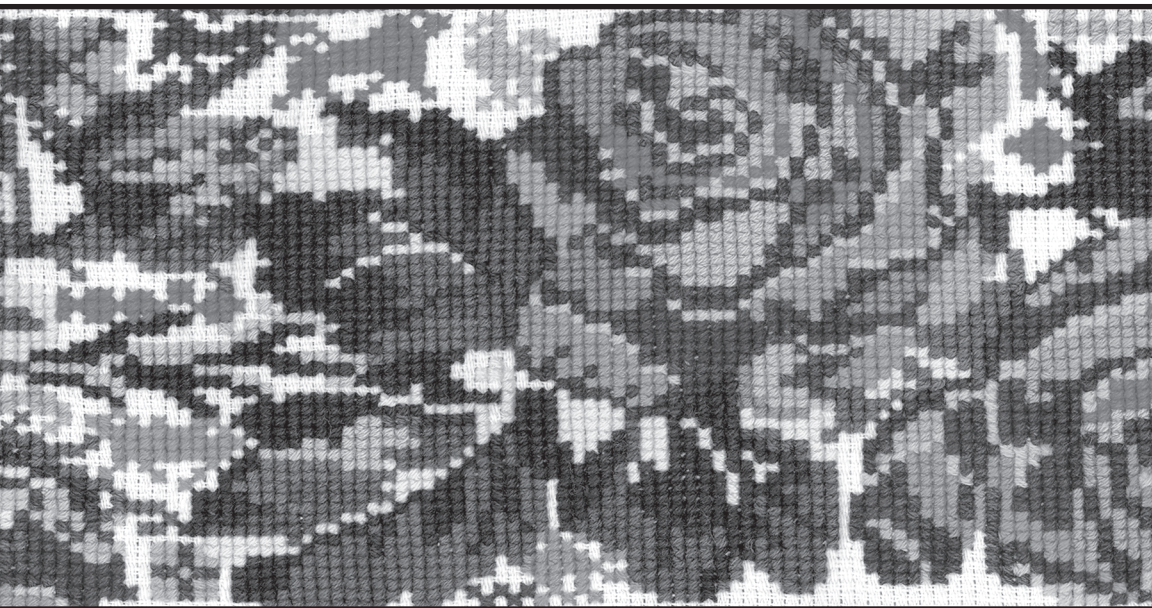


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 47-I

Junio 2013



ISSN 0185-1225



Fecha de recepción: 29 de mayo de 2010.
Fecha de aceptación: 14 de febrero de 2012.

LA ANCIANIDAD ENTRE LA TRADICIÓN PATRIARCAL, EL EMPIRISMO CAMPESINO Y LA MODERNIDAD

*La comparación en su universalidad,
es la traducción de un área cultural en otra
ya que el desvío a través de la comprensión del otro
permite una mirada diferente sobre nosotros mismos.*
G. BERTHOUD 1992: 125

Cecilia Rohrbach Viadas
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Resumen: En este artículo se comparan dos concepciones de la ancianidad: la de un pueblo y la de una comunidad campesina. En el pueblo se aplicaron dieciocho entrevistas semiestructuradas con jóvenes y adultos para valorar la representación social que tienen de sus ancianos. Mientras que en la comunidad campesina, la ancianidad se elucidó a través de la trayectoria y del contenido de un rumor relacionado con la investigadora. Ambas sociedades constituyen una unidad a través de una historia común, no obstante con un contexto sociocultural diferente que se refleja dentro de una perspectiva comparativa.

Palabras clave: comparación; vejez; ancianidad; pueblo; entrevistas semiestructuradas; representación social; comunidad campesina; rumor; perspectiva comparativa.

OLD AGE BETWEEN PATRIARCHAL TRADITION, EMPIRICISM AND MODERN PEASANT

Abstract: This article compares two aging conceptions: that of a village and that of a peasant community. Eighteen semi-structured interviews were conducted in the village to value the social representation of elders. Whereas the aging conception in the peasant community matured from the trajectory and content of a rumor related to the researcher. Both societies form a unity through a common history, nevertheless with a different sociocultural context reflected through a comparative perspective.

Keywords: comparison; old age; eldership; village; semi-structured interview; social representation; peasant community; rumor; comparative perspective.

INTRODUCCIÓN

La alteridad es un tema importante para la antropología y requiere una práctica reflexiva sobre la manera como pensamos nuestra relación con los demás y con

nosotros mismos. Esta práctica reflexiva muestra que la etnografía, contrariamente a lo que se observa, nos aleja del otro en vez de acercarnos. Ese alejamiento interviene como revelador de nosotros mismos al apreciarnos como *diferentes* reconociendo esta distancia. Es precisamente ese alejamiento y la impresión de la diversidad lo que protege la experiencia de la alteridad.

Durkheim, al investigar el pensamiento primitivo o religioso y el pensamiento científico o moderno, estima que ambos corresponden a dos formas de mentalidad humana y por más diferentes que sean, lejos de proceder de fuentes diferentes emergen uno del otro y corresponden a dos momentos de una misma evolución. Esta comprensión “pueblerina y campesina” es relevante para proponer un enfoque comparativo con el objeto de elucidar algunos elementos de la modernidad al estudiar la alteridad entre un pueblo y una comunidad campesina respecto al significado de la ancianidad. La comparación se puede pensar como el alejamiento de uno mismo, el acercarse al otro, el volver acercarse a uno mismo confirmando una mirada transformada hacia sí y hacia la sociedad. Este artículo presenta además una síntesis relativa a las diversas maneras de pensar la comparación y guiar así la reflexión de los contextos investigados.

El estudio de la alteridad también concierne a las otras ciencias, como por ejemplo la filosofía, que la ha comprendido dentro del concepto de identidad. Hegel (1960) dio a la identidad el sentido de una lucha por el reconocimiento, movimiento que llamaba a encontrar lo igual y lo distante, la alteridad y la mismidad en una dialéctica de identidad entre diferentes. Así, es difícil pensar la diferencia y los diferentes tipos de diferencia ya que la discernimos hasta cuando se forma nuestro pensamiento. Como dice Guillaume: “Es porque el niño separa dentro del desorden de sus primeras sensaciones, olores, sentidos, objetos *diferentes*, que pone en movimiento el conjunto desunido de sus neuronas” (1975: 65-77) y concluye citando a Bataille quien sugiere que la experiencia de la alteridad es un momento que escapa a la comunicación ordinaria y al saber filosófico; por lo que podemos no perder de vista que la alteridad no constituye una propiedad, una condición exclusiva como característica de ciertos estados o países, de ciertos grupos, o de ciertos individuos que la llevarían impresa en ellos mismos. Precisamente, “la alteridad debe ser considerada como una noción relativa y conjeturable: no se es Otro más que en la mirada de alguien”. O incluso, como decía Montaigne: “No digo a los otros sino para más decirme” (citado por Kilani 1983: 28). La alteridad es pues cuestión de uno mismo, se trata de aproximarse al otro, pero no de transformarse en el otro, como lo dice directamente Castoriadis: “El etnólogo que ha asimilado muy bien la visión del mundo de los Bororos, que ya no puede verlos

más que como ellos se ven, ya no es un etnólogo, es un Bororo y los Bororos no son etnólogos” (1975: 28).

