes fuera de los poblados.

Con el tiempo se pueden observar cambios en las personas. En el caso de las y los jóvenes sucedieron cambios importantes, salieron de la educación media superior, algunos ingresaron a la universidad o institutos de estudios superiores, otros comenzaron a trabajar, o bien fluctuaron entre una actividad y otra. Pero, retomando experiencias de trabajos de campo anteriores en los que mantener el contacto a distancia no fue muy importante, o más bien quizá no se facilitó por las tecnologías digitales en aquellos momentos, en esta ocasión que fue parte de un periodo del mismo trabajo de campo, puede observar transiciones de las personas/perfiles. Las siguientes dos imágenes (55 y 56) pueden servir de ejemplos sencillos:

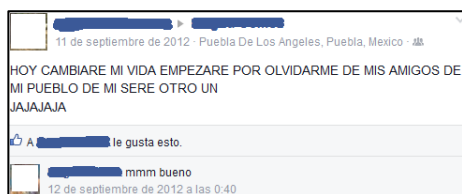


Imagen 55. Mensaje irónico de despedida.

Imagen 56. Las y los jóvenes, además de continuar estudiando o laborar, modifican sus posiciones sociales con la familia.



Cabe el señalamiento de que los cambios sucedían tanto para las personas que salían como para quienes se quedaban, simplemente eran distintos los ritmos de la visibilidad de las experiencias que vivían, así como las circunstancias y condiciones.

Para redondear la idea de la individualidad que he querido sugerir en este apartado, como una extensión de las personas pero en relación a los entornos locales y digitales, considero que aun así hay un estímulo hacia la centralidad en el individuo, en la persona, al mismo tiempo que ésta no está aislada, sino que se mantiene interdependiente de los colectivos en los que se interacciona —muchos de ellos grupos indeterminados. Así, los

objetos digitales que circulan a través de los perfiles de los *social media* me parece que están impulsados por alguien que se sitúa (ver imagen 57), de manera continua, entre persona-colectivo-entorno y *online/offline*:



Imagen 57. Mi entorno cuando YO lo capturo.

Cuando me vi en la distancia, buscando interactuar con las personas/perfiles que hasta hacía unas semanas eran rostros y cuerpos en co-presencia física, valoré de otra manera todos los recursos disponibles para interactuar o provocar la interacción; así, me había dado cuenta de que es lo mismo que les ocurre a algunas de las personas de los pueblos de la Sierra, ya sea porque salieron a estudiar o trabajar, porque pensaron que sería temporal y hasta ahora mantienen el propósito de regresar, o simplemente porque se mueven por diferentes lugares.

En la metodología he mencionado que el periodo *online* lo realicé a distancia, y que ésta fue una decisión metodológica para reivindicar la interacción por medio de los servicios ligados a internet. En ese sentido, las personas con quienes interactué durante dicho periodo fueron aquellas que tenían posibilidades para acceder y utilizar los recursos tecnológicos digitales. Las y los jóvenes de los pueblos indígenas son las personas que tienen estas posibilidades porque han accedido a niveles educativos que les permiten interactuar —leer y escribir, utilizar tecnologías digitales, etc.—, así como la vinculación de las tecnologías de

información y comunicación hacia la calidad de la educación —sea real o imaginaria la incidencia en dicha calidad—; ambas características se combinan en la conectividad a la que la población joven tiene acceso en la Sierra Norte de Puebla.

La idea básica que me venía a la mente cuando estaba en el periodo *online* es que anteriormente James Frazer o Edward B. Tylor, entre otros, habían realizado sus reflexiones con material de sitios distantes que les eran entregados —Ruth Benedict también llegó a escribir bajo esta condición. Por supuesto, la idea no me ayudaba sino sólo me atormentaba. Pero ya me encontraba situado en dicha trayectoria sin posibilidad de dar marcha atrás, así que también intenté utilizar el material que fui recopilando, algunas ocasiones fueron las interacciones digitales que tuve con las personas que conocí y que después sólo veía desde sus perfiles, y por otro lado, los objetos digitales que fui registrando. Así que al final me separé de Frazer, Tylor y Benedict, porque me separé de la idea de distancia/ausencia y me quedé con las interacciones e intercambios digitales.

Lo que intenté en este capítulo tiene relación con la apuesta de experimentar con un periodo de trabajo de campo a distancia aprovechando los recursos digitales. Inicé el trabajo *in situ* con la apertura para realizar una etnografía vinculada a internet, y considero que la mantuve, aunque las personas jóvenes que acceden a internet me fueron llevando hacia una etnografía vinculada con las redes sociales digitales —*social media*— (Postill & Pink, 2012). Pero éste sólo es un detalle de la etnografía, la parte experimental tiene que ver con las posibilidad de recrear las condiciones que enmarcan las relaciones y prácticas vinculadas a internet y a los *social media* desde las interacciones que fuimos experimentando las y los jóvenes y yo también.

Finalmente, Christian Fuchs (2014) indica que los *media* han sido y son sociales, la diferencia es que ahora los *social media* refieren a un momento actual de convergencia de medios en ambientes digitales y a la participación por parte de las personas en distintos niveles en el marco de una socialización de trabajo colaborativo, así, de manera amplia considera los *social media* como “a complex term with multi-layer meanings” (2014: 6). En este sentido, las relaciones, prácticas y expresiones a través de los *social media* que realizan las personas provenientes de los pueblos indígenas, y principalmente las y los jóvenes, permiten considerar que internet se hace más local (Postill, 2011), en la medida en que se generan conexiones significativas y colectivos —grupos indeterminados— con base en entornos locales, y aun así también implican conexiones variables y heterogéneas; y por lo mismo se hace más diverso.

Conclusiones

Pero sea cual sea el impacto de esa literatura en su pensamiento, el hecho de haber elegido de disciplina la antropología le permite, y le impone al mismo tiempo, inventarlo todo permanentemente, sin el apoyo de ningún otro, de ningún modelo de acción ni de representación, porque siempre está solo (Caratini, 2013: 134).

A partir de un trabajo de campo realizado en un poblado totonaca de la Sierra Norte de Puebla entre el 2007 y el 2008, observé que el paisaje estaba cambiando; no me di cuenta en ese momento al realizar el trabajo sino en las reflexiones posteriores, pues como dice Paul Rabinow (1992), es distinto el proceso de observar mientras se observa que en las revisiones posteriores. En aquel proyecto tenía que enviar por correo-e reportes de las actividades cada determinado tiempo, así que fui ubicando los diferentes cibercafés a los que podía acudir; en la cabecera municipal no tenía problema porque habían varios, pero en la localidad donde realizaba el trabajo no estaba seguro de que hubiera alguno. Durante los primeros días pregunté a las y los jóvenes que iba conociendo a través del proyecto y me fueron indicando los dos sitios a los que iban cuando les dejaban tareas escolares. El paisaje de los poblados serranos ya incluía puntos de acceso a TIC.

La pregunta con la que inicié la investigación fue: ¿qué características adquieren los usos de internet y qué incidencias emergen a partir de dichos usos en los pueblos indígenas en la Sierra Norte de Puebla? Con esta doble pregunta intenté abordar la contextualización de internet a partir de los usos que le dan las personas que se conectan, y por otro lado, las incidencias en las vidas de las personas y sus entornos a partir de la conexión a internet.

Este tipo de acercamientos ya habían sido realizados anteriormente, en diferentes lugares y momentos, con distintas perspectivas, por ejemplo desde las consecuencias sociales (Katz y Rice, 2005), los usos cotidianos (Bakardjieva, 2005), las apropiaciones de las tecnologías (Hine, 2004), o las relaciones imbricadas al acceso y uso de internet (Miller & Slater, 2000). También hay investigaciones que se aproximaron a las situaciones de acceso a internet en los pueblos indígenas, desde los usos sociales (Gómez Mont, 2005), las representaciones identitarias (Monasterios, 2003), la producción y uso de tecnologías mediáticas (Budka, 2009), o a partir de antecedentes con otras tecnologías mediáticas

(Ginsburg, 2002, 2008; Levo-Heriksson, 2007; Srinivasan, 2006). Sin embargo, me inquietaba una idea a partir del trabajo de Daniel Miller and Don Slater (2000) donde mencionaban que había una correspondencia entre los usos de internet y los contextos de las personas, por lo que comenzaba a considerar si en la Sierra Norte de Puebla, y en específico con los pueblos indígenas, podría suceder algo similar. Suponía que internet tendría características particulares según los usos y sus incidencias al contexto, al mismo tiempo que las personas que lo utilizan, además de las indirectamente involucradas, también se posicionarían según los sentidos que les aportara el acceso y los usos que le dieran a internet.

