

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA AGENDA NACIONAL

**Reflexiones y propuestas
desde las Ciencias Sociales**

XV

Los mundos simbólicos:
estudios de la cultura y las religiones

Mariana Molina
Gilberto Pérez Roldán
coordinadores



LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA AGENDA NACIONAL
Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales

XV

Los mundos simbólicos:
estudios de las culturas y las religiones



LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA AGENDA NACIONAL
Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales

Jorge Cadena Roa
Miguel Aguilar Robledo
David Eduardo Vázquez Salguero
Coordinadores generales



XV

Los mundos simbólicos:
estudios de las culturas y las religiones

Mariana Molina
Gilberto Pérez Roldán
Coordinadores



UASLP
Universidad Autónoma
de San Luis Potosí



FACULTAD DE
**CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES**



**EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS**



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



COORDINACIÓN GENERAL

Jorge Cadena Roa (UNAM)
Miguel Aguilar Robledo (UASLP)
David Eduardo Vázquez Salguero (COLSAN)

COMITÉ CIENTÍFICO

Miguel Aguilar Robledo (UASLP)
Jorge Cadena Roa (UNAM)
Rosalba Casas Guerrero (UNAM)
Oscar Contreras Montellano (COLEF)
María Guadalupe Galindo Mendoza (UASLP)
Alfredo Hualde Alfaro (COLEF)
Esteban Krotz Heberle (UADY)
María Luisa Martínez Sánchez (UANL)
Cristina Puga Espinosa (UNAM)
Esperanza Tuñón Pablos (ECOSUR)
Guadalupe Valencia García (UNAM)
Eduardo Vega López (UNAM)

COMITÉ ORGANIZADOR

Miguel Aguilar Robledo (UASLP)
Jorge Cadena Roa (UNAM)
Oscar Contreras Montellano (COLEF)
María Luisa Martínez Sánchez (UANL)
Sandibel Martínez Hernández (COMECESO)
Cristina Puga Espinosa (UNAM)
David Eduardo Vázquez Salguero (COLSAN)
Anuschka van't Hooft (UASLP)

COORDINACIÓN TÉCNICA

Sandibel Martínez Hernández (COMECESO)
Martha de la Luz Rivera Sierra (COLSAN)
Anuschka van't Hooft (UASLP)

DIFUSIÓN

José Israel Trejo Muñiz (COLSAN)
Laura Gutiérrez Hernández (COMECESO)
Astrid Gutiérrez López (COMECESO)
Oscar Humberto Silva Silva (UASLP)

SISTEMAS

Roberto Holguín Carrillo (COMECESO)

FERIA DEL LIBRO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Stefano Santasilia (UASLP)

TALLERES

Stefano Santasilia (UASLP)

PRESENTACIONES DE LIBRO

Mauricio Genet Guzmán Chávez (COLSAN)

ACTIVIDADES CULTURALES

José Ramón Álvarez González (COLSAN)

DISEÑO GRÁFICO

Amanali Cornejo Vázquez (UNAM)
Lucía Ramírez Martínez (UASLP)
Daniela Vendramin (Freelance)

LOGÍSTICA

Juan Enrique Ávalos Arguijo (UASLP)
Ana Laura Fonseca Patrón (UASLP)
Pedro Antonio García Martínez (COLSAN)
Judith Esther García Pérez (COLSAN)
Erika Gloria Gómez (UASLP)
Ramiro Alejandro Hernández Rivera (UASLP)
Anabel Meave Gallegos (COMECESO)
José de Jesús Meléndez Martínez (UASLP)
Daniel Abraham Rodríguez Chávez (UASLP)
María Gabriela Torres Montero (UASLP)

COORDINADORES DE EJES

La democracia cuestionada. Representación, comunicación y participación política

Julio César Contreras Manrique (COLSAN) |
Willibald Sonnleitner (COLMEX)

Acción colectiva, movimientos sociales, sociedad civil y participación

Juan Carlos Ruiz Guadalajara (COLSAN) |
Gustavo Urbina (COLMEX)

Desigualdades, pobreza, economía informal, precariedad laboral y desarrollo económico

Cristina Bayón (UNAM) | Sara Ochoa (UNAM)
| José Guadalupe Rivera González (UASLP)

Políticas públicas y gobernanza

Enrique Delgado López (UASLP) |
Eduardo Villareal (CIDE)

Medio ambiente, sustentabilidad y vulnerabilidad social

Juan José Cervantes Niño (UANL) |
Leonardo Márquez Mireles (UASLP) |
Dolores Molina Rosales (ECOSUR)

Migraciones y transmigraciones

Rodolfo Cruz (COLEF) | Ivy Rieger (UASLP) |
Martha Judith Sánchez (IIS-UNAM)

Corrupción, impunidad, estado de derecho y reforma judicial

Silvia Inclán (IIS-UNAM) |
Mauricio Merino (CIDE)

Criminalidades, violencias, opresiones y seguridad pública

Fuensanta Medina (COLSAN) |
José Luis Velasco (UNAM)

Problemas urbanos y del territorio

Briseida López Álvarez (COLSAN) |
Federico Morales (UNAM)

Estudios de género: feminismos violencias y temas emergentes

Oresta López (COLSAN) | María Luisa
Martínez (UANL) | Esperanza Tuñón (ECOSUR)

Población en condiciones de vulnerabilidad y riesgo

Patricia Julio Miranda (UASLP) |
Jorge Damián Morán Escamilla (COLSAN)

México en la globalización: inserción actual y retos estratégicos

Claudia Maya (UNAM) |
Enriqueta Serrano (COLSAN)

Conocimiento, ciencia e innovación: contribuciones e impactos a la problemática social

Rosalba Casas (UNAM) | Michelle Chauvet
(UAM-A) | Marco Antonio Montiel (COLSAN)

Los desafíos de la educación

Rocío Amador (UNAM) | Rubí Ceballos
Domínguez (UASLP) | Lorenza Villa Lever
(IIS-UNAM)

Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones

Mariana Molina (COLMEX) |
Gilberto Pérez Roldán (UASLP) |

Construcción social desde el discurso, la escritura y los estudios visuales

Ramón Alvarado Ruiz (UASLP) |
Elke Köppen (UNAM)

Teorías y metodologías de las ciencias sociales

Jorge Galindo (UAM-C) |
Alejandro Monsiváis (COLEF)

Problemas actuales de las ciencias sociales: docencia, investigación, difusión, evaluación, publicaciones

Miguel Aguilar Robledo (UASLP) | Jorge
Cadena Roa (UNAM) | Oscar Contreras
(COLEF)

Talleres pre-congreso: ciencias sociales digitales.

María Guadalupe Galindo Mendoza (UASLP)
| Roberto Holguín Carrillo (LAOMS) | Ricardo
Mansilla (UNAM)



Los trabajos incluidos en *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*, coordinado por Jorge Cadena Roa, Miguel Aguilar Robledo y David Eduardo Vázquez Salguero, caen bajo la licencia de Creative Commons Atribución-Sin Derivar 4.0 Internacional (CC BY-ND 4.0). El contenido de dichos trabajos puede ser copiado y redistribuido en cualquier medio o formato, siempre y cuando se den los créditos correspondientes y no tenga fines comerciales.

El contenido, textos, cuadros e imágenes, de los trabajos publicados aquí es responsabilidad de sus autores y no necesariamente reflejan las opiniones de los coordinadores ni de las instituciones académicas a las que se encuentran adscritos.

Obra en www.comecso.com

Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales

COORDINADORES GENERALES

Jorge Cadena Roa
Miguel Aguilar Robledo
David Eduardo Vázquez Salguero

VOLUMEN XV

Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones

COORDINADORES

Mariana Molina
Gilberto Pérez Roldán

ISBN Colección: 978-607-98224-0-8

ISBN Volumen XV: 978-607-8664-06-1

Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, AC.
www.comecso.com

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
<http://www.uaslp.mx/>

El Colegio de San Luis, A.C.
<http://www.colsan.edu.mx/>

Las Ciencias Sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales consta de dieciocho volúmenes, uno por cada eje temático desarrollado en el VI Congreso Nacional de Ciencias Sociales, que se ponen a disposición del público en dos formatos, uno como documento portátil (.pdf) y otro elaborado con el software *Open Journal Systems* (OJS), libre y de código abierto, sin fines de lucro, que se ha convertido en el estándar de las publicaciones académicas periódicas. El OJS permite registrar e indexar cada trabajo, lo que facilita su localización en línea a partir de descriptores básicos que son reportados a los motores de búsqueda como título, autor, resumen y palabras clave. La obra puede descargarse en ambos formatos de: <http://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional>.

Índice General

Introducción general.....	15
<i>Mariana Molina Fuentes y Gilberto Pérez Roldán</i>	

Representaciones simbólicas a través de la literatura

La configuración de la temporalidad en el discurso filosófico de Emilio Uranga.....	19
<i>Fabián Gómez Arredondo</i>	

Entre lo moderno y premoderno: codigofagia y antisemitismo	35
<i>Karla Sánchez Félix</i>	

El uso de la teoría del actor red en la investigación museológica.....	53
<i>Scarlet Rocío Galindo Monteagudo</i>	

Religión e identidad. Resistencias populares frente a la Iglesia Católica

Saberes críticos: ritualidad barroca en pueblos tsotsiles de Chiapas	73
<i>Claudia Adelaida Gil Corredor</i>	

La parroquia arena de disputa entre religiosidad popular y religión oficial, el pueblo y el crecimiento urbano. El caso de San Francisco Tesistán.....	87
<i>Samuel Hernández Vázquez</i>	

Las Comunidades Eclesiales de Base en los movimientos populares. Perspectiva teórica	101
<i>José Melecio Figueroa Rodríguez</i>	

Religión e identidad. Influencia sociocultural de la Iglesia Católica

La inserción y permanencia eclesial en un pueblo indígena	121
<i>Cynthia Aylin Alfonso Olan</i>	

Papa Francisco: elementos para comprender a los movimientos eclesiales en la Arquidiócesis de Antequera	135
<i>Karla Mariela Quiroz Castro</i>	

Endogamia en primer y segundo grado: pecado y legalidad en los matrimonios religiosos católicos en Saltillo, Coahuila.....	149
<i>Silvia Maricela Hernández Salas y José Ricardo Ramírez Cerecero</i>	

Música y construcción de identidades culturales

La identidad puesta en escena: reflexiones en torno a las prácticas musicales del grupo de rock seri Hamac Caziím y el grupo Jonaz Chichimeca, intérpretes de música con instrumentos prehispánicos y danzas guerreras 167

Edith Regina Escutia Solis

La música de banda en la conformación de las identidades de los pueblos urbanos del oriente de Iztapalapa 189

Gustavo Pineda Loperena

Las Tlacualeras: cantar y danzar identidad en Santa Ana Tlacotenco 207

Taly Gutiérrez Ríos

Música, danza e identidad: comunidades y metrópolis

La música festiva como estrategia para la integración comunitaria en Rancho Viejo, Veracruz 217

Rafael Rodríguez Toral

Expresión sonora de la cultura: la salsa y su contemporaneidad a través de los bailadores del estilo en línea.....235

Edna María López Carrión

Identidad sociocultural del danzante Tlahualil de Sahuayo Michoacán. Configuración y transformación de la identidad sociocultural a partir del significado de elementos materiales y simbólicos de la danza.....253

Martha María Cervantes Páez

Mundos simbólicos e identidades indígenas

La construcción de la identidad indígena a través del tapalewi 275

Milka Sarai González Martínez

Lidiando con la adversidad. Identidades religiosas y representaciones de la muerte

Los mundos simbólicos: religión y cultura 289

Paola Jazmín Rojas Diego

La representación de la muerte como ausencia en el imaginario social saltillense.....309

María Mercedes Contreras Torres y María de Jesús García Reséndiz

La música como elemento identitario

Formación de identidad a través de la música religiosa en la Ciudad de Oaxaca.....325
Alejandra Lescas Valdivieso

Mitología muisca. Análisis comparativo entre el mito de Bochica y la película "El Abrazo de la serpiente" 341
Yuliana Quesada Quesada

Cultura musical 367
Habid Abdalláh Vásquez Pacheco

La Madre Naturaleza. Religión, identidad, y medio ambiente

“Agua muerta”: saber ambiental en torno a un conflicto por el agua en el Río Cuautla, Morelos, México.....377
Lilián González Chévez

Encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común: creencias religiosas e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza 395
Diana Cortés Torres

Estudio etnográfico del agua y organización social: conflicto, identidad, cosmovisión en la comunidad de la Concepción de los Baños y su relación con San Pedro de los Baños.....417
Edwin Galindo González y Neidi Yasmín García Sánchez

Cultura, identidad y oratorios como parte de los procesos de reproducción social de familias indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México 437
Alejandro González González, Armando Sánchez Albarrán, Oscar Cuellar Saavedra y Teresa Bonilla Reyes