La antropología establece comparaciones interculturales entre lo particular y las significaciones sociales que se observan favoreciendo un sistema de reciprocidad y de elucidación mutua entre dos puntos de vista diferentes. Aquí se privilegia la antropología crítica que pretende poder pensar al otro y al mismo, sin hacer del primero un otro nosotros mismos. Esta antropología se esfuerza por interrogar una serie de fundamentos de nuestra sociedad, como cientificidad, eficacia, productividad. Esta lectura crítica se apoya sobre una interpretación valorada de otras sociedades. Para obtener una “lectura interpretativa”, el método que se utiliza dentro de esta perspectiva es la “claridad al regreso” (*éclairage en retour*) (Berthoud 1992: 221-223). Por tanto, leer la sociedad capitalista en tanto que antropóloga es estudiarla en el espejo de las demás sociedades. Se trata de acceder a una mirada crítica de la lógica dominante del capitalismo encontrando el significado profundo de los fenómenos marginales y aparentemente sin importancia. Esta representación puede ser considerada, en un sentido amplio, como un modo de organizar nuestro conocimiento de la realidad establecido socialmente. Dicho conocimiento se elabora a partir de nuestros propios códigos de interpretación, culturalmente marcados, formando un fenómeno social en este sentido.

Este artículo plantea una reflexión comparativa relativa a las diversas maneras de pensar que se aplican en la investigación, las cuales conducen a tomar en cuenta la relación que existe entre pensamientos, idea y acción, así como entre sus diferentes especificaciones.

PERSPECTIVAS SOBRE LAS MANERAS DE PENSAR

Piaget explica la socialización del niño a través de tres niveles cognitivos: el periodo sensorimotor, el pensamiento subjetivo o egocéntrico y finalmente el pensamiento descentrado u operatorio. Para este autor, hay progreso en el pensamiento individual hacia la descentración durante el proceso de socialización; el niño occidental y el primitivo ilustran etapas intermediarias del desarrollo mental. Esta clasificación jerárquica establece categorías que califican a menudo a los seres humanos como primitivos o civilizados, como modernos o tradicionales, como desarrollados o subdesarrollados, conviniendo que la falta de conocimiento educativo equivale en este caso a ignorancia o a una inferioridad. Igualmente, si el subdesarrollo se basa en una clasificación apoyada en criterios occidentales, se determina simplemente quiénes son desarrollados y quiénes subdesarrollados. Piaget ha señalado que el pensamiento operatorio o científico es característico

sólo de las sociedades modernas (1977: 312). Esta clasificación atribuye justamente una superioridad al saber educativo, a artefactos mercantiles, innovadores, rentables, lucrativos, entre otros. En este caso, la comparación se realiza de acuerdo con los criterios de la modernidad, es decir, de acuerdo con los criterios de la sociedad occidental, excluyendo una reflexión sobre los valores que guían dichas clasificaciones y olvidando considerar la arbitrariedad de los criterios que han conducido la comparación. No obstante, en este artículo considero legítimo el pensamiento relativo al sentido común, ya que comparar es comprender mejor al otro y a sí mismo, sin juzgar al otro ni atribuirle valores exteriores a su grupo, sin subestimarlos ni sobrestimarlos.

Distingamos ahora la oposición entre universalidad, a la que se recurre en antropología social como parte inherente de la reflexión sobre el ser humano, y diversidad, la cual procura mayores dificultades debido a que constituye el obstáculo más importante para la inteligibilidad del mundo (Berthoud 1990: 19). La concepción universalista de la humanidad viene de los siglos XVIII y XIX y es legado de filósofos como Rousseau, Montesquieu, Hegel, Kant, entre muchos otros. La comparación sería impracticable sin pensar la unidad de la humanidad, ya que la dialéctica entre unidad y diversidad constituye el nódulo comparativo. Pero ¿cómo comparar cuando a menudo las semejanzas predominan al lado de diferencias irreductibles? Para sobrepasar esas dificultades podemos inspirarnos nuevamente Piaget respecto a la “descentración como etapa necesaria para liberarse de las dificultades más insidiosas de un apego a la experiencia social inmediata” (1970: 32), precisamente para no caer en una traducción donde todo saber es relativo a los otros y donde no se puede apreciar sino a través de nuestro propio sistema de valores. Traducir es considerar el espacio entre el otro y yo. El antropólogo traduce una cultura extranjera a través de una transformación que se construye entre el autor y el traductor, ya que una traducción no es en una reproducción exacta del original. Nuestro vocabulario es para transmitir nuestras ideas sobre el mundo y es ahí donde interesa no proyectar nuestros propios valores sobre los demás y sobre nuestro estudio. A pesar de esto, no somos prisioneros de nuestras representaciones, pero el comparar sociedades y culturas, “obliga a reflexionar sobre la validez universal de nuestras categorías de análisis” (Berthoud 1992: 124, traducción de la autora). Podemos suponer dos formas relativas a la comparación: la primera, que sería comparar las diferencias respecto a nuestra realidad vivida y pensada, y la segunda, que consistiría en poner en perspectiva la modernidad. ¿Cómo podrían los miembros de una cultura pensarse a sí mismos si no dispusieran de otras sociedades para compararse? Así, “la comparación dentro de su universalidad es la traducción de un área cultural en otra, ya que el desvío por

la comprensión del otro permite una mirada diferente sobre nosotros mismos” (Berthoud 1992: 125).

Veamos más de cerca la cuestión de las diferencias y constatemos que varias de ellas nos interrogan y nos obligan a salir de nuestro “confort académico”, por ejemplo, las diversas mutilaciones sexuales (condenando *a priori*), tales como la excisión o la infibulación, la muerte de un infante por ser gemelo... estas diferencias tan contrarias a nuestros propios valores los cuestionan, obligándonos a deliberar y a considerar esa alteridad. Interesa pues evitar el sociocentrismo, es decir, manifestar toda superioridad del Occidente, de la modernidad o de cualquier investigación. En consecuencia, “el enfoque comparativo pretende arbitrar al mismo tiempo el principio de la igualdad de culturas y sociedades, así como el reconocimiento de sus diferencias”, lo que implica igualmente “la duda que obliga a reflexionar sobre las cuestiones primordiales” (Berthoud 1992: 127).