En la parte inicial de la investigación propuse cuatro objetivos específicos —los he mencionado en la introducción— desde los cuales reflexionar en torno a las características de internet y sus incidencias en el contexto de los pueblos indígenas. Considero que los fui cumpliendo durante el trabajo de campo y que se van desplegando en los capítulos de la tesis, así la información obtenida permite la descripción de distintas situaciones de acceso a tecnologías de información y comunicación, representaciones de los entornos locales y las reelaboraciones digitales de los pueblos indígenas.

En un momento posterior al trabajo de campo observé que la información se ajustaba a la sugerencia de John Postill (2011), de que internet se hace más localizado y diferenciado a partir del incremento de su acceso y socialización. De esta manera se reforzaba la idea inicial de que internet tendría particularidades y que habría expresiones de lo local. Pero, se agregaba otra información vinculada a las transformaciones y las continuidades en los pueblos indígenas, en los cuales internet estaba teniendo un impacto complementario junto con otros aspectos, por ejemplo con la juventud. Así se fue conformando la propuesta de análisis que expuse en el capítulo tres, en la que se suman las ideas de Marshall Sahlins (1993; 1995; 1999; 2001) respecto al entendimiento de los pueblos indígenas desde la indigenización de la modernidad.

La tesis que intenté desarrollar tiene como marco *la indigenización de internet*. Primero y de manera general, como una posibilidad de observar procesos contemporáneos en los pueblos indígenas, para ello realicé un acercamiento sincrónico y diacrónico (Postill, 2013; Zendejas, 2008), me enfoqué en los campos sociales y en las interacciones contenciosas (Comaroff y Comaroff, 1992; Roseberry, 2002; 1998; y Zendejas, 2008), y en aspectos relacionados a la indigeneidad o conformaciones históricas de la diferenciación étnica (Escalona, 2005; de la Cadena & Starn, 2007b; Ramos, 2004). Una segunda manera de asumir la indigenización de internet fue para definir las agencias locales de

reelaboraciones étnicas en los entornos digitales, lo que a su vez implicaba un proceso de producción de localidad.

Siguiendo el hilo de la indigenización de internet, dividí la tesis en dos partes, en la primera pueden leerse los encuadres previos a la etnografía. En el capítulo uno presento el contexto amplio de los sitios de campo que es la Sierra Norte de Puebla, e intento destacar que la Sierra es una región heterogénea y con transformaciones que van sucediendo en distintos aspectos de la vida en las poblaciones. El capítulo dos, el metodológico, es un relato de las interacciones donde destaco la división del trabajo de campo en dos periodos, uno co-presencial que llamé *in situ* y otro a distancia y digital que llamé *online*; también realizo una breve reflexión ética a partir de las relaciones que establecimos las personas de la Sierra y yo. Además, describo la propuesta de una etnografía extendida a partir de utilizar los códigos QR como recursos digitales, y de materiales que están disponibles en internet; la idea básica es que se trata de materiales que pueden complementar parte del relato de la etnografía —en específico donde están colocados— aunque al mismo tiempo no son indispensables, sólo tienen la posibilidad de extender el texto y sacar la lectura hacia otra pantalla y otro entorno. El tercer capítulo es el estado del arte y la exposición de la propuesta conceptual.

La segunda parte de la tesis se compone de cuatro capítulos, que corresponden a diferentes aspectos que pueden observarse si se tiene de trasfondo la indigenización de internet. En el capítulo cuatro intenté exponer la conformación de la conectividad, tanto los antecedentes del acceso a tecnologías de información y comunicación como la socialización que se realiza actualmente desde los puntos de acceso público a TIC. Se trata de un capítulo de reconocimiento que permite ir figurando a las personas que tienen relación con la conectividad y situar las diferencias entre los poblados donde realicé el trabajo de campo — los ritmos de la vida cotidiana—, además de identificar los cibercafés como los puntos que atenúan las situaciones de desigualdad hacia el acceso, aunque al momento del trabajo de campo estaba en incremento la disponibilidad familiar e individual de dispositivos vinculados a internet como teléfonos móviles, tabletas y portátiles.

En el capítulo cinco problematizo la comunidad indígena, a partir de las ideas y proyecciones de comunidad que se negocian contenciosamente entre diferentes personas, grupos y colectivos (Roseberry, 2002). Retomo la noción de *unidad espacio-tiempo predominante* de Michel-Rolph Trouillot (2011) para identificar proyecciones de comunidad trasladadas entre el “antes” y el “ahora” que inciden en las acciones de las personas. Considero que la comunidad no corresponde físicamente a la población, pero sitúo el análisis

y las descripciones por poblados porque cada uno tenía una dinámica distintiva que podía apreciarse por separado en la conformación de íconos locales como referencias que proyectaban y representaban en los sitios de redes sociales digitales.

En Xochitlán identifiqué que habían conformado una estrategia de selectividad de lo que fue la vida en la comunidad, en medio de otras situaciones como la migración y la nostalgia en la diáspora, o la revaloración del patrimonio cultural y natural que se acopla a las tendencias turísticas (Comaroff y Comaroff, 2011). Por su parte, en Ixtepec la práctica de la comunidad (Govers, 2006) estaba conformada por interacciones e intercambios permanentes que les ha dado modificaciones a las prácticas, y por lo mismo la vida en la comunidad ha mantenido lo de “antes” en el “ahora” aunque ya no sean iguales. En Huahuaxtla la estrategia se ha conformado a partir de la flexibilidad de pertenencia o merecimiento de la comunidad (Rosas Xelhuantzi, 2008), pues la mayoría de habitantes ha experimentado una situación migratoria temporal o permanente, además de una movilidad hacia un pueblo/ciudad regional cercano, por ello la característica es que hay prácticas inconstantes aunque latentes que recuperan formas de *ser* y *hacer* comunidad, y que van emergiendo en medio de cambios. En este capítulo puede apreciarse que, además de compartir historias, referentes, conocimientos locales e interacciones (Govers, 2006), o de realizar actividades correspondientes a merecer la comunidad (Rosas Xelhuantzi, 2008), también hay otros espacios digitales complementarios e imbricados en los cuales se generan representaciones de las proyecciones de la comunidad, es decir, las ideas de comunidad generan contenidos, y se realizan reelaboraciones de referentes locales.

En el capítulo seis vuelvo a centrarme en personas concretas, describo lo que considero es la emergencia de un sector de la población entre los pueblos indígenas, la juventud, pero lo realizo a partir de la consolidación de su reconocimiento en los pueblos por una serie de relaciones entre personas e instituciones, por ejemplo desde el ámbito educativo o el de salud. En el segundo apartado del capítulo retomo narrativas digitales, publicaciones en perfiles de Facebook e interacciones que tuve con jóvenes para describir algunas expresiones de las y los jóvenes; la intención es sobreponer la diversidad de la juventud indígena, en específico de las y los jóvenes con quienes interactué. Por otro lado, considero que las y los jóvenes tienen una relación estrecha con las tecnologías digitales e internet, de tal manera que en el tercer apartado del capítulo sugiero que ya no se puede definir la juventud indígena sin el agregado digital. Hay una parte reconocible de esta situación por medio de la materialidad de lo digital, por ejemplo son jóvenes quienes mayoritariamente

utilizan cámaras fotográficas, telefonía móvil, memorias USB, o el acceso a los cibercafés, pero también en el periodo *online* mi interacción con las personas de los poblados, en donde estuve de manera co-presencial, se redujo a las y los jóvenes, por la conformación de la conectividad en la Sierra que ha propiciado que sean las y los jóvenes los productores de, y por quienes circulan, objetos digitales.

Finalmente, el capítulo siete es un ejercicio de etnografía digital en donde recorro a las publicaciones de los perfiles de Facebook para describir algunos elementos que complementan la noción de la indigenización de internet. En la primera parte del capítulo reflexiono en torno a los *social media* y algunas de sus características. En la segunda parte realizo una tipología de los perfiles de Facebook, la cual adjetivo de inestable, y por lo tanto sólo es una guía que no puede estar cerrada. También en la segunda parte intento hacer una composición de aspectos que las personas realizan desde sus perfiles de redes sociales, lo que se imbrinca generando objetos y prácticas digitales (Leurs, 2015; Postill & Pink, 2012), y con lo cual van produciendo localidad. Un ejemplo de esto son las referencias al pasado por medio de fotografías, videos y testimonios, o la exposición de actividades cotidianas, que una vez que las digitalizan y comparten, se observan de manera distinta porque se enfoca la mirada. Igual exponen actividades específicas como las fiestas patronales o conmemoraciones dentro del calendario ritual, con lo que la mirada obtiene otras perspectivas adicionales. Por otro lado, también identifiqué que se utilizan los perfiles para mantener relaciones y lazos familiares. Otros usos tienen vinculación con la generación de paisajes de los pueblos y con los paisajes naturales, con ello también se realizan prácticas de “placing” y “presencing” (Horst, Hjorth & Tacchi, 2012), o de reivindicaciones vinculadas con el territorio.