La juventud en entornos rurales. Mundos simbólicos e identidades

Las condiciones socioculturales como mundos simbólicos y su incidencia en la experiencia escolar de la infancia rural 457
Atzimba Diocelin Castañeda Altamirano y Javier Hernández Morales

El mundo simbólico de los jóvenes normalistas en un contexto rural 481
Camerino Luis Morales y Irene Martínez Arce

Una aproximación a los significados que jóvenes rurales tienen sobre la música y la radio.....495
Yesenia Esmeralda Arias-Valencia y Andrea Monserrat Arreola Ramírez

Construcción de valores en el deporte como proceso formativo: caso del futbol.....	507
<i>Alejandro Reyes Martínez</i>	

La juventud a la luz del consumo. Representaciones culturales e identidad

Construcción de identidad en la juventud contemporánea a través del consumo cultural.....	523
<i>Ángel Efrén García Hernández</i>	

Análisis comparativo del consumo cultural en jóvenes de Mexquitic de Carmona y capital del estado de San Luis Potosí.....	549
<i>Ana Karen Flores Flores</i>	

Representaciones sociales sobre la narcocultura en jóvenes en un entorno rural	573
<i>Nancy Estrella Chávez Llamas</i>	

La importancia de la escuela. Aprendiendo sobre el orden social

El aprendizaje del orden social.....	589
<i>Marina Acevedo García, Carlota Amalia Bertoni Unda, Juliana Matus López y Bertha Palacios López</i>	

Los significados de los niños sobre la escuela primaria de una población urbanizada.....	607
<i>Rosa Hernández Carbajal y Simón Estrada Albarrán</i>	

Imágenes educativas de la escuela en Tejupilco durante el periodo de 1940 a 1960. Una historia local a través de la narrativa biográfica.....	625
<i>Manuel Sánchez Gómez</i>	

Impacto social de la Iglesia Católica. Una aproximación histórica

Lazos en tensión, lazos que se rompen. Lo sagrado en disputa durante la República Restaurada.....	639
<i>Pablo Arturo Torres León</i>	

Los Juaninos y su obra hospitalaria en el Hospital de Nuestra Señora de los Dolores en Texcoco 1744-1757.....	661
<i>David López Monroy y Beatriz Ramírez Meza</i>	

Identidades y relaciones comunitarias. Apropiación del espacio y sentido de pertenencia

Organizaciones, liderazgos y reglamentaciones para preservar las tradiciones: el caso de El	

Pueblito, Corregidora, Querétaro	683
<i>Paulina Pereda Gutiérrez</i>	

Del lienzo a las bardas. Un acercamiento a la presencia y significados de las imágenes de la virgen de Guadalupe en colonias populares en la ciudad de San Luis Potosí, México	699
<i>José Guadalupe Rivera González</i>	

Consideraciones sobre la identidad barrial y su reconfiguración socio-espacial en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas	715
<i>Jorge Gustavo Paniagua Mijangos y Raúl Andrés Perezgrovas Garza</i>	

Relaciones comunitarias y comunicación en el mercado municipal de Zitácuaro, Michoacán...	737
<i>Anaid Pérez Monteagudo y Juan Carlos Ayala Perdomo</i>	

Ejercitando la cultura: simbolismo e identidad en el deporte

Ser luchador en las arenas chicas: universo simbólico e identidad colectiva	761
<i>Gabriel Humberto Hernández Ramírez</i>	

Máscaras de la memoria: industria y ritual en la lucha libre mexicana	783
<i>José Agustín Sánchez Valdez</i>	

Politización identitaria de los clubes de fútbol: Casos Real Madrid y Fútbol Club Barcelona, un acercamiento.....	801
<i>Santiago Carmona Cardona</i>	

Desafiando lo establecido: los derechos individuales en el orden social

La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro como parte de identidad de género en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca	823
<i>Luis Enrique Salvador Guzmán</i>	

¿Brujería, maldición o trastorno mental? Caso de psicopatología en la Huasteca Hidalguense..	841
<i>Jeleni Hernández Reyes y Gloria Contreras Jiménez</i>	

Aborto y religión: una disyuntiva social	857
<i>Mayela Belem Soria Medrano y Juan Carlos Farías Bracamontes</i>	

Desafiando la modernidad: rituales y símbolos indígenas en la configuración identitaria

La influencia iconográfica de Paquimé en la producción contemporánea de cerámica y tatuaje en Chihuahua.....	875

Mariana Azucena Villarreal Frías

“Peyote”: culto y restricción 897
Fernando Augusto Olvera Galarza

La “guelaguetzificación” de la identidad de las comunidades de Oaxaca 915
Hugo Calderón Pech, José de Jesús Maldonado Espinoza y José Emilio Aboyte Contreras

De demonios y otras fantasías. Representaciones culturales e identidad

El carácter disruptivo de la fantasía 933
Gergana Neycheva Petrova

El teatro religioso; expresión e identidad: Eficacia performativa de la Pastorela de Pichataro ...953
Oscar Edgardo Guzmán Verduzco

La asimilación de los elementos fantásticos: tradiciones ajenas en el constructo simbólico-cultural
saltillense 973
Alejandra Valdés González y José Octavio Domínguez Carranza

Alimentando la identidad. El simbolismo del cuerpo

Ambiente obesogénico y significados de la alimentación en hogares de estratos medio y popular
en la Ciudad de México.....989
Alejandro Martínez Espinosa

Abrir y cerrar: cuerpo y entorno en una comunidad maya de Quintana Roo, México 1019
Tania Ramos Pérez

Condicionamientos socioculturales y su impacto en los gustos y la dieta de los colimenses....1039
David Oseguera Parra

Introducción general

Los mundos simbólicos: estudios de las culturas y las religiones

Mariana Molina Fuentes (UNAM)
Gilberto Pérez Roldán (UASLP)
Coordinadores

Según cifras del INEGI, en la actualidad el 96% de la población mexicana se adscribe a alguna religión. Esto significa que, con independencia de la denominación a la que se pertenezca, la mayor parte de la ciudadanía manifiesta creencias espirituales.

Más allá de las particularidades en los dogmas y rituales de cada organización confesional, que en sí mismos resultan interesantes, lo cierto es que las religiones constituyen sobre todo una fuente de sentido para los sujetos. En otras palabras, la importancia *social* que adquieren estas creencias consiste en que a partir de ellas se estructuran los marcos de interpretación sobre el mundo y sobre el papel que se ocupa en éste. Así, las religiones no son solamente conjuntos de creencias sobre uno o más dioses, sino sobre todo espacios de pertenencia y códigos de conducta que suelen expresarse a través de símbolos de avasalladora riqueza.

Si se toma en cuenta la premisa anterior, la importancia de discutir en torno a las religiones a partir de las ciencias sociales parece evidente. En un país con una abrumadora mayoría de creyentes, vale la pena preguntarse no sólo en qué se cree, sino cómo se expresan esas creencias, qué significan para los fieles, y cuáles son sus consecuencias para el entorno social.

Estas interrogantes son igualmente válidas para otros sistemas de creencias y prácticas que, aunque sin un contenido religioso, comprenden también una distinción entre las conductas permitidas y las prohibidas, y por lo tanto una interpretación particular sobre el mundo social. Tal es el caso de las actividades artísticas y deportivas.

Así, por ejemplo, los estudios sobre las manifestaciones musicales y literarias han contribuido a desentrañar el horizonte de comprensión de sujetos que se ubican no sólo en temporalidades o espacios físicos distintos, sino que pertenecen a contextos culturales eminentemente diferentes.

En sus inicios, la antropología surgió como una disciplina cuyo objetivo consistía precisamente en comprender el funcionamiento de sociedades apartadas de la cultura occidental,

explicando sus prácticas, sus símbolos, y los significados que éstos adquirirían. En la actualidad, los estudios antropológicos no se limitan lugares remotos sino que se originan incluso en los contextos en que se desenvuelven los propios investigadores. Basta con aproximarse a cualquier grupo humano, cercano o no, para percatarse de la complejidad de sus interacciones y de lo que éstas significan.

Por su parte, la sociología ha pretendido desde siempre comprender las estructuras sociales y el carácter de las relaciones que se tejen al interior de éstas sobre todo a partir del proceso de modernización. Hoy en día tales preocupaciones se han reformulado a la luz de un cuestionamiento sobre la linealidad y la irreversibilidad de lo moderno, así como sobre sus adecuaciones en contextos culturales heterogéneos.

Las mesas que formaron parte de este eje de discusión no pertenecen a una misma disciplina. En ellas se conjugan la historia, la antropología, la sociología, la literatura, el derecho, e incluso la pedagogía. No puede decirse tampoco que sus objetos de estudio sean similares. Empero, en todas ellas se aprecia con claridad una preocupación por comprender el valor simbólico de las manifestaciones religiosas y culturales estudiadas. Dicho de otra forma, las reflexiones vertidas en este eje de discusión analizan los significados de las creencias y de las prácticas sociales que fungen como objeto de estudio en cada caso.

Ahora bien, vale la pena aclarar que las mesas se organizaron a partir de un criterio de afinidad temática, y no metodológica. Esto último obedece al interés por establecer diálogos interdisciplinarios, con el propósito de enriquecer las discusiones sobre cada tema a partir de distintas formas de construir el problema, de pensarlo, y de analizarlo.

En el eje se presentaron veinte mesas en total. De ellas:

- (a) Dos abordaron la construcción de la identidad entre jóvenes, tanto en espacios rurales como en zonas urbanas;
- (b) en seis se discutió la influencia cultural del catolicismo, entendida como la adscripción religiosa mayoritaria en México pero señalando la reciente pluralización confesional en el país;
- (c) las identidades construidas al margen de la modernidad y de la cultura hegemónica se exploraron en cuatro, en las que se discutieron desde los mundos simbólicos en los pueblos indígenas hasta el contacto con la Madre Naturaleza;

- (d) dos mesas tuvieron como eje central las representaciones fantásticas de la adversidad, tomando como ejemplos específicos los demonios y la muerte;
- (e) en cuatro se exploraron las manifestaciones culturales a través del arte, particularmente en la literatura, la danza y la música;
- (f) una estuvo centrada en el deporte como actividad cultural, y por tanto como depositaria de significados; y
- (g) dos retomaron la escuela como espacio formativo, mediante una reflexión con respecto a su apropiación.

Las mesas fueron verdaderos espacios para reflexionar sobre el quehacer de las ciencias sociales y las humanidades desde diferentes ángulos. Se contó con la participación de estudiantes de licenciatura y posgrado, así como de investigadores y profesionistas cuyo común denominador fue el interés por el modo en que se manifiestan los fenómenos religiosos y culturales en otros espacios académicos. Los participantes nos hacen reflexionar que como individuos somos parte de un contexto, de nuestro presente, y que formamos parte un paisaje social en el que cada grupo responde a sus mundos simbólicos. Así pues, dichos mundos se expresan a través de la música, el deporte, la literatura e incluso la investigación. En palabras del Dr. Manuel Gándara, todos los científicos tenemos un área valorativa, y en ella están nuestra identidad, nuestra forma de ver el mundo y nuestros símbolos. En ese orden de ideas, más que llegar a conclusiones contundentes se construyeron espacios de diálogo en los que se formularon nuevas interrogantes, en las que vale la pena seguir trabajando.

La configuración de la temporalidad en el discurso filosófico de Emilio Uranga

The configuration of the temporality in the philosophical speech of Emilio Uranga

Fabián Gómez Arredondo¹

Resumen: El presente ensayo trabaja sobre el discurso filosófico de Emilio Uranga y su polémica sobre la accidentalidad, pasando a través de sus diferentes categorías para comprender lo mexicano. Clave de ello es la Revolución Mexicana, movimiento que ha posibilitado a nuestro autor pensar no desde la filosofía, sino desde un lenguaje poético al ser del mexicano. Ello, traído al presente, continúa siendo una crítica de nuestro pensar como mexicanos y nuestra relación con lo humano.

Abstract: The present essay works around the philosophical speech of Emilio Uranga and its polemic on "the accidentality", by reviewing its different categories in order to understand "lo mexicano", or "the Mexicanness". The key lies in the Mexican Revolution, movement that has made possible to the author not to think from philosophy, but from a poetical language that thinks the Mexicanness. Brought to the present, this is still a valid criticism of our way of thinking as mexicans and of our relation with the human being.