Dentro del enfoque de la escuela antropológica culturalista americana, la unidad de la humanidad es relegada, ya que cada cultura se estipula como una unidad en sí, o sea, todo es considerado como legítimo dentro de los límites de la cultura estudiada. Lo que comprende que cada cultura cuenta con su propio sistema de valores, tal como lo refleja la cita siguiente: “toda cultura es objetivamente comprensible solamente a partir de sus propios criterios” (Herskovits 1973: 90). Pero ¿cómo pensar esos criterios? Dentro de esa escuela, más que hablar de cultura, su fundador Franz Boas, habla de *culturas*. Para la mayor parte de los antropólogos adscritos a la escuela culturalista estadounidense, la tarea más importante ha sido la recolección minuciosa de datos, aprender la lengua del grupo estudiado y realizar una etnografía tan concienzuda y completa como sea posible. La documentación etnográfica fue la tarea en la que los antropólogos culturalistas han sido expertos, comenzando con el profesor Franz Boas. Si bien estos antropólogos negaron la universalidad, pudieron igualmente tropezar con ella al calificar como unidades al utilitarismo, al racionalismo y al individualismo, entre otros.

Observemos ahora una reflexión relativa a las expresiones griegas *mythos* y *logos*. El *mythos* corresponde a las características que se refieren a lo imaginario y “su entrada al discurso racional se percibe a través de sus mitos como el primer balbuceo del *logos*” (Vernant 1982: 214). Si bien, “la mera sabiduría es por el contrario tomar plena conciencia que nuestro saber sobre el mundo se inscribe dentro de los límites de un tiempo y de un espacio dados” (Berthoud 1990: 31). Interesa pues repensar la distinción *mythos* y *logos* y someterla a una crítica seria para concebir la relación entre estos dos polos. Esta reflexión interesa cuando aceptamos el legado de la cultura griega. La oposición manifestada por el *mythos*

y el *logos* nos muestra al éste como el campo del discurso, de la razón, de la proporción o aun del cálculo, y a aquél como el mundo de lo imaginario, como el universo del mito. Esto es lo que en el mundo antiguo de Grecia correspondía a lo escrito y a lo verbal y que hoy día podemos considerar como uno de los orígenes de nuestras categorías lógicas, de nuestros pensamientos y de nuestros valores. La lengua española cuenta con numerosos términos griegos que han enriquecido nuestro vocabulario, así como nuestra manera de pensar y nuestras categorías lógicas. Se trata de reflexionar que el *mythos* puede relegarse, pero su correspondencia con el *logos* es indispensable al tomar en cuenta que dentro de la ciencia puede haber mito y que dentro del mito, puede haber ciencia (Berthoud 1990: 32-34). *Mythos* y *logos* se complementan en un mismo movimiento, como lo es el estudio del otro y del mismo. Para comparar pueblerinos y campesinos conviene pues cuidar la selección de categorías que van a ser consideradas ya que ambas comunidades cuentan con maneras de pensar diferentes, por lo que: “Pensar es ciertamente categorizar y clasificar las cosas, a los seres humanos, el mundo natural y social, pero es también significarlo y simbolizarlo. Fragmentar ese conjunto, en nombre de una exigencia científica, ¿no sería correr el riesgo de prohibirse toda comprensión sobre las maneras de pensar?” (Berthoud 1990: 30).

Analicemos finalmente la oposición entre analogía y polaridad que nos viene igualmente de Grecia. Junto con Berthoud, consideramos que la analogía refleja la unidad, mientras que la polaridad está abierta a la diversidad, lo que indica que comparar se induce desde la polaridad como manera de razonar o de argumentar y se puede preguntar: ¿qué es lo que une y qué es lo que diferencia las maneras de pensar? Cualquier camino elucida sólo un aspecto de los fenómenos observados y es dentro de ese dilema que la tradición antropológica tiende a encerrarnos (Berthoud 1992: 33) y que ha sido ilustrado por el debate sobre la racionalidad entre las sociedades primitivas y las sociedades modernas. Autores como Durkheim y Lévy-Bruhl consideran que la religión (o pensamiento primitivo) y la ciencia (o pensamiento científico) persiguen el mismo objetivo, aunque disponen que la ciencia deba llegar a ser superior.

La perspectiva modesta pero crítica de este artículo sostiene que: “cualquier reflexión importante lejos de entorpecer un debate, lo abre” (Preiswerk y Vallet 1990: 11), nuestra propuesta comparativa relaciona unidad-diversidad y sus maneras de pensarse. Dicha unidad-diversidad forma un sistema de referencias esenciales donde se observa la aparente contradicción del pensamiento para lograr la transparencia de las sociedades estudiadas, aunque recordando que “la diversidad es el mayor obstáculo a la inteligibilidad del mundo”. Esto conduce a profundizar la relación entre unidad-diversidad basándonos en ese enfoque

comparativo a través del cual se estudian dos comunidades: el entonces pueblo de San José de Gracia, Michoacán (hoy ciudad), situado en el municipio de Marcos Castellanos y dos de las 24 rancherías del mismo municipio: Paso Real (86 habitantes) y China (4 habitantes en ese momento). Mi trabajo de campo se realizó de julio de 1982 a julio de 1983 y luego cada dos años hasta el año 2000, con una duración de una a dos semanas. El análisis del material utilizado en este artículo finalizó en 1992, fecha en la cual presenté mi tesis de doctorado. Esta trayectoria y mis investigaciones posteriores me han permitido observar que, a pesar de los cambios históricos, socioculturales y políticos del país, del estado de Michoacán y del municipio de Marcos Castellanos, los resultados obtenidos corresponden en su conjunto a una visión sociocultural de la ancianidad existente dentro de lo que he llamado el “México mestizo”, menos preferido por los antropólogos. Comparé, sin separar de un lado las similitudes y del otro las diferencias, sin disociar por un lado al pueblo y su modernidad naciente y por el otro a la comunidad campesina cotidiana, ya que existe una relación entre ellos que representa la unidad de la humanidad, así como cierta dependencia entre sus maneras de coexistir, cierta relación entre tradición y modernidad. A pesar de esto, abundan las referencias bibliográficas que separan el pensamiento llamado “tradicional”, por un lado, y el llamado “moderno”, por el otro.