Un aspecto más vinculado a los *social media*, y en específico a Facebook, es que si bien funciona como una socialización conectada, al mismo tiempo hay una remarcación del individuo. Por ello inciden en la visibilidad de las identidades e identificaciones de las personas a partir de que cada quien va configurando sus perfiles, directa o indirectamente desde las micro-políticas de nuestros entornos (Leurs, 2015). Los perfiles se convierten en una extensión para las personas desde sus posiciones sociales y entornos —el mundo que reconocen.

En conjunto, considero que la etnografía permite conocer y comprender las características de internet y algunas incidencias en el contexto de los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla.

Aportes de la investigación

La realización de la investigación me llevó por tres búsquedas: una fue la de abordar el campo y resultó en la división del trabajo de campo en dos periodos de interacción distinta, así como la posterior reflexión de las interrelaciones experimentadas; otra fue la de interpretar la información que resultó en la propuesta de la indigenización de internet; y una tercera búsqueda tuvo relación con la manera de presentar la tesis y resultó en el ejercicio de una etnografía extendida. Estas tres búsquedas y sus resultados son los aportes que puedo exponer vinculados con la realización de la tesis.

Un aspecto más puntual, vinculado a la información presentada en los capítulos, es considerar que la conectividad a internet desde los pueblos indígenas, en específico los de la Sierra Norte de Puebla, es fragmentada —parafraseando a Trouillot— porque está compuesta por distintos puntos de acceso público a TIC, primero por la forma en que se despliega la infraestructura y segundo por las personas facilitadoras que inciden en la diversidad del acceso y usos de internet. Por otro lado, las personas que acceden y utilizan internet también tienen múltiples aspectos que les conforman —micro-políticas cotidianas siguiendo a Leurs, 2015— y se posicionan en los espacios sociales —a veces indirectamente—, desde lo cual realizan diferentes relaciones y prácticas digitales.

Otro de los aspectos que se pueden observar es que hay negociaciones relacionadas a la autenticidad y a otros asuntos e intereses locales provenientes de las proyecciones de comunidad, en las cuales intervienen diferentes actores tanto individuales y colectivos así como circulación de, precisamente, ideas de comunidad que se traslapan (unidad tiempo-espacio predominante “antes” y “ahora” de la comunidad). Cada poblado expresaba dinámicas —así lo interpreté—, a partir de asuntos de interés de las personas en los espacios sociales, en los que las personas desenvuelven sus actividades, relaciones y prácticas, pero también correspondían a extensiones en los espacios digitales que complementaban las dinámicas de continuidades y discontinuidades de las comunidades. Lo que pude distinguir de estas dinámicas fue que cada poblado genera respuestas distintas que corresponden a las historias locales, procesos particulares y representaciones digitales de elementos de la comunidad.

Por otro lado, a partir de esta investigación y específicamente del trabajo de campo, mi acercamiento a los pueblos indígenas se ha modificado, no sólo porque sean poblaciones y comunidades que en muchas ocasiones se contraponen a las explicaciones o reflexiones que les dedican personas expertas, sino porque las interacciones que nos situaron en un plano

de experiencias compartidas (Caratini, 2013; Rabinow, 1992), me permitieron reforzar que lo indígena debe pensarse como algo más diverso y en relación a otros procesos contemporáneos. Esta idea no surgió de manera espontánea, más bien si tomó forma es porque se fue alimentando de otras investigaciones, por ejemplo la compilación que realizaron Marisol de la Cadena and Orin Starn (2007a), o Gemma Orobitg y Pedro Pitarch (2012), o la que realizó Maya Lorena Pérez Ruíz (2008). En estas compilaciones, las y los investigadores seleccionaron y aportaron trabajos que de alguna manera identifican aspectos en los pueblos indígenas que concilian las transformaciones, observan procesos de cambio y de reelaboraciones, y refuerzan la insistencia de lo indígena pero desde otras facetas.

Desde mi postura, considero lo indígena como una reelaboración que puede pensarse como un proceso contencioso en el que van participando diversas personas indígenas y no-indígenas (Escalona, 2005; Ramos, 2004; de la Cadena & Starn, 2007b), desde específicas temporalidades y espacialidades (Roseberry, 1998; Trouillot, 2011). Actualmente las y los jóvenes son importantes en las proyecciones de la comunidad y es por este sector de la población que se agrega lo digital hacia los pueblos indígenas; además, las y los jóvenes generan expresiones propias respecto a los entornos en los que viven y de sus experiencias como jóvenes provenientes de pueblos indígenas, de esta manera producen localidad a partir de los objetos digitales que realizan y que hacen circular por medio de sus extensiones-perfiles de redes sociales.

A partir de mis observaciones —*in situ* y *online*— y de las pláticas con las y los jóvenes, la imbricación de las relaciones y prácticas que realizaban de manera co-presencial y en el marco de sus espacios de socialización se extendían, retroalimentaban, incidían al mismo tiempo que eran afectadas por las relaciones y prácticas digitales que realizaban desde los servicios vinculados a internet, ya fueran canales de videos, redes sociales, sitios web, etcétera. Aunque yo realicé un trabajo de campo basado en dos formas de interacción específica, que también se entrecruzan, considero que las y los jóvenes experimentan sus situaciones de vida en un solo plano en los que fluyen diferentes espacios sociales, algunos con mayor incidencia que otros, en los que practican su socialización y se posicionan desde sus entornos. En este sentido, el espacio digital que se ha conformado, entre el acceso a internet por parte de las y los jóvenes indígenas y la utilización de *social media* para relacionarse y expresarse, se puede considerar como extensión y continuidad de otros espacios sociales donde también suceden las reelaboraciones de las ideas de comunidad, de juventud y de lo indígena.

Este trabajo es mi intento por sumarme a los esfuerzos de otras y otros investigadores para observar procesos de transformaciones y continuidades. En mi caso, lo que observé es que en los espacios digitales están realizándose reelaboraciones de lo étnico y producción de localidad.

Aspectos pendientes

La realización y presentación de la investigación tiene unas partes posteriores que hacen sombra aún al colocar un punto final, en este caso se tratan de los aspectos que intenté abordar y que se encuentran inacabados. Uno que salta a la vista es ofrecer más rasgos y detalles de la indigenización de internet, pero esta la asumo como una tarea a largo plazo, sin embargo hay otros puntos que pudieron ampliarse en este trabajo.

En primer lugar está el aspecto metodológico, pues durante el trabajo de campo improvisé con la realización de narrativas digitales por parte de las y los jóvenes, sin embargo, una deuda pendiente para esta investigación es una búsqueda más reflexiva de integrar los relatos y lo visual, por un lado en las historias que se abordan en la tesis y así darle mayor solidez a la improvisación y a la utilización de otros recursos metodológicos; y por otro lado, desde la experiencia de las interacciones para sumar las reflexiones de las personas. También dentro de la metodología, considero que en relación a la utilización de códigos QR la deuda está en la creación de objetos digitales propios, es decir, con materiales que surgieron del trabajo de campo, y con ello también se ampliaría la discusión hacia las maneras en que inciden en el texto antropológico y a las formas de presentar la información.

En relación a la conformación de la conectividad, lo que observé es que las situaciones y condiciones para conectarse a internet en los poblados de la Sierra Norte de Puebla estaban cambiando, básicamente estaba incrementándose el uso de dispositivos portátiles y móviles, por lo que considero que falta un momento de la investigación más dedicado a los cambios actuales con los nuevos dispositivos portátiles que es precisamente un aspecto que no abordé.

En el análisis de las categorías también considero que hay deudas en los aportes que pude desplegar, pero de manera específica en torno a la noción de juventud indígena, la cual es problemática y yo sólo pude vincular alrededor del agregado digital, sin embargo, todavía habrá que darle varias revisiones para identificar los procesos sociales y culturales que las

personas jóvenes están incentivando en sus poblados de origen o en los lugares donde habitan.