Palabras clave: Emilio Uranga; mexicanidad; accidente; Revolución mexicana; cultura

Hablar de Emilio Uranga es referirnos a la generación del Hiperión y de sus ocupaciones por el ser del mexicano, así, en conjunto. Uranga es un autor que sorprende por sus reflexiones filosóficas y poéticas lanzándolas desde y para el mexicano. Su lectura pesa e incomoda y por ello aún hoy nos cuesta reparar en sus palabras y categorías que, aunque no del todo originales, son trabajadas desde un punto sí diferente. Categorías como insuficiencia, traída de la inferioridad del mexicano planteada por Samuel Ramos, o la zozobra, utilizada por la poesía de Ramón López Velarde e incluso *nepantla*, tomada del náhuatl. Estas categorías funcionan como existenciales y fueron comprendidas por Uranga tornándose fundamentales para todo aquél preocupado por la identidad y el ser del mexicano.

El interés por escribir estas líneas corre en dos sentidos, uno meramente material y el otro

¹ Licenciado en Historia y maestrante en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Líneas de investigación: Historia de la filosofía mexicana siglos XIX y XX. Correo electrónico: gomezfabianug@gmail.com.

más personal, ambos van de la mano. El primero responde a la realización de un trabajo de maestría en filosofía en donde tiene cabida el pensamiento de Uranga, por lo que esto se dirige a un esfuerzo por comprender, aunque mínimamente, parte de la labor intelectual de este elocuente escritor. El segundo sentido está encaminado a la preocupación por la historia del pensamiento en México, de un lado la recuperación de discursos filosóficos y del otro, más intenso, por traer al presente la discusión a nuestros días la pregunta replanteada por Heidegger sobre el sentido del ser y, yendo poco más allá, sobre el ser del mexicano. Corre así la tinta con el propósito de vislumbrar en destellos de originalidad el pensamiento de Emilio Uranga y su pregunta por el ser del mexicano y también por el cuestionamiento sobre el papel que juega la historia y la cultura en nuestro autor.

El ensayo toma como punto central la Revolución mexicana, que también lo fue —o al menos aquí se plantea— el eje rector del discurso uranguiano. Se sigue una línea metodológica principal: Historia de las ideas filosóficas en México, trabajada por la pensadora María del Carmen Rovira Gaspar quien siguiendo la línea de investigación de su maestro José Gaos, trabaja diferentes conceptos.

Lo primero que necesitamos recordar es que Gaos, el pensador transterrado se preocupó por el problema de las ideas, afirmando que en México sí existen pensadores y filósofos de la talla de los europeos, no obstante nos hemos caracterizado por la importación de ideas en un inicio occidentales que al llegar sufren un proceso de adaptación a las circunstancias mexicanas, formándose entonces ideas distintas que funcionan aquí y que están adecuadas a nuestros problemas.

Lo que observa Rovira y que la ha llevado a tomar distancia de su maestro es que no podemos hablar de ideas en cuanto tales como si éstas deambularan en un plano abstracto y para su análisis, por ejemplo del positivismo, bastara con tomar a un autor mexicano y estudiarlo en relación con Augusto Comte como si este último fuera el eje en un plano cartesiano y el mexicano simplemente se alejara o se acercara a la idea original. Rovira Gaspar entiende a las ideas más bien como discursos (filosóficos, políticos, etc.) y comprende que existe un diálogo constante entre pensadores que al compartir su pensamiento entran en polémica. Cada polémica es la estructura del discurso y en su base se coloca una tercer categoría, la tradición. Así tradición, polémica y discurso deben ser analizados en conjunto al momento de cuestionar a los

pensadores mexicanos para comprenderles, siempre, en circunstancia.

Emilio Uranga perteneció a una generación de pensadores conocida como Hiperión, la cual tuvo mayor representatividad durante los años cincuenta del siglo pasado. El grupo de intelectuales estuvo conformado por jóvenes como Luis Villoro, Leopoldo Zea, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Sánchez McGregor y otros. Su miembro más notable fue sin duda Emilio Uranga. El propósito de estos pensadores destaca por, en un contexto internacional de formación, desarrollo y crecimiento de nacionalismos, estudiar la identidad y el ser del mexicano. La tradición de estos jóvenes les llega del Ateneo de La Juventud.

Del positivismo de José María Vigil y Justo Sierra, se forman como sus alumnos los miembros del Ateneo de la Juventud, fundado por Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, Alfonso Reyes y José Vasconcelos a inicios del siglo XX. Nacieron del positivismo porfirista, sin embargo, desde el inicio marcharon en dirección distinta y criticaron la filosofía de sus maestros. El Ateneo se gesta previo al estallido de la Revolución mexicana y aunque tuvieron participación en el movimiento revolucionario, se mantuvieron al margen de la lucha. Es decir, no fueron específicamente sus ideólogos como lo plantea por ejemplo Vicente Lombardo Toledano, y sin que les fuera ajena la Revolución, guardaron más bien una postura neutral.

Los ateneístas, envueltos entre el porfiriato y su herencia positiva, tomaron como eje central para su filosofía la libertad, la cual procuraba afirmarse en lo intelectual y en lo espiritual, pues el positivismo negaba cierta parte de lo humano. Se ocuparon del mexicano, de su cultura, no sólo de la razón, sino del espíritu. En el tiempo en que se consumaba el movimiento armado y se gestaba un Estado fuerte que aparentaba preocupación por las demandas sociales, los intelectuales ponían a la cultura en el centro, a la realización del hombre a partir de ella. Se construía al nacionalismo a la par que la nación. Al mismo tiempo aparecían artistas de lo mexicano como el Dr. Atl., preocupado por la plástica prehispánica y el arte popular contemporáneo. En palabras de Aureliano Ortega, buscaban “otorgar a la cultura y a las artes del pasado el lugar y la dignidad que les corresponde en el concierto de la cultura y el arte universales” (Ortega, 2009: 69 y 70).

Vasconcelos hablaba de una raza cósmica en Iberoamérica, como superación de todos los males, una universalidad del mestizo como misión histórica. Antonio Caso se preocupó por un humanismo y siguiendo a Rosa Krauze, afirmó que “el hombre también siente y quiere; además

de razonar, intuye y con todos estos elementos será posible defender a la metafísica y a la religión frente a las ciencias positivas” (Rovira, 2011: 342). Samuel Ramos publicó *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) donde, apoyándose principalmente en el psicoanálisis menciona que el mexicano padece de un complejo de inferioridad como «inconsciente colectivo» por haber tratado en su pasado de imitar a la cultura europea, basta con pensar en el afrancesamiento del porfiriato. La solución se encontraba, decía él, en conocer nuestra historia e identificar nuestros rasgos esenciales para orientar la educación en un sentido humanista (Ramos, 2012: 102).

El Ateneo en su afán por encontrar los rasgos simbólicos esenciales de la cultura en México pretendía elevar la identidad nacional al ámbito de lo universal, perfilar al mexicano junto al europeo. Junto a él, los movimientos artísticos exaltaron los valores nacionales y, por encima, el Estado mexicano se iba consolidando. Por último cabe mencionar al maestro intelectual del Hiperión que llegó a concluir con la tarea del Ateneo de la Juventud, José Gaos quien presentó a los hiperiones herramientas teóricas y metodológicas que completaron su estructura intelectual. Estas fueron en un primer lugar, las obras de José Ortega y Gasset y en específico la categoría de *circunstancia* del autor español. Pensar *en* y *desde* la circunstancia le dio al Hiperión la base para entender que en México no existe tajantemente una falta de originalidad y, aunque nuestros filósofos sabían que sí se había realizado una imitación del pensar europeo, había que entender que no pendía todo en una imitación, sino de la transformación del pensamiento situado en circunstancia. Conocieron también por medio de su maestro la ontología de Heidegger.

Llegamos al grupo Hiperión en 1948 y siguiendo a Ana Santos Ruíz vislumbramos el propósito principal del grupo:

Al objetivo inicial de ampliar las miras de la filosofía en México a partir del estudio, discusión e incorporación de las propuestas filosóficas en boga en Europa, se sumaban los siguientes; descubrir los rasgos de carácter del mexicano para así poder reconocer su estructura ontológica; identificar los problemas de fondo que planteaba la realidad mexicana y, en consecuencia, proponer medidas para superarlos; crear una filosofía propia y auténtica que diera respuesta a los problemas planteados por la realidad nacional; elevar la filosofía al rango de “saber de salvación” en tanto orientadora de la vida cultural del

país; establecer un nuevo humanismo que reafirmara la particularidad de los americanos; y reflexionar sobre la realidad histórica y cultural nacional como el camino para comprender la problemática universal de la filosofía (a partir del conocimiento de lo local se llegaría a lo universal). (Santos, 2015: 21 y 22)

Todo lo anterior, al hablar de Emilio Uranga, no puede pasarse por alto. No es una introducción ni contextualización del autor que nos ocupa, sino es entender la tradición. El mismo Uranga en su artículo “50 años de filosofía en México” al realizar un recuento de la evolución de la filosofía en nuestro país, asume la tarea heredada del Ateneo. Emilio Uranga pues, pertenece no solamente al grupo Hiperión, sino a una tradición preocupada por lo mexicano, su identidad y su cultura. Su obra principal y a la cual nos vamos estar refiriendo constantemente aquí es *Análisis del ser del mexicano* publicada en 1952.

Emilio Uranga inicia su obra dedicándola a su generación que ha puesto el problema de lo mexicano como una moda intelectual. Sin embargo, ellos no lo plantean como tal, sino como un problema urgente y actual. Dicha actualidad la centra Uranga partiendo desde el historicismo, el cual afirma a la historia como parte irreductible de la naturaleza humana, de ahí la clave para soltar las ataduras de una historia universal que comprende a ciertas culturas por encima de otras. Es decir, la historia es humana y por lo tanto, el entramado humano entre cultura, lengua, historia, etc. tiene su valor y dignidad propios. El proyecto historicista de Uranga plantea así, operar transformaciones morales, sociales y religiosas con relación al ser del mexicano.

Nuestro autor estaba bien consciente de los intentos por entender y explicar al mexicano desde diferentes ángulos más bien culturales, psicologistas o históricos como Samuel Ramos con el complejo de inferioridad; Jorge Portilla en su estudio fenomenológico del mexicano apretado y el mexicano pelado; Luis Villoro con su análisis de la forma que se ha entendido al indio en la historiografía; Ramón López Velarde con el mexicano zozobante y Octavio Paz, posteriormente con la soledad del mexicano. De ellos y otros dice, “De todos los análisis que se han hecho se desprende un apreciable denominador común. Hay un inconfundible aire de familia en todo lo que nos dicen nuestros meditadores sobre el mexicano” (Uranga, 2013: 36).

Sin embargo, el problema que encuentra en todo ello es que se ha tratado en todo momento con reducciones: religiosas, psicologistas, teológicas, etc. Cuando, dice Uranga, debe

buscarse en el historicismo que reduce todo lo humano a factores históricos que es a su vez lo verdaderamente humano; “lo verdaderamente histórico no es el pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano” y abre la cuestión de “inquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o más bien es la historia la que es por brotar del hombre” (Uranga, 2013: 37).

La historia es quien tiene la penúltima palabra, dice Uranga ¿Por qué no la última? y explica que puesto que la historia se expresa en modos de ser, la palabra última la tiene la ontología. La cuestión de la búsqueda de un denominador común debe hallarse un paso más allá de la cultura, de la historia o la sociología, en la ontología. Pensar en términos de *ser* es como se debe proceder para pensar precisamente al ser del mexicano.

En esta tarea se encaminó Uranga no sin complicaciones y críticas que llegaron incluso de su maestro Gaos, quien le sugiere que al hablar de ontología, no se puede hablar de un ente en particular como el mexicano sino del ser en general, que su objeto debe ser analizado en términos de «óntica». Uranga se defiende arguyendo que el ser sólo puede preguntar desde el ser en circunstancia. Otro de los problemas a los que se enfrentó el discurso uranguiano desde diferentes frentes, asumiendo que más bien lo que hace o pretende hacer se inclinan hacia la filosofía de la cultura, pues pareciera irreconciliable el estudio fenomenológico del ser en general con un particular ser en situación.

Recientemente, apareció el estudio de Ana Santos Ruiz, citada anteriormente, quien realiza un estudio histórico del grupo Hiperión, criticando que el proyecto se dirigió a definir al mexicano encasillándolo en una identidad específica, inamovible, esencialista y ahistórica y en esto ayudó a justificar al régimen posrevolucionario. En miras a la institucionalización del movimiento revolucionario, los presidentes Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y su sucesor Miguel Alemán Valdés (1946-1952) encaminaron su plan de nación hacia una aparente unidad nacional que descansara en la historia y en un proyecto a futuro común de todos los mexicanos. Esto, en el análisis de la autora respondió al propósito del gobierno —en el que por ende los hiperiones abonaron— para crear un Estado fuerte, capitalista y moderno, abriéndose al mercado mundial. En fin, críticas le han sobrado a nuestro autor tanto las que le hicieron sus colegas como las que, según algunos de los que le conocieron y le recuerdan con un mal genio característico —y genialidad—, él realizó.