Para continuar con la perspectiva comparativa que se ha esbozado, se sugiere un “pensamiento en movimiento” que se opone precisamente a las formas de saber que clausuran, discriminan, jerarquizan y excluyen (Berthoud 1990: 37), o sea un pensamiento de conjunto o de “multiplicidades”, como lo nombra Serres (1982: 173) al interrelacionar las diversas interpretaciones científicas y humanísticas, o bien la relación tradición/modernidad, las cuales si habitualmente se pueden considerar opuestas, al vincularlas resisten a la compartimentación de los campos del saber. Señalemos que se trata de la relación entre maneras de pensar una sociedad, es decir, de “un pensamiento que une y reúne, de un pensamiento de participación y de pertinencia y por lo tanto particular” (Berthoud 1990: 32-36). La razón se expresa en diversas sociedades de manera dominante bajo una forma técnico-científica y utilitaria, por eso interesa cuestionar la lógica asociada a los instrumentos de investigación. Interesa cuestionar igualmente el pensamiento dogmático y “neutro” debido a que es un pensamiento que divide, que separa, que suma, que dispersa pudiendo llegar a ser la única manera de pensar las relaciones entre los seres humanos, sin dar un sentido a la vida ni a la muerte, sin una ética que valore los comportamientos, por lo que se requiere estimar la pertinencia metodológica del estudio que se va a realizar. Cada sociedad es un contexto de

imágenes, de opiniones, de creencias, de valores transmitidos y con sentido que guían hacia un espacio significativo de reflexión.

Esta reflexión y las maneras de pensar que se han presentado introducen la práctica de la comparación dentro del pueblo, mostrando cómo jóvenes y adultos se comportan respecto a los ancianos e integrando el análisis de contenido de las 18 entrevistas aplicadas a los pueblerinos. El estudio de la comunidad campesina en la ranchería de Paso Real y China no se prestó para realizar entrevistas, sin embargo su colaboración surgió a través de un rumor formal hacia la investigadora que será introducido más adelante. Al comparar estas perspectivas se pretende alejarnos de la propia concepción de la ancianidad, acercándonos a la del pueblo y a la de la comunidad campesina con objeto de realizar un trabajo que permita conocer mejor ambas comunidades, así como a nosotros mismos.

EL PUEBLO DE SAN JOSÉ DE GRACIA Y LAS ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS

El municipio de Marcos Castellanos está situado en el estado de Michoacán a diez kilómetros de la frontera con el estado de Jalisco (Mazamitla). El pueblo de San José de Gracia se fundó el 18 de marzo de 1888 (González 1979: 82). En 1982, sin sus rancherías, contaba aproximadamente con 3 000 habitantes, se puede considerar que su integración política al resto de la nación se convirtió en un hecho a partir de 1968 y su integración económica fue más bien apresurada debido al desarrollo de una industria de productos lácteos dentro de este municipio ganadero. *Pueblo en Vilo* (1979: 255-383) del doctor Luis González, particularmente el capítulo “Veinticinco años de mudanzas”, recoge la historia de este pueblo.

La muestra de los 18 pueblerinos que participaron en las entrevistas semi-estructuradas, se organizó bajo los criterios siguientes:

- Las personas debían corresponder a la clase social considerada de origen y de patrimonio del pueblo ya que tenían conocimiento de la historia, de lo que sucedía en la localidad, habían viajado y comparado con otras, vivían o visitaban diariamente a ancianos.
- El grado de influencia de estas personas contaba en el pueblo (participación efectiva en actividades tales como asociaciones o acciones políticas, compromiso con la vida diaria y futura del pueblo).
- La edad estipulada debía ser entre 20 y máximo 70 años, se les consideraba ancianos a partir de 80 años.

El discurso de los jóvenes y de los adultos aportó conocimientos enriquecedores para el estudio de la representación social de la ancianidad completando mi perspectiva crítica destinada al ámbito de la gerontología social.

El contenido de estas entrevistas constituye el corpus sobre el cual he trabajado la representación social del anciano y a partir del cual he elaborado temas y categorías temáticas que dependen del contenido del discurso (D'Unrug 1974: 23, Bardin 1977). Ciertamente, el número de entrevistados parece pequeño, sin embargo, estas personas son representativas cuando se consideran los criterios de selección.

Las entrevistas se escribieron en un cuaderno en el momento de solicitar la reflexión de los interpelados. Se realizó un análisis de contenido temático del material reunido y se pudo identificar los temas y categorías que surgían del discurso; además, se aplicó la técnica tijeras-pegamento para organizar el corpus e interpretarlo. Varios elementos favorecieron el diálogo con los entrevistados (guía de entrevista en anexo):

- a) El tema de la ancianidad era particular y extraño para los pueblerinos, lo que motivó la participación.
- b) El contenido de las entrevistas comprueba la tradición patriarcal característica de la tradición del pueblo referida por su historiador Luis González.
- c) Conociendo a las personas interrogadas favorecí la confianza y el interés de los participantes.

El propósito esencial de estas conversaciones era investigar cómo piensan la ancianidad los jóvenes y los adultos, considerando que todo anciano es dependiente de la historia que lo precede, así como del contexto sociocultural en el que vive y que lo determina al modelar su estatuto. Los entrevistados insisten en recalcar la admiración al anciano, lo que sugirió la pregunta provocadora: “¿Qué pensaría usted de un mundo sin ancianos?”, que indujo reflexiones complementarias. Tres de los pueblerinos entrevistados me mostraron diversos objetos guardados a los que consideraban valiosos: vestidos, sombreros, chales, zapatos, retratos, planchas, máquinas de escribir, muebles, monedas, alhajas, a los cuales se sumaron otros recuerdos de sus antepasados que se incluyeron en el corpus del material analizado.

El discurso obtenido a través de las entrevistas de la admiración ha sido el tema más productivo en contenido respecto a la representación de la ancianidad en el pueblo, revelando un discurso elogioso para los octogenarios según las cualidades que les eran reconocidas. Para adentrarse en dicha admiración se elaboraron diversas hipótesis relativas a esa imagen ideal del anciano. La primera expresión que irrumpe personifica al anciano admirado atribuyéndole

una serie de cualidades: “me da consejos”, “lo admiro por su fuerza de vivir”, “mi abuela murió a los 108 años sin enfermedad”, “mi abuela era alegre nos daba dulces”, “tenía tendidos a su esposo y a 7 sobrinos y ni una lágrima”, “yo admiré a mi abuelo, nunca se quejaba”, “admiro a mi madrina R. porque no quiere que nadie la ayude, ella sola”, “yo he visto que los consejos de los ancianos son muy acertados, yo sí los escucho”, “mi abuelo trabajó hasta sus últimos días”, “mi abuela nos decía: ‘trabajen no sean perezosos’”. Estas frases presentan esa imagen que engrandece la figura del anciano con numerosas cualidades explicando que deben ser fuertes, ser un ejemplo para los demás, dar consejos, ser trabajadores, en una palabra, reflejar ese ideal que encamina los valores de los pueblerinos de esa sociedad patriarcal. Si bien las expresiones admirativas se destinan a ciertos ancianos, a aquellos que son fuertes, a quienes encarnan los valores del pueblo, a quienes tienen abolengo, valor y posición, se prescinde de mencionar a los pobres. Esto indica la necesidad de volver a cuestionar ese discurso dentro de sus titubeos, de sus dudas, para descubrir otros significados:

- Ese discurso deja suponer que existe un reverso de la medalla respecto a la admiración, es decir, que ésta puede disimular, ya sea la ancianidad existente al idealizarla como una imagen histórica y auténtica, o bien evitar enfrentarse con aspectos negativos de la ancianidad (Rohrbach-Viadas 1992: 78-94).
- La pregunta “¿Qué piensa usted de un mundo sin ancianos?” confirma igualmente una imagen de admiración porque asocia la ancianidad, por ejemplo, con un puesto honorífico, así como con explicaciones positivas: “un mundo sin ancianos sería como una universidad sin profesores”, “sería como un jardín sin flores”, “yo encuentro en ellos mucho ánimo”, “todos tienen necesidad del buen consejo de un anciano”, “los ancianos son un pozo de sabiduría”.
- Pero miremos distintas respuestas: “yo sí quisiera un mundo donde todos llegaran a 65 años siendo útiles, productivos y no una carga”, “deberíamos concientizarnos como en otros países desarrollados en donde se les lleva a un lugar, son como hospitales y ahí los cuidan”, “el gobierno debería implantar eso aquí, como en otros lados”, “aquí queremos mucho a los abuelitos, pero los relegamos”, “tristes son aquellos a quienes ponen en un asilo y su familia los abandona”, “ciertos son puestos en los asilos pensando ‘este objeto no me sirve más’”, “los viejos representan una carga para la familia y no corresponde a la realidad el decir lo contrario”. Estas respuestas abren al mundo de la ganancia, de la productividad, de los asilos para ancianos, mostrando la entrada de la modernidad que

se infiltra en el pueblo con su aportación de lucro, productividad, el trabajo como rendimiento y no como placer, el individualismo, elementos que coexisten con la religión católica y con sus prácticas. A través de los medios de comunicación, de los viajes de varios pueblerinos, de los que viven o han vivido en Estados Unidos, lo que trae modificaciones respecto a la imagen del anciano pueblerino.

Las entrevistas confirman un modo de vida centrado en la sociabilidad, los lazos familiares, el compadrazgo y la religión católica como principales prácticas sociales, si bien esto se hace más a menudo dudando y ansiando al mismo tiempo la introducción de la modernidad al percibir los cambios que se producen.

- Durante las entrevistas se comprobó igualmente un silencio respecto a los ancianos que no siguen el modelo patriarcal y se prefiere no nombrar quiénes son, a qué imagen corresponden. Este aspecto no fue sencillo ya que los pueblerinos evitaron abordarlo. Este mutismo estuvo lejos de ser el caso respecto a la admiración, que fluyó por raudales, por lo que se hizo necesario motivar las respuestas sobre el resentimiento oculto y contrario a la imagen de la ancianidad del pueblo. Hablar del anciano impropio sería contradecirse o incluso traicionar la admiración expresada, por otro lado, abstenerse de hacerlo revela elementos de resentimiento: la categoría del resentimiento es por cierto anónima, suponiendo que éste es algo que no se expresa.
- “No es bueno que una anciana no acepte su invalidez o que los ancianos sean una carga social”, “tengo piedad de los que no hablan, de los que están solos, de los que llegan a la vejez y no lograron nada en la vida”, “considero muy mal al deshonesto que vive con la hija de su primera esposa”, “a veces se vuelven coléricos, se hacen ideas y se les debe soportar”.

La categoría relativa a la culpabilidad permite un examen de conciencia:

- “Si quieren seguir siendo importantes, nosotros los jóvenes no sabemos ayudarlos”, o bien, “sufren si no tienen el cariño que se les debe dar, si no son comprendidos como deberían serlo”, “todo eso me hace ver que si actuáramos como pensamos, seríamos mejores gentes”, “somos muy egoístas, deberíamos ayudarlos”, “tenemos nosotros mismos remordimientos por que podríamos ser mejores, asegurarles una vejez mejor”, “a veces no somos muy caritativos”.

Si la propia culpabilidad es embarazosa, se prefiere imputar las faltas a otros:

- “He visto gentes de edad avanzada que cosen muy bien, leen o les gusta pasearse, ir a platicar y algunos se lo impiden”.

Los asilos fueron un tema inesperado debido a que en 1982-1983 no existía ninguna institución de este tipo en el pueblo; hubo, sin embargo, un primer caso de abandono familiar: una señora que había muerto sola, a quien habían ayudado una vecinas e inclusive la habían acompañado al cementerio. No se sabía de ninguna persona que estuviera en un establecimiento de ese tipo, por lo que este discurso sobre los asilos es exterior como parte de la modernidad.

Las obligaciones de los pueblerinos fueron evocadas con gusto y sencillamente:

- “La juventud debe cuidar bien a los ancianos porque ellos se ocupaban de nosotros cuando estábamos chicos”, “los ancianos requieren mucha ayuda de nuestra parte”, “los miembros de la familia tienen el deber de ocuparse de ellos”, “yo me siento con la responsabilidad de ver por mis padres y por mis hermanos chicos porque yo soy el mayor”.

Este discurso contrasta con la imagen del anciano fuerte, autónomo y necesario al joven y al adulto, que aquí requiere ayuda y son los pueblerinos quienes tienen el deber moral de ayudarlo.

Otro tema abordado con los pueblerinos fueron las aspiraciones de la vejez futura:

- “Los ancianos desean quedarse en su casa con su familia ya que son los más cercanos y la familia los debe cuidar”, “me gustaría vivir anciana para que mis sobrinos me vean en todas las etapas de mi vida”, “me gustaría ser como mi abuela: amable y disponible”, “me gustaría vivir hasta 100 años pero bien encuadrada”, “me gustaría lograr algo por mí misma”, “me gustaría quedarme en el pueblo que yo quiero”, “si no hay familia, prefiero el asilo para no estar solo”, “no me gustaría estar solo, mejor con una compañera”.

Por el contrario, las aprensiones son:

- “La soledad”, “el no poder valerse por uno mismo”, “el ser una carga para los demás”.

Se evoca la soledad en varias de las frases enunciadas, una preocupación raramente encontrada dentro del pueblo, donde se añora que: “Antes éramos una gran familia, se enfermaba alguien y todos íbamos a verlo. Ahora ya ha cambiado”.

Como último tema examinaremos cómo conciben la ancianidad los pueblerinos:

- “La plenitud de la existencia”, “el aumento de las fuerzas intelectuales”, “la edad respetable”, “lo más importante”, “una suerte”, “la etapa de la memoria cuando se acuerda uno del bien y del mal que ha hecho”.