Otro aspecto que asumo queda pendiente se relaciona al fragmento de etnografía digital y visual que intenté. El capítulo siete fue en el que experimenté con una serie de incrustaciones visuales, que corresponden a imágenes y videos —objetos digitales— que circularon de manera dispersa entre los perfiles/amigos de Facebook, pero, considero que cada uno de los usos y prácticas digitales que he señalado pueden seguir explorándose, además de indicarse otros.

Para continuar

En medio de la realización de la investigación y su presentación también fueron surgiendo intereses, preguntas, curiosidades, etcétera.

Un aspecto vinculado a los pueblos indígenas, en específico por mis intereses pero que se puede ampliar a cualquier otra persona, es la importancia de lo visual en las relaciones sociales, en la visualidad de las expresiones, así como en las formas de transmisión que también se expresan desde lo visual.

Por otro lado, considero que hay una apertura desde las distintas maneras en que se pueden hacer acercamientos para estudiar la cultura digital, porque se puede profundizar a partir de los distintos actores en sus contextos y desde los distintos servicios ligados a internet, por ejemplo algo más específico desde los videos o canales de videos y usuarios, desde los perfiles de redes sociales o dentro de éstos a partir de las imágenes y foto-relatos. Los estudios de internet tienen la posibilidad de abarcar un espectro amplio de temas, por ello es que inicié con internet porque veía cambios tanto tecnológicos como en los servicios que utilizaban las personas. Al ser una tecnología incompleta permanentemente, también los acercamientos a su comprensión lo son, por ello se requieren constantes indagaciones.

Por último, y para continuar, están las formas de elaborar etnografías digitales, relatos que nos hablen de las tramas de vida de las personas. Intenté una forma que atraviesa el texto por medio de códigos QR y, en el último capítulo, por medio de identificar usos y prácticas en donde se pudieran vincular a las personas con sus entornos. Sin embargo, asumo que la manera en que presenté la etnografía sólo es una entre muchas otras posibles, por lo que continuar explorando en la presentación de las investigaciones y sus resultados sigue siendo un camino viable.

Dice Michel-Rolph Trouillot que la institucionalización de la antropología sociocultural en los Estados Unidos pasó por la creación de los ritos de paso, como lo fue realizar el trabajo de campo y presentar una monografía etnográfica. Uno de los puntos que señala en su crítica es que las monografías se encargaron de generalizar la idea de que era posible “poner entre dos cubiertas todo lo que era esencial conocer sobre ‘la cultura’ estudiada” (2001: 187). Tal y como se puede leer en esta tesis, refrendo varias ideas de Trouillot, en este sentido intento no cerrar lo que se pueda decir sobre los pueblos indígenas, en específico de la Sierra Norte de Puebla, de las relaciones que están conformando quienes están accediendo y usando internet, de las incidencias en torno a las comunidades indígenas, y tampoco de la cultura digital. Lo que hay en estas dos cubiertas sólo es una propuesta tentativa, la indigenización de internet y que está abierta.

Bibliografía (y webgrafía)

AMIT, Vered (2000), "Introduction: constructing the field", en Vered Amit (ed.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, Londres: Routledge, pp. 1-18.

ANZALDÚA, Gloria E. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.

ARIEL DE VIDAS, Anath (2003), *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México: CIESAS - CEMCA - COLSAN - IRD.

ARIZPE, Lourdes (1973), *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México: INI.

AVALOS AGUILAR, Spencer Radames (2010), *La reconstrucción de las identidades juveniles indígenas en la Sierra Norte de Puebla, México*, tesis de maestría en Ciencias, Puebla: Colegio de Posgraduados.

BAKARDJIEVA, Maria (2005), *Internet Society. The internet in everyday life*, Londres: SAGE Publications.

BARBOSA CANO, Manlio (2012), *Las regiones naturales, étnicas y culturales de Puebla*, México: EyC - FFyL-BUAP.

BAUTISTA RAMÍREZ, Macario (2011), *Wa lapaxkit. El noviazgo entre los jóvenes de bachillerato de San Andrés Tlayehualancingo*, tesis de maestría en Antropología Social, Xalapa: CIESAS.

BAYM, Nancy (2010), *Personal Connections in the Digital Age*, Londres: Polity.

BAYM, Nancy & danah BOYD (2012), "Socially Mediated Publicness: An Introduction", en *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 56 (3), 320-329.

BEAULIEU, Anne & Adolfo ESTALELLA (2012), "Rethinking Research Ethics for Mediated Settings" en *Information, Communication & Society*, 15 (1), pp. 23-42.

BELL, David (2007), *Cyberculture Theorist: Manuel Castells and Donna Haraway*, Londres: Routledge.

BRAGA, Adriana (2011), “Sociabilidade digitais e a reconfiguração das relações sociais” en *Desigualdade & Diversidade, Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, núm. 9, agosto-diciembre, pp. 95-104.

BRÄUHLER, Birgit & John POSTILL (eds.) (2010), *Theorising and Media Practice*, Nueva York: Berghahn Books.

BREWSTER, Keith (2010 [2003]), *Militarismo, etnicidad y política en la Sierra Norte de Puebla, 1917-1930*, México: Ed. Educación y Cultura.

BUDKA, Philipp (2011), “From Cyber to Digital Anthropology to an Anthropology of Contemporary” en *Media Anthropology Network*, E-seminar 38, noviembre-diciembre, <http://www.media-anthropology.net/file/budka_contemporary.pdf> [Consulta: 17 noviembre 2011].

BUDKA, Philipp (2009), “Indigenous media technology production in Northern Ontario, Canada” en K.-D. Ertler & H. Lutz (eds.), *Canada in Grainau / Le Canada à Grainau: A multidisciplinary survey of Canadian Studies after 30 years*, Frankfurt: Peter Lang Pub Inc. pp. 63-74, <http://meeting.knet.ca/mp19/file.php/7/documents/budka_indmedia_canadiana_small.pdf> [Consulta 11 diciembre 2011].

BURRELL, Jeanna (2011), “User Agency in the Middle Range: Rumors and the Reinvention of the Internet in Accra, Ghana”, en *Science, Technology & Human Values*, 36 (2), pp. 139-159.

BURRELL, Jeanna (2009) “The Field Site as a Network: A Strategy for Locating Ethnographic Research” en *Field Methods*, 21 (2), Mayo, pp. 181-199.

BURGESS, Jean & Joshua GREEN (2009), *Youtube. Online video and participatory culture*, Cambridge-Malden: Polity Press.

DE LA CADENA, Marisol & Orin STARN (eds.) (2007a), *Indigenous Experience Today*, Reino Unido: Berg.

DE LA CADENA, Marisol & Orin STARN (2007b), “Introduction”, en Marisol De la Cadena & Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, Reino Unido: Berg, pp. 1-31.

CARATINI, Sophie (2013 [2012]), *Lo que no dice la antropología*, Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo.

CASTELLS, Manuel (1999), *La era de la información. La sociedad Red*, Vol. 1, México: Siglo XII.

CLIFFORD, James (2007), "Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties", en Marisol De la Cadena & Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, Reino Unido: Berg, pp. 197-223.

CLIFFORD, James & George MARCUS (eds.) (1986), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, USA: University of California Press.

COLEMAN, Gabriela (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media" en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39, pp. 487-505.

COMAROFF, John y Jean COMAROFF (2011 [2009]), *Etnicidad S.A.*, Madrid: Katz editores.

COMAROFF, John & Jean COMAROFF (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder CO: Westview Press.

DEHOUE, Danièle (2001), *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México: CIESAS - Miguel Ángel Porrúa - CEMCA.

DEURSEN, Alexander van & Jan van DIJK (2010), "Internet skills and the digital divide", en *New Media & Society*, 13(6), pp. 893-911.

DÍAZ HERNÁNDEZ, Pedro (2013), *Nuevos estilos juveniles entre los jóvenes indígenas en el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Bochil, Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, Chiapas: CIESAS.

DIJCK, José van (2013), *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*, Nueva York: Oxford University Press.

DOMÍNGUEZ FIGAREDO, Daniel (2012), "Escenarios híbridos, narrativas transmedia, etnografía expandida" en *Revista de Antropología Social*, 21, pp. 197-215.

DOMÍNGUEZ RUEDA, Fortino (2013), *La comunidad transgredida: los zoques en Guadalajara. Un estudio entre indi@s urbanos*, Guadalajara: UACI - UdG.

DUTTON, William (1999), *Society on the Line. Information Politics in the Digital Age*, Nueva York: Oxford University Press.

ESCALONA, José Luís (2005), "Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México", en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, Vol. III (002), pp. 70-91.

ESPINOSA SAINOS, Manuel (2012), *Kxa kiwi tamputsni / En el árbol de los ombligos*, México: Centro de las Artes Indígenas.