Uranga piensa al ser del mexicano en términos ontológicos en lugar de culturales como lo

hizo por ejemplo Octavio Paz al hablar de la soledad del mexicano con base en la historia de la conquista y en caracteres psicológicos aparentemente compartidos. Entonces a lo que se refiere Uranga de pensar al ser desde la ontología es a una condición previa a lo cultural que él, para iniciar con una de sus principales categorías, llama *accidente*. Uranga toma prestada de Hegel esta categoría cuando se refiere a que «*América es un accidente de Europa*».

Pensando en la ontología de Heidegger, el ser cobra una estructura denominada como *ser-ahí*, o *Dasein* y es dicha estructura la que hace posible pensar al ser en términos de existencia. Uranga al hablar del ser lo hace en estos términos.

El accidente es una forma de ser, un modo, existen muchos modos, dice Uranga, y que seguir pensando en el término de una ontología general, quedarían fuera frente a la sustancia del *ser-ahí*. El accidente se diferencia de la sustancia porque es lo que queda fuera precisamente de ella. Para Uranga es posible pensar en estos términos dado su tarea como hiperión de no reproducir las categorías europeas mirándonos a través de ojos extranjeros. *Accidente* y *sustancia* son diferentes. El accidente es lo que queda fuera de la sustancia. Sin embargo, el accidente, en su condición, no debe buscar sustancializarse. El primer paso es entender su condición ontológica de accidente. Luego, es necesario aclarar que la sustancia, es decir, el ser en general no ha logrado como había sido su pretensión, abarcar todos los modos de ser. Lo que intenta en estos términos el mexicano sin pretender sustancializarse es alumbrar desde lo mexicano, lo humano. Al hablar del mexicano, hablamos de lo humano, dice nuestro autor. A este aspecto regresaremos más adelante. Por ahora cabe hacer una precisión más en palabras de Uranga al referirse al ser en general:

[...] no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad. (Uranga, 2013: 43)

Somos accidente porque no somos sustancia, europeos. Hay una diferencia, una frontera. La existencia como sustancia está cargada de ser y su tarea es sustancializarse. Por otro lado, el accidente se ubica entre el *ser* y el *no-ser*. Su tarea, habíamos dicho, no es tratar de

sustancializarse, en su caso es más bien *accidentalizarse*. ¿Qué nos quiere decir con esto? que el accidente es condición ontológica, sí, pero tiene una responsabilidad, su existencia toma un sentido en el momento en que se radicaliza. El primer paso es tomar conciencia de su ser como accidente y entonces optar por *autoaccidentalizarse*, esta experiencia radical le permite existir.

Siguiendo a Tania Navarrete quien acaba de adquirir su grado como maestra en filosofía con una tesis sobre el *Análisis del ser del mexicano* que en palabras de Guillermo Hurtado «es lo mejor que se ha escrito sobre Uranga en los últimos tiempos», nos ayuda a entender la relación entre accidente y existencia de la siguiente manera: “la proximidad entre el accidente y su preocupación fundamental, existir, la encontraremos en la medida en que modifiquemos las formas de nuestro pensar y de lenguaje” (Navarrete, 2017: 17).

Es decir, la toma de conciencia y la decisión por autoaccidentalizarse, siguiendo a Tania junto a Uranga, abre las posibilidades de nuestra existencia. Sin embargo, aún nos resta de alguna forma la relación de proximidad entre el accidente y su existencia. Para ello debemos modificar nuestro pensar. Para dejar hablar al accidente necesitamos hacerlo con un lenguaje poético, pues toca lugares inaccesibles para el lenguaje filosófico. El lenguaje poético permite la imaginación y se dirige al espíritu; así lograremos una comprensión de nuestra existencia.

Llegamos a otro momento problemático de Uranga. El *ser-ahí*, el *Dasein*, está configurado por una estructura. También el accidente. Dicha estructura está formada por *existenciaris* o *modos de ser* del accidente, o sea que estamos ligados a ellos ontológicamente.

El primero es tomado a partir de Ramón López Velarde, poeta imprescindible para entender el pensamiento uranguiano y se trata del término *zozobra*.

El accidente está lanzado siempre, o se lanza siempre, desde o hacia un más allá, y nunca se agota en la cosa presente, sino más bien se constituye en el horizonte y halo que rodea a las cosas, en lo desafocado de su presencia. (Uranga, 2013: 53)

Este estar lanzado desde o hacia un más allá forma la dimensión frágil y quebradiza de la *zozobra*. Lo que Heidegger entiende por el existenciaris de «encontrarse» que representa el momento en el que el *ser-ahí* se encuentra a sí mismo arrojado en el mundo, en el mexicano se *encuentra* en un modo *zozobran*; la diferencia con el anterior tiene lugar porque la *zozobra*

provoca un sentimiento de inestabilidad, de no saber a qué atenerse. Nos enfrenta al ser y al no-ser a la vez que nos aterriza y nos ancla en la realidad, que significa que nos ubica en el tiempo mismo. No en el tiempo de la historia, sino en el presente como instante ligado en todo momento al futuro en un sentido historicista de devenir, el cual, en nuestra condición accidentada, se muestra frágil, incierto, azaroso.

Si la zozobra es lo que nos manifiesta nuestro arrojo en el mundo y nos ancla a la realidad, hay un segundo existencial que siendo parte de nosotros, nos permite hacernos cargo de la zozobra y es la *melancolía*. Este modo de ser del accidente no hace referencia a una recuperación de un sentimiento característico del mexicano que nos dota de identidad, tampoco es —como entendió Roger Bartra— un sentimiento de anhelo imposible del retorno a un momento primario de nuestra historia, un paraíso edénico, casi precolombino. Hablamos recuérdese, de modos de ser que componen la estructura del accidente.

La melancolía es lo que nos hace dar cuenta de nuestra zozobra para hacernos cargo de ella. En Heidegger representa la comprensión. Tania ilustra esta figura con el conocido ejemplo de Kafka en *Metamorfosis*: “Si llegamos a este estado es por una disposición ontológica; por supuesto no es algo que un buen día decidamos hacer como parte de nuestra rutina” como Gregorio Samsa no planeó convertirse en insecto (Tania, 2017: 41). La melancolía es el momento en que nos hacemos conscientes de nuestra realidad de seres accidentales, una realidad formada a partir de una herida histórica. Pareciera esto un panorama desolador, *ser zozobrando y melancólico*, pensaríamos preferible no ser así, negarnos a ello, huir. Lo que nos dice Emilio Uranga es que debemos más bien hacernos cargo de nuestra accidentalidad.

Por un lado la zozobra nos ancla a la realidad, una realidad azarosa en la que no podemos atenernos a nada, somos seres infundidos, sin fundamento, una realidad frágil; la melancolía nos revela nuestra carencia de fundamento y esto nos conduce al conocimiento de nuestra condición, a nosotros mismos que se nos impone de manera radical hacernos cargo de ello y a emprender la aventura de *autoaccidentalizarnos*. Elegimos esta existencia accidental y hay una forma de vivirla: en *Nepantla*. Estar *nepantla* es estar en medio, es la forma de nuestra existencia que permite un movimiento ontológico.

Habiendo elegido la autoaccidentalización por medio de nuestra experiencia radical zozobrando y melancólica, logramos una apertura de sentido. Nuestro sentido no es el de la mera

existencia, sino el de las posibilidades que tenemos estando en *Nepantla*, nos movemos, nos permite movernos entre todas las posibilidades, estar *nepantla* es estar en medio del *ser* y del *no-ser*, pero teniéndolos ambos presentes, en proximidad, a cada lado de la cadena. La maestra Tania Navarrete lo entiende como un movimiento dialéctico en el que se está en todo momento sin superar ninguno de los dos extremos. Es simultaneidad, se viven las dos partes a la vez.

La hipótesis que Tania plantea es que esta autoaccidentalización, elegir por ella, nos obliga a hacernos responsables de nosotros y en la apertura de sentido se nos han mostrado otros accidentes. El proyecto de Tania es analizar la relación que hay entre la ontología de Uranga y una eticidad escondida planteada desde dicha apertura de sentido y que llama *ethos accidental*. A nosotros nos queda distanciarnos por ahora de esta visión para pasar a una cuestión que se muestra como histórica y para ello hemos de remitirnos al ensayo publicado en 1950 titulado “El significado de la Revolución Mexicana” y que fue posteriormente incluido en el *Análisis del ser del mexicano*.

Emilio Uranga al trabajar sobre la Revolución, no accede a ella por medio de sus ideólogos o sus pensadores, ni siquiera de los actores que se involucraron en la lucha directamente. Su hastío refiere a que el movimiento se ha gastado ya en el terreno de lo político y lo histórico en habladurías y discursos sin poder comprenderla en su experiencia. A 30 años del fin del movimiento armado y la proclama de una nueva Constitución, la Revolución se ha vuelto cotidiana y se ha naturalizado.

En una experiencia histórica como la Revolución, siendo específicamente mexicana ¿cómo resuelve Uranga que lo mexicano alumbre a lo humano? es donde nuestro autor menciona que “de cierta manera sus forcejeos libertarios, como la Reforma y la Revolución son trasuntos de una lucha por lo humano en que se haya empeñado el mexicano” (Uranga, 2013: 59).

La lucha de lo mexicano para afirmarse como hombre la prevé desde Luis Villoro y su texto redactado siendo miembro del Hiperión, *Los grandes momentos del indigenismo en México* en donde expone las diferentes posturas que se han tomado para definir o para afirmar la humanidad del indio desde el siglo XVI en contraposición a la idea de una bestialidad. Así que esta lucha libertaria por afirmarse como humano ha sido compleja.

Se había dejado pendiente hablar de lo mexicano como humano o un proyecto humanista y es necesario para entrar, puntualizar dos nociones importantes: nacionalismo y patria.

Nacionalismo porque si seguimos hablando de un humanismo, parecieran contraponerse. El accidente ha buscado ciertos refugios para no hacerse cargo de su condición y uno de ellos ha sido la nacionalidad.

En el presente el mexicano se exhibe al mundo con un estilo particular de vivir. Sin entrar en definiciones o sustancializaciones es fácil reconocer al mexicano entre una multitud y es porque se observa el refugio en la nacionalidad. El mexicano se afirma como humano, pero se afirma igualmente distinto por ejemplo del europeo. El nacionalismo le sirve como protección pero significa entrar en conflicto con el humanismo que también le es constituyente.

Busca refugio porque su *patria* ha sido secuestrada. Vasta recordar el porfiriato y las pretensiones culturales y económicas de elevar la nación al nivel de naciones europeas y la inversión de capital extranjero. Secuestrada la patria se ha convertido más bien en propiedad como un concepto mercantil. No podemos acudir a ella, está realizada a ojos foráneos y aparece como *millonaria y pomposa*. El refugio temporal aparece en el nacionalismo que se ha tornado al ámbito oficial, con los valores oficiales. La opción necesaria es dirigirse a lo humano.

La fórmula planteada será la siguiente. El mexicano debe olvidar su nacionalidad, dejando brotar lo humano de su ser accidental, que son los sentimientos que le son familiares, los más cotidianos, sentimientos de gratuidad, abandono, pena, oscilación, entre otros. Lo más radical es concebirse a sí como zozobante y accidental, mostrando su condición humana. Regularmente se huye de estos sentimientos pero el mexicano los afronta, todos los días, cotidianamente. Su apertura a lo humano lo sensibiliza y lo pone en comunicación con los otros. En su entendimiento con ellos se compadece y se hace posible una transferencia de sentido. Esta transferencia tiene que ser familiar para tratarse como una experiencia vivencial, pues si algo no le es familiar, se pierde el sentido y se paraliza la compasión, lo que no le es familiar es cosificado y ante ello el mexicano se vuelve indiferente y brutal.

Teniendo lo humano semejanza con el mexicano, se encuentran el uno al otro. Se forma una pareja como condición originaria. No hay que recorrer un camino. El autor lo asemeja a la vida y la muerte en el mexicano, una pareja que se configuran, se llaman mutuamente. Así lo humano-mexicano (Tania, 2017: 52). Sin embargo, hay que prevenir, la pareja humano-mexicano no significa una igualación, hay una frontera en la que lo humano en general no puede presentarse como mexicano y viceversa. En esta comunicación hay un sentimiento de igualdad,

pero también de diferencia. Apegarse a la diferencia sería ser absorbidos nuevamente por el nacionalismo. Por ello la pareja humano-mexicano permite (como la vida y la muerte) prestarse e intercambiar servicios y favores. “Una transferencia de significado que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano” (Uranga, 2013: 63).