Estas reflexiones recuerdan el discurso de admiración en el cual la vida parece eterna y se prepara su síntesis personal. Para analizar el discurso relativo a las entrevistas, examiné mi propia norma implícita construyendo el texto como “una realidad intersubjetiva” (Rohrbach Viadas 1992: 124), lo cual me permitió adentrarme en el contenido tanto explícito como implícito.

El análisis de discurso presentado descubre a la ancianidad a través de dos elementos: la influencia de la tradición patriarcal dentro de la cual el anciano tiene una imagen positiva e incluso ideal conducida por esa modernidad que se introduce en el pueblo y modifica dicha imagen a la vez que dispone el futuro de la misma.

El objetivo de este estudio es investigar las maneras de pensar la ancianidad en dos sociedades con métodos diferentes y complementarios, vamos ahora a descubrir la concepción del mundo de los campesinos.

LA COMUNIDAD CAMPESINA

Paso Real se sitúa a 9 km del pueblo de San José; se llega a él por un camino de tierra regularmente accesible en cualquier estación. China se encuentra más o menos a 4 km al noreste de Paso Real y más allá se va a pie o a caballo. Las entrevistas, como se ha mencionado, no se aplicaron en las rancherías de Paso Real y China porque los campesinos se mostraron renuentes a responder cualquier pregunta.

Los habitantes de Paso Real son 66, de los cuales 31 son niños de entre 1 y 14 años; nueve personas tienen más de 65 años, pero allá a esa edad uno es nuevo. Las personas consideradas como ancianas son cuatro y tienen todas más de 80 años. Se trata de una población pequeña y en movilidad constante, algunos jóvenes se van a trabajar como braceros a Estados Unidos o a México. Se puede considerar que están en Paso Real 25 o 30 adultos campesinos y ganaderos. Nueve familias poseen ganado que les permite subsistir. Los campesinos tienen entre dos y doce vacas por familia y venden su leche a los propietarios de ranchos quienes deciden el precio de ésta. Las rancherías de Paso Real y China son aparentemente tranquilas, aunque la vida diaria de la comunidad se ve allanada por eventos, como una vaca atorada, un robo o la visita de familiares de otro rancho. China está habitada por una sola familia, compuesta de un hombre y su esposa, con edades de 80 y 83 años, respectivamente, una hermana del hombre (92 años) y un hijo de la pareja de 45 años. Los miembros de esta familia fueron mis informadores clave. Entre Paso Real y China, los ancianos suman siete, con 80 años y más, edades verificadas en los archivos de la parroquia. Igualmente visité otras cuatro rancherías de la región, por lo que mi estudio abarca las rancherías menores de 300 habitantes.

El término de “sociedad campesina” ha sido ampliamente estudiado por autores como Redfield (1960), Foster (1964, 1965, 1967), Wolf (1971), Fromm y Maccoby (1973), Warman (1978, 1980) y está ligado a la posesión de tierras ejidales como lo precisa el Artículo 27 de la Constitución Mexicana. Podemos considerar que durante este estudio las rancherías del municipio de Marcos Castellanos podían corresponder ya sea a un modo de vida en vías de desaparición o preservar su modo de cohesión para permitirles continuar su existencia. Fue sorprendente constatar que, a pesar de la proximidad con el pueblo de San José de Gracia, la forma de vida y el lugar que los campesinos dan a sus ancianos tienen diferencias significativas que han sido enriquecedoras para la perspectiva comparativa de ambos contextos. La organización sociocultural que se presenta comporta un grupo de personas constituidas por familias extensas que practican un modo de vida particular:

Es posible que el campesino siembre cebolla, tomate o sorgo para el mercado, que emigre como trabajador, actividades ciertamente poco “tradicionales”, o que se vuelva poco a poco protestante, sin dejar de ser campesino. Eso no depende tanto de las relaciones simétricas y redistributivas que practican los campesinos entre ellos haciendo posible y necesario que produzcan mercancías para el mercado capitalista sin que el trabajo, la mercancía esencial del sistema, no constituya un costo de producción. Esta combinación crea un excedente que se apropia, se acumula y se reproduce lejos del campesino. Así, el campesino conserva, con mucha pena, lo necesario para vivir de la manera la más frugal y sin posibilidad de ahorro (Warman 1978: 15).

Respecto a las “relaciones simétricas y redistributivas”, éstas sí desempeñan un papel importante en las rancherías estudiadas. Para introducirse a estas comunidades, se busca estrategias que lo permitan y aun así se trata de una actividad delicada ya que cada movimiento nuevo es observado y comentado por todos. Yo entré en relación con los miembros de la comunidad platicando inicialmente con los niños quienes comunicaron a su madre mi intención de dialogar con los ancianos y así, poco a poco, fui conociendo a esas nueve personas de más de 65 años. Ese tipo de relación me separaba del resto de la comunidad a través del trato privilegiado entre ancianos y etnógrafa. No faltó quien me regalara hierbas para té, blanquillos, a lo que yo correspondía con otra atención, sin olvidar que mi propósito era escribir tres historias de vida en una comunidad que no sabía leer y escribir, a excepción de un campesino. Este intercambio de privilegios, perjudicial cuando se conocen las normas de la comunidad, fragmenta el espíritu comunitario y culpabiliza a los ancianos por aceptar mis privilegios sin compartirlos con los demás, ambiente suficiente para propiciar confusión en la ranchería además

de aumentar la desconfianza hacia mí. Ese rumor, “ruido confuso de voces”, como lo apunta objetivamente Marc (1987: 15; Morín 1969), insinuaba miedo y desconfianza hacia mí, estipulando además una supuesta relación de mi parte con el gobierno mexicano quien me pagaría un millón de pesos por entregar a los ancianos que serían llevados a un calabozo y posteriormente liquidados. Los ancianos dejaron de hablarme y corrían al verme, como era de esperarse. Al mismo tiempo, ese escenario modificó mi relación con la comunidad ya que los hechos me llevaron a interesarme en ellos, sin que por ello desaparecieran los “ruidos confusos de voces” relativos al supuesto secuestro de los ancianos. Ese rumor difundido contra mí estipulaba: “dicen que hay una lista con los nombres de los ancianos que se van a llevar en un camión, los van a encerrar y los van a matar, pagarán un millón de pesos, el gobierno”.

Este rumor también se convirtió en un objeto de estudio que tomó un lugar importante en las comunidades campesinas, así como para mí: ¿qué significaba ese rumor y cómo posicionarse? Al haber yo deseado que los ancianos participaran en mi proyecto de historias de vida, ¿esperaba yo que mi propuesta se aceptara como sucedió en el pueblo? Esto es pues el inicio de lo que puede ser la diferencia.