ESPINOSA SAINOS, Manuel (2008), *Tlikgoy litutunakunín / Cantan los totonacos*, México: CDI.

ESTALELLA, Adolfo (s/f), *Etnografías de lo digital*, manuscrito del autor.

FEENBERG, Andrew (2012), "Introduction: Toward a critical theory of the Internet" en Andrew Feenberg & Norm Friesen (ed.), *(Re)Inventing the Internet. Critical Case Studies*, Rotterdam: Sense Publishers, pp. 3-17.

FEIXA, Carles (1998), *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Barcelona: Ariel.

FLICHY, Patrice (2003 [2001]), *Lo imaginario de Internet*, Madrid: Editorial Tecnos.

FREUND, Robert (2011), "Indumentaria indígena contemporánea de la Sierra Norte de Puebla", en Libertad Mora (coord.), *Huauchinango. El rumor del tiempo*, México: Gobierno municipal de Huauchinango – Pi red a.c., pp. 239-254.

FUCHS, Christian (2014), *Social Media: A Critical Introduction*, Londres: SAGE.

FUCHS, Christian (2008), *Internet and Society. Social Theory in the Information Age*, Nueva York: Routledge.

GARCÉS, Marina (2014), "La irreversibilitat", en *Ara.cat*, 28 de septiembre <http://www.ara.cat/suplements/diumenge/irreversibilitat_0_1220277962.html> [Consulta: 18 marzo de 2015].

GARCÉS, Marina (2006), "Entre nosotros", en *Espai en blanc*, 19 de diciembre. <<http://www.espaienblanc.net/Entre-nosotros.html>> [Consulta: 12 octubre 2014].

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo (1987), *Los pueblos de la Sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México: El Colegio de México.

GARCÍA TORRES, Víctor (2011), *Visiones del mundo: el territorio y los relatos sobre la municipalidad en Tetelilla de Miguel Islas y San Juan Ozelonacaxtla, Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría en Antropología, México: UNAM.

GIBSON, William (2007 [1984]), *Neuromante*, Barcelona: Ediciones Minotauro.

GINSBURG, Faye (2008). "Rethinking the Digital Age" en David Hesmondhalgh y Jason Toynbee (eds.), *The Media and Social Theory*, Nueva York: Routledge, pp. 127-144.

GINSBURG, Faye (2002), "Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media", en Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, Brian Larkin (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Los Angeles: University of California Press, pp. 39-57.

GINSBURG, Faye, Lila ABU-LUGHOD, Brian LARKIN (2002), "Introduction", en Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, Brian Larkin (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Los Angeles: University of California Press, pp. 1-36.

GÓMEZ CRUZ, Edgar (2012), *De la cultura Kodak a la imagen en red. Una etnografía sobre fotografía digital*, Barcelona: Editorial UOC.

GÓMEZ CRUZ, Edgar (2007), *Las metáforas de Internet*, Barcelona: Editorial UOC.

GÓMEZ CRUZ, Edgar y Elisenda ARDEVOL PIERA (2011) "Imágenes revueltas: los contextos de la fotografía digital", en *QuAderns-e*, 16 (1-2), pp. 89-102.

GÓMEZ MONT, Carmen, (2005), *Tejiendo hilos de comunicación: los usos sociales de internet en los pueblos indígenas de México*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, México: UNAM.

GOVERS, Cora (2006), *Performing the Community. Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*, Berlín: Lit Verlag.

GRANOVETTER, Mark (1973), "The strength of weak ties", en *American Journal of Sociology*, 78 (6), pp. 1360-1380.

GRIMSHAW, Anna & Amanda RAVETZ (2005), "Introduction: Visualizing Anthropology", en Anna Grimshaw & Amanda Ravetz (eds.), *Visualizing Anthropology*, Reino Unido: Intellect Books, pp. 1-16.

HARGITTAI, Eszter (2004), "Internet Access and Use in Context" en *New Media & Society*, Vol. 6 (1), pp. 137-143.

HEI-MAN, Tse (2008), "An Ethnography of Social Network in Cyberspace: The Facebook Phenomenon", en *The Hong Kong Anthropologist*, Vol. 2, pp. 53-76.

HERNÁNDEZ LOEZA, Sergio (2008), *Las luchas por el gobierno municipal. Poder y territorialidad en la zona baja de los municipios de Jonotla, Tuzamapan y Zoquiapan, Puebla*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, México: El Colegio Mexiquense.

HINE, Christine (ed.) (2005), *Virtual Methods. Issues in Social Research on the Internet*, London-New York: Berg.

HINE, Christine (2004 [2000]), *Etnografía virtual*, Barcelona: Editorial UOC.

HOOFT, Anuschka van't (2007), *The Ways of the Water. A Reconstruction of Huastecan Nahua Society through its Oral Tradition*, Leiden: Leiden University Press.

- HORST, Heather, Rebecca HERR-STEPHENSON, & Laura ROBINSON (2010) “Media Ecologies”, en Ito *et. al.*, *Hanging Out, Messing Around, and Geeking Out: Kids Living and Learning with New Media*, USA: MIT Press., pp. 29-78.
- HUANG, Chih-Mao & Denise PARK (2013), “Cultural Influences on Facebook Photographs”, en *International Journal of Psychology*, Vol. 43 (3), pp. 334-343.
- ICHON, Alain (1990 [1973]), *La Religión de los Totonacos de la Sierra*, México: Conaculta-INI.
- INGOLD, Tim (2008), “Anthropology is *Not* Ethnography”, en *Proceeding of the British Academy*, 154, pp. 69-92.
- ITO, Mizuko (2005), “Introduction: Personal, Portable, Pedestrian”, en Mizuko Ito, Daisuke Okabe, Misa Matsuda (eds.), *Personal, Portable, Pedestrian. Mobile Phones in Japanese Life*, Cambridge/Massachusetts: MIT Press, pp. 1-16.
- JACORZYNSKI, Witold (2008), *En la cueva de la locura: aportación de Ludwing Wittgenstein a la antropología social*, México: CIESAS.
- JACORZYNSKI, Witold y José SÁNCHEZ JIMÉNEZ (2013), “Ética y antropología: un nuevo reto para el siglo XXI”, en *Desacatos*, Núm 41, pp. 7-25.
- JENSEN, Ole B. (2009), “Flows of Meaning, Cultures of Movements: Urban Movility as Meaningful Everyday Life Practice” en *Mobilities*, 4 (1), pp. 139-158.
- JENSEN, Ole B. (2006), “Facework, Flows and the City: Simmel, Goffman, and Mobility in the Contemporary City” en *Mobilities*, 1 (2), pp. 143-165.
- JENSEN, Klaus Bruhn & Rasmus HELLES (2010), “The internet as a cultural forum: Implications for research” en *New media & society*, 13 (4), pp. 517-533.
- JUÁREZ CAO ROMERO, Alexis (1999), *Catolicismo popular y fiesta. Sistema festivo y vida religiosa de un pueblo indígena del estado de Puebla*, Puebla: BUAP.
- KATZ, James E. & Mark A. AAKHUS (eds.) (2002), *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Reino Unido: Cambridge University Press.
- KATZ, James E. y Ronald E. RICE (2005 [2002]), *Consecuencias sociales del uso de Internet*, Barcelona: Editorial UOC.

KELTY, Christopher (& others) (2009), "Collaboration, Coordination and Composition. Fieldwork after the Internet", en James D. Faubion & George Marcus (eds.), *Fieldwork Is Not What It Used To Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, USA: Cornell University Press, pp. 184-206.

LATOUR, Bruno (2013) *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, Buenos Aires: Paidós.

LEURS, Koen (2015), *Digital Passages: Migrant Youth 2.0. Diaspora, Gender and Youth Cultural Intersections*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

LEVO-HENRIKSSON, Ritva (2007), *Media and Ethnic Identity. Hopi Views on Media, Identity, and Communication*, Nueva York-London: Routledge.

LÉVY, Pierre (2007 [1997]), *Cibercultura. Informe al Consejo de Europa*, España: Anthropos Editorial - UAM.

LISBONA GUILLÉN, Miguel (2009 [2005]), "Prólogo", en Miguel Lisbona (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: COLMICH - UNICACH, pp. 25-37.

MALDONATO GOTI, Korinta (2002), *En búsqueda del paraíso perdido del Totonacapan: imaginarios geográficos totonacas*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, México: UAM-X.

MALDONADO, Korinta y Adriana TERVEN (2008), *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*, México: CDI - CIESAS - CONACyT.