La urgencia consiste, una vez realizada la puntualización de la diferencia entre nación y patria, asistir con Uranga a la idea de una patria distinta que no se vea con ojos extranjeros, a una *nueva patria* (*Novedad de la patria*, poesía de López Velarde), quitar los valores oficiales, valores liberales que pusieron a la patria como millonaria y pomposa. Así, Uranga llega a plantear una «*inversión de valores*». Aún después de la Revolución, la nación ha vuelto a poner los viejos valores, aunque no ya desde fuera, sino internamente, son los mismos valores oficializados. La Revolución ha perdido su significado más profundo y lo ha perdido porque no ha habido una reflexión, se la ha vivido y se ha gastado en habladurías. Para comprender la experiencia, como vivencia, hay que recurrir al lenguaje poético. Ese que se dirige al espíritu y hace posible la imaginación, a la Revolución hay que, en todo momento, traerla al presente, no calcarizarla en la historia como mero pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano.

Uranga acude a la poesía de López Velarde, a la zozobra en este movimiento pendular de un no saber a qué atenerse. Este poeta de la Revolución abre la herida histórica, desangra, no es una herida que está ahí, sino que sigue siendo, se va tejiendo como *un proceso de cicatrización a la inversa*.

Ahora bien, esa herida, carencia que produce un dolor triste, es manifestación de un movimiento y por tanto, no es algo estático, sino permanentemente dinámico, movido. No es, rigurosamente hablando, una herida, sino un estarse hiriendo sin parar, un desangrarse. La zozobra opera una pequeña e íntima hemorragia, un escurrirse o deslizarse de la sangre. (Uranga, 2013: 100 y 101)

La Revolución nos exige ver nuestra herida, hacernos consciente de ella y de su imposible saturación. Sin embargo, la Revolución para Uranga no representa un movimiento de masas, más bien traslada, en el momento de la inversión de valores, la Revolución a lo íntimo, a lo individual, a subjetividades aisladas. No se puede mantener perpetua a la Revolución como se ha intentado

hacer, pues se queda en lo meramente político. La propuesta de Uranga no es perpetuar la idea de Revolución, sino que este movimiento, al trasladarse a cada individuo, se vuelva parte cotidiana del mismo. Dejarla en lo político es olvidar lo más esencial de la Revolución, su sentido humano, aquí el accidente pierde la transferencia de sentido. Vivir inmersos en la Revolución no basta sólo con reconocerla y apropiárnosla, sino que se nos escapa al deslizarnos sobre ella, se vuelve necesario reflexionarla desde lo íntimo y desde nuestra cotidianidad.

Por último llama la atención que al final del ensayo sobre la Revolución, haya hecho referencia a los partidos políticos del movimiento y advirtiéndolo que no ahondará en el tema, dará la clave al mencionar los tres principales. En un principio el Partido oficial se llamó Partido Nacional Revolucionario y es el momento en que la Revolución se dirige a la Nación. Recordemos que hablar de nacionalismo es hablar de la diferencia, de un refugio que se aleja de lo humano. No se habla entonces en este momento de una *nueva patria*.

El segundo partido es el de la Revolución Mexicana PRM. A parecer de nuestro autor es donde está el punto clave para comprender el peso del movimiento revolucionario pues en el tercer Partido, el de nuestros días, se hablará de la Revolución como gestora de instituciones, se ha oficializado. Los valores oficiales se vuelven ajenos al mexicano, se imponen, lo que provoca que no pueda completar su experiencia vivencial, no le son familiares y por ende, se vuelve indiferente a ellos, incluso brutal. La Revolución cristalizada en instituciones representa el olvido, fuera de la memoria el mexicano pierde su identidad, se arroja hacia la desaccidentalización hasta su condición originaria sin comprenderla, le es imposible reconocerse como humano, se agotan las posibilidades de pareja humano-mexicano, perdería, diría Tania, su *ethos accidental*.

Uranga menciona que el Partido de la Revolución Mexicana es desde el cual podemos comprender, no sólo representa en su nombre lo mexicano, sino que deja ver algo más. Hablando de la pareja humano-mexicano y vida-muerte, Roger Bartra menciona también ser—no-ser, malinche-Guadalupe, indígena-criollo, entre otras, y son ellas características del movimiento. Entonces se advierte también la dualidad patria-nación y en ella la posibilidad, desde nuestro ser accidental en la idea de revolución, de ponernos en medio. Tania, en su examen explicó que estar *nepantla* es no tomar partidos, es asir por cada lado de la cadena en tensión los dos opuestos, tenerlos próximos y hacerlos presentes en todo momento, esta existencia zozobranante nos cansa,

pero es lo que nos abre a las posibilidades y sentidos. Asistir a cualquiera de los polos sería rendirse.

El PRM es entonces estar *nepantla*, la condición de tomar partido es no inclinarse por uno de los lados del binomio patria-nación. Asistir a la Nación, al PNR es rescatar esos sentimientos que nos hacen alejarnos de lo humano, diferenciarnos de ello y refugiarnos en lo grotesco, la soledad, etc. Por el otro lado, inclinarnos hacia la patria es recuperar los valores de lo millonario y pomposo, es mercantilizar nuestra patria en instituciones, pretender la igualdad, donde se pierde lo mexicano exclusivo pues se ha olvidado el papel de la Revolución y busca solo lo humano, una existencia inauténtica para el accidente.

El estar en medio, por su parte, permite la apertura de sentido donde figura la pareja humano-mexicano que reconoce los dos extremos que le permiten su radicalización. Se ha hablado que estamos en constante movimiento, estar *nepantla*, la zozobra, la melancolía en el accidente representa el movimiento pendular, un constante movimiento de conciencia del mexicano, reconocer el azar en la historia, explorar nuestra herida originaria asistir al encuentro *del otro*.

Tania advierte no buscar una *potencia primera* por no comulgar con un providencialismo clásico, pero por otro lado, menciona que la *sensibilidad* se caracteriza “como una fuerza que impulsa todo tipo de movimientos en el caso de la *zozobra* y *melancolía*, un movimiento ontológico” (Tania, 2017: 85). Sin embargo mi crítica se dirige a que existe algo previo incluso a esa fuerza y que es lo que posibilita el movimiento, un movimiento primero a partir del sentido libertario y no precisamente un providencialismo y es la Revolución. Siendo ella quien nos arroja a la realidad, es el motor del movimiento de conciencia. Previo a ella el accidente estaba como tal gracias a Hegel, se encontraba capturado por ojos ajenos y pendía de la sustancia, estaba en un sentido negativo y por ello parecía ser lo propio, lo natural.

La inversión de valores se hace posible gracias al primer movimiento de conciencia posibilitado por la Revolución. Es éste el primer arranque que mueve las demás partes del engranaje que, estando ahí todas las piezas dependían de un falso impulso ajeno a la estructura misma. Lo extranjero, lo extraño, le daba movimiento. Es la Revolución la que viene a completar dicho engranaje volviéndolo ontológicamente mexicano. La temporalidad del mexicano entonces debe ser revolucionaria, un vivir constantemente desde lo íntimo y en lo cotidiano el tiempo de la

Revolución, traerla al presente, que nos permita engranar cada uno de nuestros modos de ser y les de movimiento. Una temporalidad que el futuro si bien figura como azaroso, no es incierto sino posible. La existencia en el tiempo, como tiempo personal, íntimo. El movimiento se hace consciente, melancólico en cada uno compartido con lo humano, un constante fluir y devenir no en el curso temporal general, sino un tiempo revolucionado donde siempre esté presente la autoaccidentalización, un tiempo vivo y dinámico que permita la experiencia radical.

La invitación de Uranga es entonces pensar y reflexionar a la Revolución en todo momento. Una Revolución que va cayendo en el olvido y se va retornando a los valores oficiales. En el presente se va diluyendo ya no en discursos, sino en el olvido. Valores que nos son ajenos en todo y nos provocan indiferencia nos son impuestos, no hay movimiento de conciencia y nuestro ser se paraliza, nos identifica cierta zozobra que no captamos, que no nos pertenece, se vende la patria nuevamente y se le habla en términos mercantilistas. Pensar a la Revolución no implica reconstruirla, sino abrir su posibilidad desde lo íntimo, que nos permita la imaginación; y cabe no sólo referirnos a la Revolución, ella es quien nos ha permitido el movimiento primero, pero los forcejeos históricos desde la Reforma, las guerrillas, el 68, son movimientos que tienden hacia una liberación, son instantes que muestran la tarea de la autoaccidentalización.

Ana Santos identifica que el Hiperión y Uranga han abonado a un estado Moderno y nacionalista en su apertura comercial y en la configuración de una identidad que permita el mejor control político y social del mexicano pues conociéndole se le puede manipular. Aquí entendemos que el planteamiento de Uranga niega un nacionalismo de este tipo y se dirige por otro camino. Su sentido es la apertura de sentidos, reconocer los demás accidentes y en ello lo mexicano, hacerlo familiar.

Bibliografía

- BARTRA, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Penguin Random House, México, 2014.
- NAVARRETE SALINAS, Tania, *Tras las huellas de Emilio Uranga. El problema de la ética escondido en el análisis del ser del mexicano como plataforma para un proyecto humanista de la filosofía en México*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.

- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano, *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana*, La Rana ediciones, Guanajuato, 2009.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, UNAM, 1966.
- ROVIRA GASPAS, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo I, 2ª edición, México, 2010.
- SANTOS Ruiz, Ana Elisa, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas, México, 2013.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Porrúa editorial, México 2015.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura económica, México, 3ª ed., 2014.

Entre lo moderno y premoderno: codigofagia y antisemitismo

Modern and premodern: "codigofagia" and antisemitism

Karla Sánchez Félix¹

Resumen: La modernidad capitalista contiene una potencialidad liberadora y a la vez elementos premodernos que conducen a la autonegación o a la barbarie. Echeverría en el desarrollo de su teoría sobre el ethos histórico subraya la importancia del mestizaje cultural como un proceso de codigofagia o elaboración de subcodificaciones. Echeverría hace frente a la exclusión. ¿Hasta qué punto se podría entablar un diálogo (con el fin de actualizarlo) con los elementos desarrollados por Adorno sobre falsa proyección, paranoia e impulsos miméticos -o se trata de dos formas de comportamiento distintas?

Abstract: The capitalist modernity contains a liberating potential and at the same time pre-modern elements that lead to self-denial or barbarism. Echeverría develops a theory about historical ethe in which underlines the importance of "mestizaje cultural" as a process of "codigofagia".

Palabras clave: Bolívar Echeverría; Adorno; codigofagia; antisemitismo

La modernidad capitalista: refugio de lo moderno y premoderno

En el tercer tomo del Capital, Marx desarrolló la forma en que la producción capitalista -seguida de una no capitalista o premoderna- genera ciertas tendencias contradictorias en el eslabón de la economía: en tanto aumenta la explotación de fuerza de trabajo, se incrementa la producción, el desarrollo de la técnica, y a la vez, disminuye la fuerza de trabajo, el salario y la cuota de ganancia. Estas tendencias contradictorias no refieren a una ley determinante, sino a la posibilidad de que en ella se desarrolle la aceleración de la producción capitalista y su aniquilación. Siendo esta última vertiente, uno de los principales focos de atención de Marx. El interés de dejar en claro el proceso de producción capitalista se debía a la necesidad de subrayar la explotación a la que se veía sometido el trabajador, a la forma en que paulatinamente iba cosificándose y perdiendo su naturaleza interior y exterior en el proceso de trabajo abstracto. El

¹ Candidata a doctora en filosofía de la cultura por la UNAM.

sosiego, la disminución del dolor o desenajenación sólo se daría para Marx una vez que el trabajador lograra emanciparse, romper con la forma de producción capitalista y la dependencia que ésta le generaba. La coyuntura de su tiempo no le permitió especular a Marx hasta dónde podía llegar la sed vampírica del capital. En el siglo XX, los grandes capitalistas alemanes reaccionaron ante la amenaza del proletariado, se dio paso a los campos de concentración y de exterminio. La perfección de la maquinaria, que, a ojos de Marx, no ayudaba al desarrollo de las capacidades humanas sino a la producción de plusvalía relativa, en la Alemania de los 30's se convirtió en un mecanismo para aniquilar a seres humanos. Ese giro de la humanidad: de explotación a la crueldad, llevó a Adorno y a Horkheimer por otros senderos de reflexión. Para ellos fue importante atender al comportamiento de los individuos en la modernidad capitalista, en particular, a la manera en que se generan ciertas actitudes, patrones, o personalidades: algunas se encuentran hechizadas, reproducen cierta neurosis o esquizofrenia, otras, también neuróticas, intentan luchar para no ceder a la cosificación. Esta ambivalencia es ejemplificada por Adorno con el síndrome del ciclista: subordinado con los de arriba y autoritario con los de abajo.¹ Dicho de otra manera. En una sociedad en que la forma de producción sugiere una jerarquización social, está presente la dicotomía de quien manda y obedece, en ésta, los sometidos anhelan no quedarse todo el tiempo subsumidos, pero en lugar de buscar una emancipación, en la misma realidad se ha generado la promesa de que en algún momento ellos pueden tener el lugar del soberano. La satisfacción y el enojo a la par se convierten en comportamientos propios de los integrantes de la modernidad capitalista, que se vuelven obstáculo para construir una praxis social. En Adorno existe la sospecha de que la modernidad anida elementos premodernos y modernos a la par.