La atmósfera se hizo pesada aunque pareciera un espejismo: ¿cómo era posible un rumor en el que se me involucraba como fuertemente hostil a los ancianos? Precisamente las principales versiones relativas al rumor que se propagó consistían en: “hay una lista con los nombres de los ancianos que van a ser llevados en un camión, encerrados y matados”, “va a ser en la noche, se dice que un camión vendrá y que nos meterá adentro, por la fuerza si no queremos, son gentes del gobierno, nos van a conducir a un calabozo y después nos van a matar” (Rohrbach Viadas 1992: 203-204). El contenido temible del rumor se convirtió en una verdad. Este escenario me llevó a comprender que todo intento por negarlo era inútil y que era preferible entrar dentro del rumor y dialogar con los otros miembros de la comunidad. Cuando pude aceptar esto me presenté y serenamente mencioné: “me dicen que se van a llevar a los ancianos. Cuéntenme, ¿cómo va a ser esto? Me interesa comprender”. Con esta actitud aprendí progresivamente cómo se iban elaborando esos “ruidos confusos de voces” en torno mi persona. Como dice Kilani: “contrariamente al misionero que quiere dar todo y al antropólogo que quiere comprender todo, el ‘exotes’ de Segalen debe también saber recibir” (citado por Kilani 1994: 11). Mi actitud tranquilizó a los campesinos y favoreció el conocimiento del significado implícito de la ancianidad y mi relación con el resto del grupo.

Lo que interesa ahora es elucidar la concepción que este grupo de campesinos otorga a sus ancianos, así como la manera de simbolizarlos. Basándome en el

contenido del rumor y en mis observaciones, una primera hipótesis parece indicar que la exclusión es el lugar reservado a los ancianos campesinos al postular que se les va a llevar lejos e inclusive que se les va a liquidar. Sin embargo, esta primera suposición requiere un estudio más penetrante para comprender la unidad que constituye esta sociedad. El contenido del rumor formula lo explícito, lo manifiesto de la situación tal como era comprendida, lo que corresponde a: “los ancianos han fallado a las normas de la comunidad al aceptar mis propuestas y mis privilegios y por eso se les va a eliminar”. Las comunidades campesinas consideran a los miembros de toda la comunidad como iguales y se distribuyen los privilegios para conservar la equidad amenazada por la desigualdad. Los campesinos van más lejos, como aquí lo vemos, ellos practican estos principios que mi actitud quebrantó: quienes aceptaron mis obsequios deben ser castigados.

Con todo, para preservar al anciano, la comunidad campesina creó un rumor que interrumpió la desigualdad creada entre ellos y yo. Se imponía por tanto una manera de dialogar entre todos y esta situación particular, construida por la comunidad y por mi actitud, reveló conocimientos sobre cómo se vive la ancianidad en una comunidad campesina. Los ancianos no son excluidos, ni tampoco privilegiados, se espera de ellos que sean hombres y mujeres que cumplan con las normas campesinas, así como con sus obligaciones (trabajar la tierra, no aceptar privilegios de extraños o compartirlos). Los campesinos están dispuestos a castigar a sus ancianos para hacerlos respetar las normas que los rigen. Investigar el significado de la ancianidad es decididamente temerario y al mismo tiempo valioso porque revela los auténticos valores de esta sociedad. La perspectiva comparativa muestra que en esta sociedad todos los grupos de edad y no únicamente los ancianos son importantes y constituyen una unidad preservada por el conjunto. El compromiso del campesino aparece integral mostrando que se sienten libres hasta de impedir una investigación, cuando ésta amenaza sus principios y sus valores.

LECTURA INTERPRETIVA

Llegar a ser anciano es el futuro de todo ser humano a menos que un accidente o enfermedad grave lo impidan. Ser anciano en nuestro mundo actual que valora sobre todo la juventud implica necesariamente aprensiones e incertitudes por lo que su estudio interesa en las diversas sociedades del mundo. Se sugiere que estos estudios que “aislen” a los ancianos como única categoría, invitando a realizar investigaciones que consideren a los ancianos dentro del contexto sociocultural al que pertenecen y los comparen con otros grupos sociales y con las demás categorías de edad. Si no es así, podemos caer en conceptos equivocados ya sea al

idealizarlos, al despreciarlos, al compadecerlos o al minimizarlos. Estudiar a los ancianos comporta igualmente una comparación con uno mismo sobre los propios prejuicios y proyecciones hacia esta categoría de edad particularmente compleja debido a que la ancianidad ha perdido prestigio y a menudo no se aguarda con entusiasmo. Estudiar la ancianidad comporta dificultades suplementarias que es necesario examinar con detenimiento ya que este tema es como un “espejo proyectivo” en el que el investigador mira al otro proyectando, más fácilmente que con otras categorías de edad, sus miedos al igual que sus deseos (Alber y Bettosini 1984), el investigador se compara así con un espejo lejano y próximo.

El encuentro entre estas dos colectividades permite vislumbrar la vejez en su contexto sociocultural mostrando dos formas diferentes que pueden orientar y hacer comprender mejor este fenómeno a través de sus diferencias. Además el compadrazgo como práctica social relaciona al pueblo y a las rancherías formando precisamente esa unidad en la que pueblerinos y campesinos se sienten partícipes. El pueblo conlleva la imagen de admiración particular a las sociedades patriarcales que tienden a dar un estatuto positivo a sus ancianos (Simmons 1945, padre de la gerontología social, primer trabajo comparativo), aunque la concepción de la ancianidad y la posición del anciano están, como admirablemente lo subrayó Luis González (1979), “en vilo”, a lo que yo agregaría, además de la tradición patriarcal y la modernidad ya mencionados por González, el empirismo campesino.

Las normas sociales del campesino no le permiten admirar porque la admiración comporta un privilegio y dentro de las relaciones simétricas y redistributivas no caben privilegios (exceptuados los bebés hasta los dos años). Los privilegios destruyen precisamente la simetría y la redistribución. A los ancianos considerados como ideales en el pueblo se considera como a los demás, realizando sus actividades hasta que puedan. Los campesinos no expresaron deseos de cambiar al no valorar la acumulación ni la riqueza, ni contar con las condiciones sociales o políticas que se lo permitirían. El campesino se guía por las normas de su contexto sociocultural, se dice orgulloso de poder cultivar su tierra como él lo desea y cuando lo desea. A pesar de esa manera de vivir, el campesino parece valorar esa libertad que encuentra en su modo de vida y que lo ayuda a defender su vida.