MALLON, Florencia (2003 [1995]), *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, México: CIESAS - COLSAN - COLMICH.

MANSELL, Robin (2004), "Political Economy, Power and New Media" en *New Media & Society*, Vol. 6 (1), pp. 96-105.

MARCUS, George (1995), "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 65-117.

MARKHAM, Annette (2011), "Internet Research", en David Silverman (ed.), *Qualitative Research: Theory, Method, and Practices*, Londres: SAGE, pp. 111-127.

MASFERRER KAN, Elio (2003), “Los indios del norte del estado de Puebla”, en Elio Masferrer (coord.), *Etnografía del Estado de Puebla. Puebla Norte*, Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, pp. 8-10.

MEDELLÍN URQUIAGA, Sofía (2010), *Radio Chuchutsipi “La voz del pueblo”. Surgimiento y potencialidad de una radio comunitaria totonaca*, tesis maestría desarrollo rural, México: UAM-X.

MESEGUER GALVÁN, Shantal (2012), *Imaginario de futuro de la juventud rural. Educación Superior Intercultural en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México*, tesis de doctorado en Antropología y bienestar social, Granada: Universidad de Granada.

MILLER, Daniel (2011), *Tales from Facebook*, Londres: Polity.

MILLER, Daniel & Heather HORST (2012), “The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology” en Daniel Miller & Heather Horst (eds.), *Digital Anthropology*, Londres-New York: Berg Publishers, pp. 3-35.

MILLER, Daniel & Don SLATER (2003), “Ethnography and the extreme internet” en Thomas Eriksen (ed.), *Globalisation: Studies in Anthropology*, Londres: Pluto Press, pp. 39-57.

MILLER, Daniel & Don SLATER (2000), *The Internet. An Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.

MONASTERIOS, Gloria (2003), *Abya Yala virtual: Políticas comunicativas y representaciones de identidad de las organizaciones indígenas en internet*, tesis de licenciatura en Artes, Venezuela: UCV.

MORALES ESPINOSA, Coral (2012), “Hacia una comunidad de práctica con enfoque intercultural: la escuela telesecundaria Tetsijtsilin en Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla”, en *Revista de Investigación Educativa*, núm. 14, enero-junio, pp. 18-43.

MURTHY, Dhiraj (2008), “Digital Ethnography: An Examination of the Uses of New Technologies for Social Research”, en *Sociology*, 42 (5), pp. 837-855.

NADER, Laura (1998 [1990]), *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, México: CIESAS - Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

OROBITG CANAL, Gemma (2014 [2004]), “La fotografía en el trabajo de campo: palabra e imagen en la investigación etnográfica”, en *Quaderns-e*, Núm. 19 (1), pp. 3-20.

ORTNER, Sherry (2006), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*, Durham NC: Duke University Press.

OSSOLA, Macarena (2013), *Jóvenes wichí en la educación superior de Salta: interpelaciones escolares, étnicas y etarias*, tesis de doctorado en Antropología Social, Buenos Aires: UBA.

PARÉ, Luisa (1978 [1975]), "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla" en Roger Bartra et. al., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México: Siglo XXI.

PEREIRA, Eliete da Silva (2012), *Ciborgues indígen@s.br. A presença nativa no ciberespaço*, São Paulo: Editora Annablume.

PEREIRA, Eliete da Silva (2007), *Ciborgues indígen@s.br. A presença nativa no ciberespaço*, disertación de mestre en Estudios comparados sobre las Américas, Brasília: UnB.

PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena (2014), "Juventud indígena" [exposición oral], en *Seminario permanente de Etnografía Mexicana*, Ciudad de México, 22 de agosto, INAH.

PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena (2009), "La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas", en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate*, México: COLMICH - UCACH, pp. 87-100.

PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena (coord.) (2008), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, México: INAH.

PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena y VALLADARES DE LA CRUZ, Laura (coord.) (2014), *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*, México: INAH.

PÉREZ SALAZAR, Gabriel (2014), "El meme en redes sociales: prácticas culturales de réplica en línea", en Sandra Flores Guevara (coord.), *Redes sociales digitales: nuevas prácticas para la construcción cultural*, México: Conaculta, pp. 113-131.

PÉREZ SALAZAR, Gabriel (2004), *Análisis crítico del Sistema Nacional e-México: La estrategia web del gobierno federal para la reducción de la brecha digital*, Tesis de maestría en Comunicación, México: UNAM,

<http://www.academia.edu/1761645/An%C3%A1lisis_cr%C3%ADtico_del_Sistema_Nacional_e-M%C3%A9xico_la_estrategia_web_del_gobierno_federal_para_la_reducci%C3%B3n_de_la_brecha_digital>

[Consulta: 2 junio 2014].

PINK, Sarah (2001), *Doing Visual Ethnography. Image, Media and Representation in Research*, Londres-California-Nueva Dheli: SAGE.

PITARCH, Pedro y OROBITG, Gemma (eds.) (2012), *Modernidades indígenas*, Madrid: Iberoamericana-Vervuet.

POSTILL, John (2013), “Ethnography for theorizing media and change”, conferencia en el seminario *Innovation in Digital Culture Research*, organizado por el Internet Interdisciplinary Institute, IN3-UOC, 25 de noviembre, Barcelona.

POSTILL, John (2012), “Media and social changing since 1979: Towards a diachronic ethnography of media and actual social changes”, Paper EASA Media Anthropology Network, 27 noviembre – 11 diciembre 2012, <<http://www.media-anthropology.net/index.php/e-seminars>> [Consulta: 28 noviembre 2013].

POSTILL, John (2011), *Localizing the Internet: An Anthropological Account*, Oxford: Berghahn.

POSTILL, John (2008), “Localizing the internet beyond communities and networks”, en *New Media & Society*, 10 (3), pp. 413-431.

POSTILL, John & Sarah PINK (2012), “Social Media Ethnography: The Digital Researcher in a Messy Web”, en *Media International Australia, Incorporating Culture & Policy*, 145, Noviembre, pp. 123-134.

QUIJANO, Aníbal (2000), “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 122-151.

RAAD, Ana María (2006), “Exclusión digital: nuevas caras de viejos malestares”, en *Revista Mad*, núm. 14, mayo, pp. 40-46.

RABINOW, Paul (1992 [1977]), *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid: Ediciones Júcar.

RABINOW, Paul & George MARCUS (con James Faubion y Tobias Rees) (2008), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham-Londres: Duke University Press.

RAMOS, Alcida Rita (2007), “¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, 43, enero-diciembre, pp. 231-261.

RAMOS, Alcida Rita (2004), “Pulp fictions del indigenismo”, en Gustavo Lins Ribeiro, Alejandro Grimson y Pablo Semán (comps.), *La Antropología Brasileña Contemporánea: Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 357-390.

RAMOS, Alcida Rita (1992), *The Hyperreal Indian*, Série Antropología 135, Brasilia: Universidad de Brasilia.

RAMOS MANCILLA, Oscar (2015), “Dar vueltas al presente: juventud indígena y sus entramados en la era digital”, en Isabel Verdet y Yolanda Onghena (coord.), *En tránsito: voces, acciones y (re)acciones*, Barcelona: Monografías CIDOB, pp. 129-140.

RAMOS MANCILLA, Oscar (2011a), *En aparente calma. Las luchas por la tierra y el ayuntamiento en Texcatepec, un municipio de la Sierra Norte de Veracruz*, tesis de maestría en Antropología Social, México: CIESAS.

RAMOS MANCILLA, Oscar (2011b), “El reparto agrario posrevolucionario en el municipio de Huauchinango”, en Libertad Mora (coord.), *Huauchinango. El rumor del tiempo*, México: Gobierno municipal de Huauchinango – Pi red a.c., pp. 131-153.

RAMOS MANCILLA, Oscar (2011c), “Conexiones digitales desde una ciudad de la Sierra Norte de Puebla”, en Libertad Mora (coord.), *Huauchinango. El rumor del tiempo*, México: Gobierno municipal de Huauchinango – Pi red a.c., pp. 341-360.

RAMOS MANCILLA, Oscar (2009) *Un clic diferente. Mujeres rurales, tecnologías y cibercultura en Allende, Cuyoaco, Puebla*, México: Inmujeres.

REES, Tobias (2008), “Introduction. Today, What is Anthropology?”, en Paul Rabinow & George Marcus (con James Faubion & Tobias Rees) (2008), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham-Londres: Duke University Press, pp. 1-12.