Bolívar Echeverría, filósofo mexicano, sigue de cerca la teoría del valor de Marx, en particular, el modo en que se genera la contradicción entre forma natural y forma valor: se produce más con el afán de obtener mayor ganancia, pero se reprime al individuo y aquello que se consume es de menor calidad. Sin embargo, la mirada de Echeverría es más minuciosa y amplia a la vez, cercano a Braudel, comenta que en la modernidad capitalista se dan proyectos de larga duración, al igual que de corta duración. En otras palabras: no es que la modernidad capitalista vaya en una sola dirección o exista una continuidad de lo premoderno a lo moderno, como lo pensaba Marx. El proceso de producción capitalista es contradictorio porque en él tienen

cabida diversos procesos de producción, distintas modernidades. Esto lleva a Bolívar a atender a la dimensión cultural, en particular a las formas en que los hombres asimilan las contradicciones en la modernidad capitalista, específicamente, a las estrategias que han generado para poder sobrevivir en el capitalismo. Digamos que la línea común entre Adorno y Echeverría es que tienen como punto de partida el hecho capitalista, una modernidad que contiene elementos modernos y premodernos por un lado y la teoría del valor de Marx por el otro lado. Sin embargo, para ellos, no es suficiente explicar la neurosis de los individuos en el capitalismo a partir de la explotación del trabajo, sino que tomando otras herramientas y viviendo coyunturas distintas, focalizan el problema en la dimensión cultural para saber cómo se genera la crueldad y el deseo de aniquilar al otro. De ahí el desarrollo del problema del antisemitismo en Adorno. Sin embargo, aquí queremos compartir que Bolívar, al desarrollar una aproximación, digamos, barroca a la modernidad capitalista, no hace una lectura profunda en el proceso psíquico de las masas ni en la manera en que se construye el resentimiento o la exclusión, sino que, siguiendo de cerca la historia de las conquistas en América Latina y del comportamiento de los indios ante ellas en el siglo XIX, atiende a la estrategia de sobrevivencia: el barroco. Entonces ¿de qué manera el discurso de Echeverría, sobre todo su idea de codigofagia, aporta elementos al antisemitismo como teoría del conocimiento materialista? Sobre todo, atendiendo a que nuestro fin es comprender de mejor manera las patologías que se crean en la sociedad y toman forma en la violencia, autodestrucción, aniquilación al otro, a partir de la contradicción económica y política de la producción capitalista. Se trata de ver cómo se teje cada discurso y abordan la problemática, cuáles son sus respuestas a / en la modernidad capitalista. En lo siguiente vamos a tomar ambos temas y a explicar su relación.

Elementos del Antisemitismo. Apuntes para una teoría del conocimiento

Los actuales estudios culturales (*Kulturwissenschaft*), muy en boga en Alemania y en la enseñanza del alemán como lengua extranjera, tienen la finalidad de ser “incluyentes” con otras culturas no alemanas, y a la par, asentar “objetivamente” que la existencia de los campos de extrminio sólo fueron parte de un pasado irracional, hecho lamentable, accidente histórico. Pero que después de algunos años, Alemania ha logrado ‘normalizarse’ y tras una larga lucha jurídica “ha concluido” no sólo con los nazis sino con la formación fascista. En oposición a la postura de

‘borrón y cuenta nueva’ o de iniciar la historia moderna ex nihilo, como si de repente se construyeran instituciones, normas, reglas de conducta, lenguaje, tradiciones, etc., Adorno y Horkheimer, en su libro de *Dialéctica de la Ilustración*, rastrean la continuidad que hay entre racionalidad o ilustración e irracionalidad o barbarie, esto es, intentan explicar el paso del glorioso amanecer de la razón, como lo sostenía Hegel, a la persecución judía. Por ello, atienden al concepto de racionalidad subyacente a la industria cultural de su tiempo para saber de qué manera surgió la visión antisemita del mundo, de un mundo que obedecía a una forma de organizar industrialmente la muerte. El desarrollo de la modernización trae consigo una técnica sofisticada, seguido de elementos de barbarie.² Entre estos, no hay distinción. En la historia suceden fenómenos heterogéneos y simultáneos: estructuras burocráticas, impulsos patológicos, decisiones administrativas, fantasías, actitudes arcaicas, sociedad industrial avanzada y tendencias liberadoras.

Adorno y Horkheimer hablan desde dos aristas sobre el problema del antisemitismo. Desde un primer enfoque, como resultado de una proyección patológica que se da durante el proceso de civilización de la modernidad capitalista. La civilización -que lleva por slogan: sé racional, observa las reglas, aprende a vivir bien, no seas obstinado, adáptate a la realidad- se acompaña de normas de conducta, suprime el comportamiento espontáneo, instintivo, sensorial de los individuos. Lo natural o más primigenio del hombre (afecciones, dolores, instinto), durante el proceso de civilización, no llega a ser reconciliado con las normas, limitaciones, planificación, regularidad. La tendencia de la civilización impide que las emociones influyan en los juicios. En este punto, la naturaleza es oprimida. Se genera cierta hostilidad y resentimiento consciente e inconsciente contra la civilización. Pero además, la necesidad de rebelarse. Así que la civilización (irracionalidad racionalizada) integra la revuelta de la naturaleza como un medio o instrumento, digamos que la civilización logra apaciguar la revuelta, no sólo la calma, sino que la integra y esto se ve en el grado de adaptación del individuo a la modernidad capitalista. La adaptación³ que va desde aceptar inmediatamente las reglas de tráfico, las reacciones de una máquina en el taller, hasta las formas del gobierno. Esta adecuación es verse obligado a no resistirse, a presionar los impulsos, a ser eficaz. Pero, “la humanidad moderna no se entrega a este proceso como un niño que confía naturalmente en la autoridad, sino como un adulto que depone la individualidad que ha conquistado [...] la adaptación entraña en nuestra época un elemento de resentimiento y de

rabia reprimida”.⁴

Pero lo más importante de esto es que al individuo no le está permitido expresar su rabia, ni mucho menos, liberarla, entonces queda un malestar en él. A tal punto que cuando alguien se comporta más desinhibido, lo confronta y en él recae un enojo violento. En el desarrollo de la civilización también puede generarse resentimiento, sea porque en su momento no hay un reconocimiento, hay rechazo o estigmatización; sea porque esté ligado al sentimiento de discriminación. Se generan frustraciones que vuelven a hundirse en el proceso civilizatorio. Para Horkheimer es quizá el adolescente quien mejor “percibe el abismo que se abre entre los ideales en los que fue educado y el principio de realidad al que se ve obligado a someterse”.⁵ Esto genera en algunos individuos resistencia o sumisión. Para los primeros, es imposible adecuarse a la realidad, tienen más conflictos en ellos. Los segundos se identifican con la realidad, no se reconcilian racionalmente con la civilización, sino que se inclinan a ella, aceptan la identidad de razón y dominio, de civilización e ideal. En el individuo se genera represión o frustración, la cual, si no quiere enfermar, es necesario que lo libere. En este sentido, el logro del fascismo se debió a que insitó a liberar dichas frustraciones o represeiones en un comportamiento antisemita: “El comportamiento antisemita se desencadena en situaciones en las que los hombres cegados y privados de subjetividad son liberados como sujetos”.⁶ El furor se descarga sobre quien parece indefenso (vagabundos, homosexuales).⁷ El fascismo “trata de poner la rebelión de la naturaleza oprimida contra el dominio directamente al servicio de este último”.⁸ La liberación de nuestra represión se da en la aniquilación del otro. El antisemitismo (como hostilidad a lo otro y tendencia a eliminarlo, que se canaliza en los judíos) tiene su origen en la racionalidad moderna. El antisemitismo es

“el odio feroz a la diferencia, que es teleológicamente connatural a dicha mentalidad, se halla, como resentimiento de los individuos dominados por el dominio sobre la naturaleza, siempre dispuesto a lanzarse sobre la minoría natural, incluso a pesar de que ahora amenacen sólo a la social. La élite socialmente responsable se deja determinar con mucha más dificultad que otras minorías. En la nebulosa de las relaciones de propiedad, posesión, disposición y control, dicha élite se sustrae con éxito a la determinación teórica.”⁹

En la segunda lectura al antisemitismo, o aquello que Adorno y Horkheimer deponen en él es una teoría del conocimiento que se aleja de una lectura clásica y positivista. Si con los clásicos, especialmente con Aristóteles se asentaba que, al conocer, el sujeto, con la razón, adecúa la imagen de la cosa con el concepto. El objeto termina por quedar sometido al sujeto. El positivismo, en afán de alcanzar una ciencia verdadera, una cercanía real al objeto creía que se debían alejar las emociones e intuiciones. El positivismo identifica conocimiento y ciencia, la inteligencia se limita a funciones de organizar, describir algo, la inteligencia se vuelve medio al servicio del aparato de producción. La ciencia moderna elimina la diferencia, subsume lo particular a lo general, elimina lo no-idéntico. Adorno, teniendo presente la fenomenología de Husserl, atiende al proceso de conocimiento como momento en que confluyen por un lado la percepción de los individuos, percepción que involucra las emociones, los miedos, los recuerdos, las impresiones pasadas, elementos conceptuales inconscientes o juicios no esclarecidos. La proyección como una forma de conocimiento que está en el hombre automatizada, esto es, en todo acto de conocimiento, el sujeto proyecta (o tiene presente) sus experiencias, emociones, recuerdos, fantasías, percepciones pasadas sobre lo que quiere percibir: “Toda percepción contiene elementos conceptuales inconscientes, así como todo juicio contiene elementos fenoménicos no esclarecidos.”¹⁰ conocer es confrontar lo vivido, pensado, sentido, experimentado con lo nuevo que está ahí, con la nueva percepción. Entre el objeto real y el dato de los sentidos, entre lo externo e interno hay un abismo que el sujeto debe llenar. Hay una proyección bajo control y otra falsa proyección.

La proyección bajo control refiere al momento en que la reflexión, como forma de percepción, dirigida por el intelecto, ordena los datos que el cerebro recibe de los objetos reales. La imagen perceptiva contiene conceptos y juicios.

“Entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, hay un abismo que el sujeto debe llenar a propio riesgo. Para reflejar la cosa tal cual es, el sujeto debe restituírle más que lo que recibe de ella. El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de sí sobre la base de las huellas que éste deja en sus sentidos: la unidad de la cosa en la diversidad de sus propiedades y de sus estados; y constituye así -de paso- el yo, en la medida en que aprende a dar unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino

también a las internas, que se van distinguiendo poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección. En un proceso que pudo cumplirse históricamente sólo con las fuerzas desarrolladas de la constitución fisiológica del hombre, el yo se ha desarrollado como función unitaria y excéntrica al mismo tiempo.”¹¹

Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo, pues “al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la capacidad de la diferencia.”¹² El mundo queda reducido a todo lo que el sujeto proyecta sobre él. Es resultado del vacío que quien se refleja en un espejo produce en torno a sí. Se genera una falsa proyección. La falsa proyección asimila el ambiente a sí misma, transpone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo. Los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial.

“Los hombres cegados por la civilización experimentan sus propios rasgos miméticos, marcados por el tabú, sólo en determinados gestos y comportamientos, que encuentran en los demás y que llaman la atención como restos aislados y vergonzosos en el entorno civilizado. Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar: *Unheimlich* – Freud”.¹³

El antisemitismo como un conocimiento que se forma a partir de la falsa proyección y no como una reflexión consciente del mundo que se quiere conocer. El antisemita proyecta lo indeseado de su propio yo hacia otro. Con esas características indeseadas se construye un imaginario, en el que se concentra el odio. ¿Por qué el impulso prohibido se traduce en agresión al otro? ¿De qué modo tiene cabida la agresión? La disfunción reside en la incapacidad de distinguir por parte del sujeto entre lo que es propio y lo que es ajeno en el material proyectado. El dominio subsiste en la medida en que los dominados hacen de lo que desean el objeto de su odio a través de la proyección patológica. “La posibilidad de un cambio depende del hecho de que los dominados, ante la locura absoluta, tomen posesión de sí mismos (tomen conciencia de su

propia imagen) y la detengan”¹⁴

Lo barroco como forma de conocimiento

Las reflexiones de Bolívar sobre la modernidad capitalista se dan justo en el momento en que el proyecto de modernidad de Salinas está en vías de desarrollarse, sus slogans de solidaridad, la necesidad de modernizarse, de un progreso de la técnica, de instaurar reformas, de firmar el tratado de libre comercio, de apertura de carreteras, de imitar lo americano, las reflexiones de muchos artistas sobre lo mexicano y esta necesidad de crear un producto homogéneo o mestizo para acabar con lo indígena. Sin embargo, para Echeverría es importante señalar la gran diferencia de la modernidad barroca de América Latina, respecto a la europea. La primera no se ha subsumido completamente al proceso de blanquitud. Echeverría, se pregunta:

“¿por qué la vida económica de los estados latinoamericanos, después de más de cien años de dependencia y colaboración en el desarrollo del sistema capitalista, no ha llegado a ser absorbida por él ni ha podido tampoco generar las condiciones para una reproducción autosustentable de la propia acumulación de capital? ¿Por qué la vida pública de la América Latina, pese a una larga historia ‘republicana’, no logra hacerse a los usos políticos de la ‘democracia moderna’?”¹⁵

En el proceso civilizatorio, no todo es aniquilación sino también hay vida, valor de uso que permite que no sea un suicidio.