La vejez es a menudo comprendida como una etapa negativa (Clark 1967; Clark y Anderson 1967; Rosow 1962, 1974; Alber y Bettosini 1984), o al contrario como una etapa positiva (Kending y Rowland 1983; Wertheimer 1981), o como una etapa positiva y negativa (Lalivé d’Epinay *et al.* 1983), o incluso como un corolario de la modernización (Cowgill y Holmes 1972). Estudios recientes no han modificado estos parámetros, ni indicado decisiones novedosas (Ice 2005; Lalivé d’Epinay y Spini 2008; Olson 1994). Los estudios del sociólogo sueco Lars Torn-

tam sobre la teoría de la gerotranscendencia son una excepción al proponer una de las pocas miradas positivas a este tramo de la vida (1989, 2005, 2011). Tornstam retoma la teoría del desprendimiento de Cumming y Henry (1961) para elaborar “la gerotranscendencia”, considerándola como una meta-perspectiva, o sea, como una tendencia general hacia la trascendencia para alcanzar la sapiencia (Tornstam 1989; Rohrbach 1992). La propuesta de Tornstam, a pesar de los premios que ha obtenido en Suecia, no ha despertado el debido interés. Este autor propone un cambio de paradigma, o sea, “desplazarse uno mismo dentro de su meta-mundo antes de poder reconocer realmente la teoría”.

Que la imagen de la vejez sea positiva o negativa constituye una sola y misma imagen, la de la proyección de nuestra propia vejez, a saber, de nuestros temores (la degradación, la impotencia, la soledad) y de nuestros deseos (tranquilidad, salud, reconocimiento, familia). Dos proyecciones de la imagen atribuida a la vejez pueden dificultar su investigación y estudio por lo que: “El otro es siempre un espejo, en el asilo se volvía un telescopio que nos propulsaba hacia una temporalidad futura: de la descentración reflexiva pasamos a la descentración proyectiva (1984: 16). Por lo cual, cada investigador de la ancianidad tiene el compromiso de interrogar sus dudas, sus miedos, sus valores positivos y negativos para lograr mayor objetividad.

Esta comparación relativa de dos maneras diferentes de pensar la ancianidad pretende motivar investigaciones comparativas, aunque no se ha pretendido evaluar cuál sociedad sería superior a la otra, ya que no se trata de buscar supremacías. Este estudio entre tradición patriarcal, empirismo campesino y modernidad, efectuado en San José y dos de sus rancherías me ha mostrado que: “al comparar la visión del mundo en la que hemos crecido con cualquier otra nos dotamos de un enorme potencial para comprender mejor ambas” (Horton 1990: 74).

REFERENCIAS

ABODERIN, ISABELLA

- 2004 [en línea] Modernisation and ageing theory revisited, *Ageing and Society*, 24 (1): 29-50, < <http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=196668&jid=ASO&volumeId=24&issueId=01&aid=196667&bodyId=&membershipNumber=&societyETOCSession=>>.

ALBER, JEAN-LUC Y THIERRY BETTOSINI

- 1884 *Le crépuscule des vieux. Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie*, Faculté des Lettres, Université de Neuchâtel, Neuchâtel.

BERTHOUD, GÉRALD

- 1982 *Plaidoyer pour l'autre*, Droz, Ginebra.
1990 Le métissage de la pensée, *La pensée métisse. Cahiers de l'Institut d'Études du Développement*, 19: 17-43.
1992 *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Droz, Ginebra.

BOAS, FRANZ

- 1895 *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Smithsonian Institution, Washington.

CASTORIADIS, CORNELIUS

- 1975 *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, París.

COWGILL, DONALD O. Y LOWELL D. HOLMES (EDS.)

- 1972 *Aging and modernization*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York.

CUMMING, ELAINE Y WILLIAM E. HENRY

- 1979 *Growing old. The process of disengagement*, Arno, Nueva York.

FOSTER, GEORGE M.

- 1965 Peasant Society and the Image of Limited Good, *American Anthropologist*, 67 (61): 293-315.

GONZÁLEZ, LUIS

- 1979 *Pueblo en vilo*, El Colegio de México, México.

GUILLAUME, MARC

- 1995 Le différent, l'autrui et l'autre, M. O. Gonseth, J. Hainard y R. Kaker (eds.) *La différence*, Musée d'Ethnographie, Neuchâtel: 65-77.

HEGEL, WILHELM FRIEDRICH GEORG

- 1960 *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.

HERSKOVITS, MELVILLE

- 1973 *Cultural relativism. Perspectives in cultural pluralism*, Vintage, Nueva York.

HORTON, ROBIN

- 1990 La tradition et la modernité revisitées, *La pensée métisse. Cahiers de l'Institut d'Études du Développement*, 19: 69-124.

ICE, GILLIAN H.

- 2005 Biological anthropology and aging, *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 20, (2): 87-90.

KILANI, MONDHER

- 1994 *L'invention de l'autre*, Payot, Lausana.

LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN Y DARIO SPINI (COMPS.)

- 2008 *Les années fragiles. La vie au-delà de quatre-vingt ans*, Presses Universitaires de France, París.

MARC, PIERRE

- 1987 *De la bouche... ...à l'oreille. Psychologie sociale de la rumeur*. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel.

MORIN, EDGAR ET AL.

- 1969 *La rumeur d'Orléans*, Seuil, París.

OLSON, LAURA

- 1994 *The Graying of the World: Who will Care for the Elderly?*, Haworth, Nueva York.

PIAGET, JEAN

- 1977 *Études sociologiques*, Droz, Ginebra.

PLAN DE ACCIÓN INTERNACIONAL DE VIENA SOBRE EL ENVEJECIMIENTO

- 1982 [en línea] Asamblea Mundial Sobre el Envejecimiento Mundial, <www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/gericuba/plan_de_accion_internacional>.

ROHRBACH VIADAS, CECILIA

- 1992 *Regard autre sur la vieillesse. San José de Gracia, Michoacán, Mexique*, Payot, Lausana.

SEGALEN, VICTOR

- 1978 *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du discours*, Fata Morgana, Montpellier.

SERRES, MICHEL

- 1982 *Genèse*, Grasset, París.

TORNSTAM, LARS

- 1989 Gero-transcendence. A reformulation of the disengagement theory, trabajo presentado en el XIV Congreso Internacional de Gerontología, Acapulco.
- 2005 *Gerotranscendence. A developmental theory of aging*, Springer, Nueva York.
- 2011 Maturing into Gerotrscendence, *The Journal of TransPersonal Psychology*, 43 (2): 166-180.

VERNANT, JEAN-PIERRE

- 1982 *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, París.

WARMAN, ARTURO

- 1976 *Y venimos a contradecir*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

ANEXO

GUÍA DE ENTREVISTA TEMAS ABORDADOS

Definición de la vejez: distinciones, signos, concepciones.

¿Qué piensa usted de los ancianos en general?

Consideraciones sobre la ancianidad: normas, maneras de vivir de los ancianos conocidos.

¿Cómo le gustaría vivir su vejez?

¿Hay algo que temería usted más particularmente de su vejez?

¿Piensa usted que una persona cambia al envejecer?

¿Podríamos creer en un mundo en el que los ancianos no existirían, un mundo sin ancianos?