REIG HERNÁNDEZ, Dolors (2013), “Describiendo al hiperindividuo, el nuevo individuo conectado”, en Dolors Reig y Luis Vilches, *Los jóvenes en la era de la hiperconectividad: tendencias claves y miradas*, Madrid: Fundación Telefónica - Fundación Encuentro, pp. 21-90.

RENDUELES, César (2013), *Sociofobia. El cambio política en la era de la utopía digital*, España: Capitán Swing Libros.

RIVERA GARCÍA, Armando (2005), *Fulgencio del Sol. Relatos de Xochitlán de Vicente Suárez*, publicación propia.

ROJAS, Rosa (2012), “Asamblea multitudinaria da 24 horas a JDC Minerals para salir de La Lupe”, *La Jornada*, 22 de noviembre, p. 42. Disponible online <<http://www.jornada.unam.mx/2012/11/22/sociedad/042n1soc>> [Consulta: 22 noviembre 2012].

ROSALDO, Renato (2006 [1993]), “Visitar entre los ilongotes: gracia social y los ritmos de la vida cotidiana”, en Rodrigo Díaz Cruz (ed.), *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*, México: Casa Juan Pablos - UAM, pp. 41-62.

ROSAS XELHUANTZI, Tesiu (2008), *Descolonizar el Pueblo. Cuestionamientos al eurocentrismo desde la perspectiva náhuatl*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México: UNAM.

ROSEBERRY, William (2002 [1994]), “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México: Ediciones ERA, pp. 213-226.

ROSEBERRY, William (1998) “Cuestiones agrarias y campos sociales”, en Pieter de Vries y Sergio Zendejas (eds.), *Las disputas por el México rural*, Vol. 1: Actores y campos sociales, México: COLMICH, pp. 73-97.

RUEDA RAMOS, Érika (2008), *Acceso público a Internet: los cibercafés en México*, México: Fundación Manuel Buendía.

<http://issuu.com/mexcomunicacion/docs/acceso_publico_a_internet> [Consulta: 16 mayo 2013].

SAHLINS, Marshall (2001 [1999]), “Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura” en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, enero-diciembre, pp. 293-327.

SAHLINS, Marshall (1999), “What is Anthropology Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28, pp. i-xxiii.

SAHLINS, Marshall (1995), *How “Natives” Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.

SAHLINS, Marshall (1993), “Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History”, en *Journal of Modern History* 65 (1), pp. 1-25.

SAINOS GUZMÁN, Gabriel (2012), *Historia de la medicina tradicional totonaca*, Puebla: Conaculta.

SALINAS PEDRAZA, Jesús (1996), “Saving and Strengthening Indigenous Mexican Languages: The CELIAC Experience”, en Nancy H. Hornberger (Ed.), *Indigenous Literacies in the Americas; Language Planning from the Bottom Up*, Nueva York: Mouton de Gruyter, pp. 171–187.

SENNETT, Richard (2014), *L’espai públic: un sistema obert, un procés inacabat*, Barcelona: Arcadía.

- SHEPER-HUGHES, Nancy (1997 [1992]), *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona: Ariel.
- SLATER, Don (2002), "Social Relationships and Identity Online and Offline", en Leah Lievrouw & Sonia Livingstone (eds.), *Handbook of New Media: Social Shaping and Consequences of Icts*, Londres: SAGE, pp. 533-546.
- SOTERO FRANCISCO, Guadalupe (2014), *Tastakyaw y takanajla, en torno a los elementos de la naturaleza en Vicente Guerrero, Olintla, Puebla*, tesis de licenciatura en Lengua y cultura, México: UIEP.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2011), "México en el bicentenario: la ciudadanía indígena a debate", en *Revista Andaluza de Antropología*, no. 1, junio, <<http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/index.php/13-articulos/12-mexico-en-el-bicentenario-la-ciudadania-indigena-a-debate.html>> [Consulta: 16 mayo 2013].
- STRESSER-PÉAN, Guy (2011 [2005]), *El Sol-dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México: Cemca - FCE - Conaculta.
- SRINIVASAN, Ramesh (2006), "Indigenous, ethnic and cultural articulation of new media", en *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 9 (4), 497-518.
- TACCHI, Jo (2007), "Ethnographic (per)versions and creative engagement through locally created content", paper presentado en *CMS Symbols - Symposia on Communication for Social Development*, Universidad de Hyderabad, India, 1-3 noviembre.
- TAGGART, James M. (1975), *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad nahuat de Puebla*, México: SEP-INI.
- THOMPSON, John B. (1998 [1995]), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona: Paidós.
- THOMSON, Guy P.C., (1999), *Patriotism, politics, and popular liberalism in nineteenth-century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Wilmington, Delaware: SR Books.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (2011 [2003]), *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Cali: Universidad del Cauca - Universidad de los Andes.
- TURKLE, Sherry (1997 [1995]), *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*, Barcelona: Paidós.
- URTEAGA CASTRO POZO, Maritza (2011), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México: Juan Pablos - UAM-I.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza (2008), “Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana”, en *Punto e vírgula*, vol. 4, pp. 261-275.

VANNINI, Phillip (ed.) (2009), *The Cultures of Alternative Mobility: Routes Less Travelled*, Reino Unido: Ashgate.

VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Emilia (1995), *Cuando los arrieros perdieron sus caminos*, México: COLMICH.

VIEGAS, Fernanda, BOYD, danah, NGUYEN, David, POTTER, Jeffrey, DONATH, Judith (2004), “Digital artifacts for remembering and storytelling: PostHistory and social network fragments” en *Proceedings of the 37th Hawaii International Conference on System Sciences (HICSS'04)*, Track 4, p. 40109a, Washington, DC: IEEE. <http://alumni.media.mit.edu/~fviegas/papers/posthistory_snf.pdf> [Consulta: 2 octubre de 2012]

WANG, Tricia (2012), “Writing Live Fieldnotes: Towards a More Open Ethnography”, en *Ethnography Matters*, <<http://ethnographymatters.net/blog/2012/08/02/writing-live-fieldnotes-towards-a-more-open-ethnography/>> [Consulta: 23 agosto 2013].

WINOCUR, Rosalía (2006), “Internet en la vida cotidiana de los jóvenes”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (3), julio-septiembre, pp. 551-580.

YANES RIZO, Emma (coord.) (2006), *Historia viva. Ixtepec*, México: Instituto Nacional de Antropología - Historia-Fundación para la Investigación Social y Ambiental de México y sus Regiones S.C.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo (2009 [2005]) “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”, en Miguel Lisbona (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: COLMICH - UNICACH, pp. 61-86.

ZENDEJAS ROMERO, Sergio (2008), “Por una etnografía histórica: desafíos metodológicos de una etnografía sobre procesos históricos de formación de sujetos y espacios sociales”, en Francisco Javier Gómez Carpinteiro (ed.), *Sendas en la globalización*, México: Casa Juan Pablos - ICSyH, pp. 113-147.

Datos

ALCÁNTARA AYALA, Irasema y MURILLO GARCÍA, Fran Giselle (2008), “Procesos de remoción en masa en México: hacia una propuesta de elaboración de un inventario nacional”, en *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, UNAM, núm 66, agosto 2008, pp. 47-64. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112008000200004> [Consulta: 11 diciembre 2014].

ASOCIACIÓN MEXICANA DE INTERNET, AMIPCI (2011) “7mo Estudios sobre los hábitos de los internautas en México”, en <https://www.amipci.org.mx/estudios/habitos_de_internet/2011_Habitos_Usuarios_Internet_Mx.pdf> [Consulta: 23 octubre 2012].

ASOCIACIÓN MEXICANA DE INTERNET, AMIPCI (2014) “Estudio sobre los hábitos de los usuarios de internet en México 2014”, en <https://www.amipci.org.mx/estudios/habitos_de_internet/Estudio_Habitos_del_Internauta_Mexicano_2014_V_MD.pdf> [Consulta: 23 agosto 2013].

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE CALIDAD DE VIDA, CECAVI (2000), “Diagnóstico de los Centros Regionales”, informe técnico.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN, CONAPO (2001) “Índices de marginación, 2000”, en <<http://www.conapo.gob.mx/00cifras/2000.htm>> [Consulta: 23 agosto 2013].

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS (2015), “Artículo 2o”, Diario Oficial de la Federación, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, México.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, CDI (2010) “Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena, 2010: Ixtepec”.

COMISIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE, CGEIB (s/f) “La CGEIB” en <<http://eib.sep.gob.mx/cgeib/la-cgeib/>> [Consulta: 5 octubre 2014].

FACEBOOK (2013), “Tu página de información”.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, INEGI (2010), “Censo de población 2010”.