En el siglo XVII, la población baja de las nuevas ciudades del continente desarrolló un comportamiento peculiar, relacionado con su deseo de rescatar su propia existencia ante el peligro de la desaparición. Esta estrategia de supervivencia responde al mestizaje cultural, remite a un ethos social común, un ethos barroco. Los indios,

“luego de la destrucción y la decadencia de su propia civilización, no pudieron encontrar otro método de supervivencia que asumir y construir de nuevo, comenzando desde cero, la civilización de sus vencedores europeos. Este procedimiento, conocido como la estrategia del mestizaje cultural, y según el cual las formas vencedoras son reconfiguradas

mediante la incorporación de las formas derrotadas, es un comportamiento en el que el principio formal barroco puede reconocerse con toda claridad.”¹⁶

Lo barroco como proceso de conocimiento: lo barroco deconstruye. Echeverría retoma la crítica de Heidegger a la concepción occidental y moderna de la verdad como adecuación (el conocimiento tiene una función referencial o apropiativa del proceso de comunicación, la verdad como adecuación del representante (concepto) que se encuentra en el entendimiento o razón, al representado (cosa) que se encuentra en la realidad de la vida) porque deja fuera el momento mimético de la representación cognoscitiva, se desentiende del momento en que ellos reproducen la eficiencia del código de comunicación. Pero aquí, la propuesta de BE: el arte barroco introduce una radicalización transgresora del representar moderno, no le interesa reproducir la forma perfecta de los objetos sino la presencia que ellos tienen en el momento lúdico o festivo de la vida cotidiana, contingencia, rompimiento de rutina, lo evanescente, acontecimiento teatral, poner entre paréntesis lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo con el fin de superarlo (soportarlo).

“La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del transmontar o saltar por encima de la ambivalencia del mundo. [...] Rescatar, desatar, exagerar la teatralidad profunda de lo estético, absolutizar lo que en ello hay de superación ficticia o imaginaria del carácter contradictorio de la vida y su mundo, esta pretensión obsesiva, que sería lo más propio del arte barroco, está vigente también, con igual fuerza, en otros juegos de ambivalencia, de confusión-inversión de contrarios, diferentes del juego entre lo sustancial y lo accesorio que se encuentra en la *decorazione assoluta*”.¹⁷

Pareciera que la relación entre Echeverría y Adorno con respecto al problema del conocimiento podría rastrearse vía la fenomenología de Sartre, Heidegger y Husserl.

La ambivalencia del mestizaje cultural: apartheid y codigofagia

El descubrimiento de América implicó el encuentro de dos alternativas de historicidad: la oriental

y occidental. Pero la segunda tendió a someter la primera en un proceso de aniquilamiento, eliminación de su cultura e imposición de la propia. En la actualidad, Echeverría reconoce dos tendencias ambivalentes¹⁸. Se trata de un conflicto básico “entre una clara tendencia hacia el apartheid y otra tendencia igualmente clara hacia el mestizaje”¹⁹. El apartheid, en el que insistía la Corona española de los siglos XVII y XVIII, se pretende respetar al otro, no tocarlo, tolerarlo, lo que implica al mismo tiempo que lo hemos eliminado de la posibilidad de entrar con nosotros en una relación de reciprocidad. “Indios apartados” “Aceptarnos los unos a los otros” “aguantarnos” “tolerarnos hasta un cierto límite” Juntarse sin revolverse. Lo que va a contrapelo del espíritu modernizador de la época en que vivimos, en tanto, los Estados retoman el proyecto de la Corona en lo correspondiente a los indios. Modernizar es para ellos finiquitar el proceso de la conquista de manera “civilizada”, por la vía de la inducción, por el apartheid (paciencia de tolerar sus usos y costumbres, mientras ellos se convencen de la necesidad de esfumarse).

“tolerar incluso una ‘autonomía’, pero con la seguridad de que ‘la mano oculta del mercado’ será ahora por fin lo suficientemente fuerte como para volverlos prontamente obsoletos atrayendo a todos los indios, uno a uno, por encima de sus comunidades, al reino de los propietarios privados de sus respectivas fuerzas de trabajo.”²⁰

En cambio, el mestizaje se da desde abajo en la vida cotidiana, afirma la realidad de la creación de una tercera entidad civilizatoria, mediante lo que podría llamarse un juego de “códigofagia” entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados. El mestizaje, se trata “de un proceso semiótico al que bien se podría denominar codigofagia. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea el del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.

Codigofagia es: “un problema de combinación de códigos y elaboración de subcodificaciones para el código general de lo humano, y de la combinación y el entrechoque de estos subcódigos.” No es una mixtura ni un híbrido sino una interconexión “devorante” entre

códigos. La interrelación no es jerárquica sino “horizontal, de proliferación rizomática, incluyente”.²¹ Con el mestizaje cultural se ingresa a una relación de reciprocidad, nos abrimos a él y lo obligamos sin violencia a que también se abra. Alternativa de comportamiento cultural. Intercambio, interacción profunda no sólo étnica sino identitaria entre indios, blancos, negros. “Indios integrados” “transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros” Los códigos se devoran, existe una refuncionalización, un tercer código, uno otro. Se propaga las diversidades, no lo homogéneo ni la unicidad. Echeverría ve la ambivalencia de la mezcla, a veces homogénea/mimética y otras tantas heterogénea. Además, en una mezcla cada uno de sus componentes mantiene su identidad y propiedades. Este proceso de mestizaje frena o desvía la línea de la Conquista. Incluso, es distinto al proyecto de mestizaje, llevado a cabo por el proyecto nación de finales del siglo XIX, en el que se tendía con Vasconcelos a mezclar para subsumir lo indio, lo otro. Una tendencia por superar (aniquilar, dejar de lado) lo indio. Cae en una falsedad, dar por hecho que lo mestizo es algo identitario. ¿Puede ser lo mestizo (no sólo en su forma étnica sino cultural) algo uno, homogéneo, otro, cristalizado, siendo que una característica particular de él es la mezcla, el devenir o lo heterogéneo? El error de Vasconcelos fue ver la mezcla sólo en su lado homogéneo, se le escapó su otra vertiente: la heterogénea. BE, con el tema de mestizaje cultural, se deslinda de aquel que expone una ideología nacionalista porque éste sólo ve el proceso de mestizaje como combinación de objetos que hacen una sustancia. Se trata de una visión sustancialista de la cultura y de la historia de la cultura.

“Una visión cuyo defecto está en que, al construir el objeto que pretende mirar, lo que hace es anularlo. En efecto, la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpretación de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso del mestizaje como el lugar o momento de tal constitución”²²

También se aparta de la concepción de mestizaje como mezcla de rasgos de identidad heterogéneos, como injerto de una parte en el todo, como cruce genético de una identidad con

otra. No le interesa la lectura naturalista del mestizaje. Lo toma desde la perspectiva de una ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica.

En nuestro presente: vivimos el proceso de una conquista y un mestizaje ininterrumpido.

“Los ‘Estados burgueses’ y las ‘repúblicas liberales’ de toda América Latina retomaron la posición y continúan hasta hoy la línea histórica de la Corona española, y no la línea del mestizaje. Pese a que casi todos esos Estados dicen afiliarse a la idea del “mestizaje”, en verdad su política es la política de los antiguos conquistadores, es decir, la del apartheid, que sólo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se autoaniquilen, y pasen a ser connacionales”²³

“El comportamiento salido del mestizaje es un comportamiento que debe ser juzgado en negativo, puesto que el mestizaje real nunca fue hecho abiertamente propositivo, luminoso, sino siempre un hecho que dominó desde lo clandestino. El estudio de la cultura en América Latina debería avanzar más bien a través del análisis de estas corrupciones, de estas de-formaciones de las formas establecidas, de estas informalidades, porque es en ellas en donde se ha gestado lo principal de sus singularidades civilizatorias.” (Idem, p. 251)

El proceso de mestizaje sería un momento de la modernidad alternativa. La presencia de su diseño de mundo (de las comunidades indígenas) resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación. Lo que pervive en esas comunidades indígenas es que el vivir bien sobre esta tierra, estar en la naturaleza, una técnica al servicio del diálogo, una naturaleza que no sería mero objeto sino sujeto, otro, dueño de su propia iniciativa, saber vivir en la abundancia; distinta a la idea del sueño americano. No tomar las formas autoritarias de organización de la convivencia humana. El mestizaje contiene lo universal y concreto:

“La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge y

multiplica toda posible identidad, siempre y cuando ésta, en su defensa de un compromiso de autoafirmación, no ponga como condición de su propia cultura la cerrazón ante otros compromisos ajenos, el rechazo de otras identidades diferentes” (Idem, p. 193)

El ethos barroco no acepta la manera de vivir el capitalismo, lo mantiene inaceptable, ajeno. Se afirma la forma natural del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Ethos barroco. Aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (cosmos).

“El ethos barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en ‘bueno’ el ‘lado malo’ por el que, según Hegel, avanza la historia”²⁴

El comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo,

“resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.”²⁵

Propuesta para vivir en y con el capitalismo. El ethos barroco logra la convivencia con el otro (con sus formas distintas de vivir y pensar). Actitud contradictoria.

Conclusiones

El antisemitismo, como teoría del conocimiento, heredera de la fenomenología de Husserl, en tanto conocemos algo, nosotros damos algo de nuestras experiencias (proyección), pero para no apropiarnos completamente del objeto y subsumirlo, debe existir algo de reflexión (proyección

bajo control) para dejar que el objeto exprese algo. Esa interrelación permite negar la subsunción o el deseo totalitario de homologar lo particular. Adorno y Horkheimer pretendían también ver de qué manera se podía dar pauta a una interrelación entre lo particular y lo general. Reconocer la diversidad. ¿Cómo aceptar lo diverso en el desarrollo de una civilización moderna que tiende, por su mismo proceso, a negar, aniquilar y suprimir lo diverso? Es una inquietud que está presente también en Echeverría, sobre todo en el desarrollo de su mestizaje cultural y ethos barroco.

Ante la pregunta: ¿Desde dónde o cómo se está pensando el proyecto de una modernidad anticapitalista, o una forma de organización distinta a la capitalista? Es insuficiente hacerlo desde una tendencia occidental: la existencia de un solo plan, proyecto, homogeneización de grupos o ideas o intereses, la conformación de una clase. Esta sustancialización, cristalización o fetichización tiende a una universalidad vacía, una estructura jerárquica, dejar de lado lo diverso. Es necesario hacerlo desde abajo, desde nuestras estrategias de sobrevivencia: como lo barroco.

Ethos barroco como estrategia:

“su negativa a consentir el sacrificio de la forma natural de la vida y su mundo o a idealizarlo como lo contrario, su afirmación de la posibilidad de restaurarla incluso como forma natural de la vida reprimida, explotada, derrotada. Estrategia de resistencia radical, el ethos barroco no es sin embargo, por sí mismo, un ethos revolucionario: su utopía no está en el más allá de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el más allá imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización”²⁶

Nuestra manera de acercarnos a los problemas, a las cosas, tiene que ser no ya vía dual sino -fenomenológicamente hablando- una tendencia en la que convergen nuestras emociones, recuerdos, miedos, reflexiones, lo proyectamos, y aquello otro que está puesto para nosotros. Una interrelación no una falsa proyección/paranoia, consecuencia: hostilidad/aniquilación a lo otro/intolerancia o falsa tolerancia (juntos, pero no revueltos). Hacerlo desde la diversidad, la singularidad. Tomar muy en serio lo que implica el mestizaje cultural como una codigofagia, simbiosis de identidades en las que se recrea otra forma de ser.