SECRETARÍA DE TURISMO (2014) “Pueblos Mágicos”, en <http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect_Pueblos_Magicos> [Consulta: 5 octubre 2014].

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO – COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, UNAM-CDI (2005), *Diagnóstico de audiencia en las radiodifusoras culturales indígenas. Informe final*, Programa universitarios México Nación Multicultural.

YAVIDAXIU (2007), “Puebla - Lenguas indígenas.png”. Disponible en *Wikimedia Commons* https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Puebla_-_Lenguas_ind%C3%ADgenas.png#file
[Consulta: 23 octubre 2012]

Videografía

Videos producidos:

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, INAH (2011), *Tzinacapences*, 55:28min, Serie Diversidad.

RIVADENEYRA MORALES, Saraí (2012), *Café y lucha totonaca en Huehuetla Puebla*, parte I de 11:12 min; parte II de 14:24 min; parte III de 14:43 min, disponible en Youtube.

TELEMANITA A.C. (2013), *Casa de la Mujer Indígena (CAMI) Ixtepec*, 13:12 min, Dir. Shayna Pidori, disponible en Youtube.

Narrativas digitales mencionadas:

GINA (2012), *Fiesta patronal*, narrativa digital, 1:50 min, Xochitlán.

RAMÓN (2012), *Video de Judas*, narrativa digital, 1:25 min, Xochitlán.

SELE (2012), *Santa Catarina*, narrativa digital, 3:25 min, Ixtepec.

URI (2012), *Cómo es Huahuaxtla*, narrativa digital, 1:12min, Huahuaxtla.

Videos disponibles en Facebook y Youtube:

“Cafetales de Ixtepec”, 1:24 min, subido en un perfil de Facebook.

“Elena Poniatowska comentando el poema ‘La Amante’ de Manuel Espinosa Sainos”, 6:47 min, subido en el perfil de Manuel Espinosa, disponible en Youtube.

“Fiesta patronal a San Miguel en Huahuaxtla 30 09 2012” [fragmento de noticiero SBC Noticias], 8:41 min, subido en un perfil de Facebook y disponible en Youtube.

“Ixtepec Puebla Posada tradicional” [baile de “mascaritas”], 5:42 min, subido en un perfil de Facebook.

“Nueva generación de Voladores de Huahuaxtla”, 0:47 min, subido en un perfil de Facebook.

“Participación danzas feria Xochitlán 2012” [fragmento de noticiero SBC Noticias], 10:58 min, subido en un perfil de Facebook y disponible en Youtube.

“Ska” [Unos jóvenes bailan alrededor de una torre de juegos pirotécnicos], 2:32 min, subido en un perfil de Facebook.

“Un poco de historia”, 5:11 min, subido en un perfil de Facebook y disponible en Youtube.

“Voladoras, Ixtepec, Puebla”, 3:01 min, subido en un perfil de Facebook y disponible en Youtube.

Índice de imágenes

Imagen 1. México, estado de Puebla y Sierra Norte de Puebla.....	22
Imagen 2. Conversación entre jóvenes donde mencionan posibles lugares para encontrarse.....	32
Imagen 3. Lenguas indígenas que se hablan en el estado de Puebla.....	43
Imagen 4. Localización de los Centros Comunitarios de Aprendizaje en el municipio de Ixtepec, uno localizado en la cabecera municipal y otro en la junta auxiliar San Martín.....	127
Imagen 5. Localización del Centro Comunitario de Aprendizaje en Huahuaxtla, junta auxiliar del municipio Xochitlán de Vicente Suárez.	131
Imagen 6. Publicación en el álbum "Inspiración Xochiteca", Xochitlán.....	168
Imagen 7. Postal de una de las calles de Xochitlán.....	168
Imagen 8. Mazorcas apiladas formando figuras, Ixtepec.....	174
Imagen 9. Collage de las primeras publicaciones del perfil colectivo Ixtepequences, Ixtepec.....	178
Imagen 10. Convergencia de servicios ligados a internet con elementos locales, Ixtepec.	179
Imagen 11. La cotidianidad desde el perfil colectivo Ixtepequences.....	180
Imagen 12. Comentarios provocados por el grupo de danza del Volador, Ixtepec.....	181
Imagen 13. Uso de la lengua <i>tutunakú</i> en las publicaciones y comentarios por las personas/usuarios, Ixtepec.	181
Imagen 14. Combinación de elementos e interacciones en una publicación, Ixtepec.....	182
Imagen 15. Primer día de trabajo, después de la limpieza se arreglan las cruces, Huahuaxtla.	188
Imagen 16. Segundo día de trabajo, limpieza y mantenimiento dentro de la gruta, Huahuaxtla.....	189
Imagen 17. Segundo día de trabajo, final de los trabajos de mantenimiento, Huahuaxtla.	189
Imagen 18. Banda de guerra, ahora (ensayo, septiembre de 2012) y antes (s/f), Huahuaxtla.....	192
Imagen 19. Collage del asta de la bandera con forma de fusil, antes (s/f) y ahora, Huahuaxtla.	192
Imagen 20. Collage de publicaciones extraídas del perfil de Nakusen.	216
Imagen 21. Fotografía antigua en el perfil de Romers, Xochitlán.	219
Imagen 22. Algunos comentarios hacia la fotografía antigua de Romers, Xochitlán.	220
Imagen 23. Comentarios a la narrativa digital que realizó Fausto, Xochitlán.....	221
Imagen 24. Incremento de posibilidades para conectarse a redes sociales.....	223
Imagen 25. Jerarquía de actividades con redes sociales.....	236
Imagen 26. Enlace a música de sonos tradicionales, audio de 19:31 minutos.	240
Imagen 27. Referentes del pasado, serie de fotografías antiguas de Huahuaxtla.	241
Imagen 28. Un poco de historia... del pueblo de Ixtepec.....	242
Imagen 29. Globos elaborados con papel, una actividad que se realiza en toda la Sierra, Huahuaxtla.	243
Imagen 30. Un tipo de venta de alimentos en la calle, Ixtepec.	243

Imagen 31. Medicina tradicional, Ixtepec.....	243
Imagen 32. Expresiones artísticas, llamadas artesanías, como actividades reconocidas en los pueblos indígenas.....	244
Imagen 33. Cortando leña, una de las actividades comunes en Ixtepec y en la Sierra.....	244
Imagen 34. Niños jugando con un palo pequeño de la danza de Voladores, Huahuaxtla (video).....	244
Imagen 35. Videos de noticieros informando sobre las ferias, enlazados en perfiles de Facebook..	246
Imagen 36. Unos jóvenes bailan alrededor de una torre de juegos pirotécnicos, Huahuaxtla (video).	246
Imagen 37. Panorámica hacia el mercado y los puesto de la feria, Ixtepec.....	246
Imagen 38. Álbum “Feria Ixtepec 2012” de un perfil.....	247
Imagen 39. Recorrido de disfraces por el pueblo en Huahuaxtla y baile de “Mascaritas” en Xochitlán, ambos en Día de Muertos.	247
Imagen 40. Recreación del viacrucis durante Semana Santa, Huahuaxtla (también se realiza en Ixtepec, y procesiones en Xochitlán).....	248
Imagen 41. Baile de “Mascaritas” durante las Posadas (diciembre), Ixtepec.....	248
Imagen 42. Pan típico de Xochitlán y la Sierra, su tamaño y decoración sugieren que es para compartir.....	249
Imagen 43. Celebraciones de cumpleaños, registro de las fiestas familiares.....	249
Imagen 44. Los pueblos desde diferentes perspectivas, que además sitúan a quien fotografía.....	251
Imagen 45. Paisaje de la Sierra y comentarios que hablan del clima.....	252
Imagen 46. Publicaciones relacionadas con las protestas contra los proyectos que afectan el territorio.	253
Imagen 47. El huapango es característico de la Huasteca, Xochitlán.....	257
Imagen 48. Estudiante preocupada por una reforma educativa.....	257
Imagen 49. Las actividades y los lugares, Ixtepec y Huahuaxtla.....	257
Imagen 50. El lugar que enmarcan las relaciones, gustos e intereses es relevante.....	258
Imagen 51. Un escritos entre muchos.....	258
Imagen 52. Aficiones, deportes, prácticas.....	258
Imagen 53. Meme: Será divertido decían.....	260
Imagen 54. Fotografías que vinculan memorias.....	261
Imagen 55. Mensaje irónico de despedida.....	262
Imagen 56. Las y los jóvenes, además de continuar estudiando o laborar, modifican sus posiciones sociales con la familia.....	262
Imagen 57. Mi entorno cuando YO lo capturo.....	263