Echeverría se pregunta: “¿en qué sentido puede hablarse, por un lado, del carácter

necesariamente moderno de lo barroco, y por otro, de la necesidad de un barroquismo en la constitución de la modernidad?”²⁷

Para que haya una codigofagia y no un aniquilamiento, es necesaria una sociedad “sana”, esto es, una sociedad que haya podido liberar la esquizofrenia, la proyección falsa, el narcisismo. Una estrategia no sólo de sobrevivencia sino de liberación es la actitud o comportamiento barroco. Pero claro, lo barroco no debe entenderse como la meta revolucionaria o aquella que posibilite el cambio social o supere la modernidad capitalista, es sólo una estrategia, que bien en tanto dé pauta a la mixtura pueda hacernos posible poder realmente convivir con lo otro y desde aquí, desde lo diverso y heterogéneo, organizarnos políticamente.

Horkheimer apunta una necesidad de liberación de la represión como reconciliación del hombre con la naturaleza: Reconciliación del hombre con la naturaleza sería que la segunda naturaleza, la cultura, la forma de civilización u organización social se desarrolle en conjunto/armonía con el desarrollo de la naturaleza (emociones, sentimientos, deseos, instintos), que no haya una supremacía ni sometimiento. Liberar el resentimiento, la rabia reprimida que se genera dentro de esta civilización. Emanciparse. Emancipación implica una dialéctica del hombre con la naturaleza o reciprocidad. Pero ¿acaso no ese camino a la emancipación podría darse si continuamos con la estrategia barroca, que en tanto comportamiento que no cede al principio de realidad, lo burla y le da la vuelta?

Bibliografía

- Adorno, “Antisemitismo y propaganda fascista” en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004.
- Adorno/Horkheimer, “Elementos del antisemitismo” en *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2006.
- Echeverría Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM/El equilibrista 1994.
- , *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- , *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006.
- , “Meditaciones sobre el barroquismo” en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.
- Gandler Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre Teoría crítica*, México, Siglo XXI, 2009.

Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

Pilatowsky Mauricio, “De los asesinos de Dios a la Raza indeseable. La Nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena” (2013). En *Constelaciones Revista de Teoría Crítica*, Vol. 4 "Antisemitismo: Clave civilizatoria y funcionalidad social".

Notas _____

¹ Esto lo retoma Adorno de la fórmula a la que Hitler atendía: Verantwortung nach oben, Autorität nach unten [Responsabilidad con los de arriba y autoridad con los de abajo]. Cfr. Adorno, “Antisemitismo y propaganda fascista”.

² Benjamin: todo elemento de cultura es un elemento de barbarie.

³ Es interesante aquí la observación de Horkheimer a la adaptación del individuo a la civilización, la cual es distinta a la que opta el niño cuando “obedece para no ser reprimido o castigado, para no perder el amor de sus padres, del que tiene una profunda necesidad. Pero el sufrimiento que acompaña a la sumisión perdura y desarrolla contra su padre una profunda enemistad que finalmente se transforma en resentimiento contra la propia civilización” Cfr. *Crítica de la razón instrumental*, p. 129.

⁴ Ibidem, p. 121.

⁵ Ibidem, p. 130.

⁶ Cfr. Adorno/Horkheimer, “Elementos del antisemitismo” en *Dialéctica de la ilustración*, p. 216.

⁷ Formas de descarga o liberar energía contenida: “En las reacciones de fuga [...] de los animales inferiores, en las figuras del hormiguero, en los gestos convulsionados de los torturados aparece aquello que en la vida indigente no puede ser controlado: el impulso mimético” Ibidem, p. 227. “No pueden soportar al judío, y sin embargo lo imitan continuamente. No hay antisemita que no lleve en la sangre la tendencia a imitar lo que para él es el judío”. Ibidem, , p. 228)

⁸ Ibidem, p. 229

⁹ Ibidem, p. 250

¹⁰ Ibidem, p. 236

¹¹ Ibidem, p. 232

¹² Ibidem , p. 233

¹³ Ibidem, p. 226.

¹⁴ Ibidem, p. 242.

¹⁵ Definición de la cultura, p. 45.

¹⁶ El barroquismo en AL, p. 165.

¹⁷ El barroquismo en AL, pp. 172, 173.

¹⁸ Es importante dos cosas. Primero: la lectura del mestizaje cultural que tiene BE es mucho más rica para comprender los procesos sociales y culturales. Es lo que hace su carácter ambivalente, lo que hace que no reduzca el mestizaje a una ideología política del siglo XIX en México o como sólo un problema de exclusión -que sí lo fue (en ese entonces se pretendía llevar a cabo la mezcla con el fin de dejar de lado lo indio, lo incivilizado, entre más mestizo, más cercano a la raza blanca, aquella que pensaba Vasconcelos) y que el mismo BE en una entrevista comenta: “cuando nos referimos al mestizaje del siglo XVII, no podemos hablar de un ‘diálogo entre culturas’, de una relación en la que los pueblos americanos, existiendo en su integridad civilizatoria, hubiesen estado en capacidad de enfrentarse de igual a igual a la civilización occidental” (Entrevista con CA, p. 248) Será “en la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales, en donde tendrá lugar el proceso de

mestizaje.” (Idem, p. 249)”. Pero la otra forma de entenderlo, como él dice, desde abajo, como una forma que se creó para sobrevivir, esa codigofagia, esa actitud de dar el avión, es lo que le permite al autor no reducir dicha concepción a la exclusión, como lo ve Pilatowsky: “Las herramientas que nos proporcionaron Adorno y Horkheimer para comprender el Antisemitismo europeo de mediados del siglo pasado nos ayudan a explicar las prácticas de exclusión en México y nos permiten comprender como en ambos casos, el racismo pseudocientífico seculariza elementos de exclusión que durante siglos formaron parte de la expansión política del cristianismo.”

¹⁹ Cuatro apuntes, p. 226.

²⁰ Idem, p. 251

²¹ ¿Cultura en la barbarie?, p. 18

²² Ibidem, p. 30, 31

²³ Idem, p. 245

²⁴ Ibidem, p. 40

²⁵ Ibidem, p. 46

²⁶ Echeverría, La modernidad de lo barroco, p. 16

²⁷ Ibidem, p. 12.

El uso de la teoría del actor red en la investigación museológica

The actor network theory use in museological research

Scarlet Rocío Galindo Monteagudo¹

Resumen: El siguiente texto comprende un revisión de investigaciones que han utilizado la Teoría del actor red (ANT) para analizar el fenómeno museal. Su finalidad es categorizar los tipos de investigaciones que se enmarcan en esta teoría denominada antimoderna y los alcances que han tenido en el estudio de exhibiciones de arte y ciencia, para comprender al museo como un medio de traducción de las representaciones de la política y la epistemología.

Abstract: The following text is a review of documents that used the Actor Network Theory (ANT) to analyse the museum. Its purpose is to classify the types of research that are framed in this anti-modern theory and the scope they have had in the study of art and science exhibitions. The objective of this research is to understand the museum as a place of representation in which the human and not human actors translate politics and epistemology.

Palabras clave: museo; teoría del actor red (ANT); caja negra; mapeo de asociaciones; actores; no lugares

Introducción

Los museos han sido relacionados con la representación epistemológica y política desde tiempos remotos, ya que aquellos objetos que se presentan en ellos se pueden considerar como parte de un discurso “verdadero” y basado en “hechos”. Han servido para la creación de identidad nacional, al vincular su apertura al público con los ideales del pensamiento ilustrado y la Revolución Francesa, así como con la noción de “progreso” que parte de la Revolución Industrial. Utilizados para construir civilidad, se les ha llegado a denominar “templos de la modernidad” ya que apoyan la “tradición selectiva” del pasado significativo (Williams, 1980, p. 39).

¹ Maestra en Museología por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” del INAH y Licenciada en Diseño y Comunicación Visual por la UNAM. Ganadora del Premio INAH Miguel Covarrubias en la categoría mejor tesis de Maestría en Museos en 2013 y Coordinadora del libro “Alfredo Guati Rojo y el Museo Nacional de la Acuarela” en 2016, ganador del premio INAH Antonio García Cubas como mejor libro de Arte. Actualmente, estudia el Doctorado en Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad Iberoamericana y forma parte del Comité Internacional de Museología del Consejo Internacional de Museos a través del Sub Comité Regional de Teoría Museológica para América Latina y el Caribe. Correo electrónico: scarlet.galindo@gmail.com

Dentro de la sociología varios autores han analizado al museo desde diversas trincheras teóricas y estos estudios han servido para la construcción de la museología¹. Existen algunos textos que analizan este devenir y que mencionaremos a continuación con la intención de enmarcar y categorizar las investigaciones realizadas.

El primero de ellos es el capítulo titulado: “Sociology and the Social Aspects of Museums” del sociólogo Gordon Fyfe, que se encuentra dentro del libro: *A Companion on Museum Studies* del 2006. En este texto el autor compila una serie de aproximaciones teóricas al museo desde los siguientes aspectos:

- 1) El museo como espacio cultural en el que se materializa y visualiza el conocimiento. Un lugar donde se puede ordenar el mundo, que pasó de la cámara o gabinete de curiosidades al museo actual. Este fue un cambio epistemológico, una mutación del espacio y su representación formó parte de las transformaciones de las estructuras de conocimiento existentes. Se pueden enlistar textos de autores tales como: Krzysztof Pomian (1990); Eilean Hooper-Greenhill (1992); Susan Pearce (1992); Tony Bennett (1995); Kevin Hetherington (1999), entre otros; quienes fuertemente influenciados por “Utopías y heterotopías” y “El cuerpo utópico”, dos conferencias radiofónicas pronunciadas por Michel Foucault el 7 y el 21 de diciembre de 1966, en *France-Culture*, como parte de una serie de emisiones dedicadas a la relación entre utopía y literatura; se apoyan en el concepto definido por éste: la *heterotopia*².
- 2) Como una institución crítica de la sociedad: En la cual: a) se pone a prueba la ‘veracidad’ de la ideología dominante, a partir de los textos de Nick Merriman (1991), Raphael Samuel (1994), y Andreas Huyssen (1995); b) se cuestiona su expansión en la década de 1960 y el perfil de sus visitantes, partiendo de los conceptos analizados por Pierre Bourdieu de *distinción* (2012) y *gusto* (2010), que son puestos a prueba por Paul Dimaggio, Michel Useem (1978); Judith Blau, Peter M. Blau, Reid M. Golden (1985) y Nick Merriman (1991) y donde se analiza la expansión de los museos de arte como reproductores de diferencias de clase social que permiten su acceso y comprensión dependiendo del capital cultural de sus visitantes (Bourdieu & Darbel, 2003), estos últimos revisados por Vera Zolberg (1994), Sánchez de Horcajo (1997) y por Sara Selwood (2002); c) también desde esta perspectiva se analizan los tipos de

museo existentes hablando de la necesidad de llevar el museo en sí mismo como marco analítico e institucional, estudios entre los que destacan los realizados por Howard Becker (1974 y 1982).

- 3) Como agencias de investigación social. Desde esta postura en ocasiones se utilizan métodos etnográficos como el caso descrito por el semiólogo mexicano Lauro Zavala “Towards a theory of museum reception” (1993), que se centra poco en los atributos de los visitantes para enfocarse en las formas en que ellos interactúan con los objetos expuestos y negocian su significado; también tenemos las investigaciones de Gaynor Bagnall (2003) y Dicks (2004) donde se pretende corregir el sesgo cognitivo de algunos teóricos, haciendo hincapié en la estética y la reflexividad. En este rubro también se coloca a aquellos estudios de estadística cultural que bajo el auspicio de departamentos gubernamentales, organismos profesionales, institutos de investigación y organizaciones mundiales tales como el Consejo Internacional de Museos (ICOM) realizan autores como Mark Schuster (2002) y Sara Selwood (2002), con la finalidad de conocer la experiencia del visitante.
- 4) Finalmente, coloca aquellos estudios que analizan al museo como industria del patrimonio y que han dado origen a los ecomuseos³ (Rivière, Georges Henri et al, 1985) y los museos comunitarios (Arroyo, 1983), ejemplificando la reflexividad radical de la vida social y la inclusión del otro.

Otro texto que realiza un recorrido por su devenir es el de Volker Kirchberg en “Museum Sociology” de 2016, que se encuentra dentro del texto: *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture*, en el que este autor admite que “el término ‘museología’ ahora tiene un matiz sociológico distinto ya que los museos se interesan por ‘su sociología’” y es que en los últimos años los museos y su labor social se han convertido en un elemento creciente de búsqueda, en Internet en este mismo texto se afirma que el término *museum sociology* tiene aproximadamente 2,270 vínculos y *sociology of museums* 2,780. Él divide su estudio en las siguientes dimensiones:

- afirmativa-progresiva, la cual critica el rol que los museos de arte juegan en la sociedad, demostrando cómo las personas que trabajan en ellos de manera consciente o no, experimentan estos espacios como lugares de poder simbólico e ideología

dominante (**Bourdieu & Darbel , 2003**) y cómo esta visión del museo se puede contrarrestar estudiando la manera de hacerlos más incluyentes al introducir conceptos tales como: el *entretenimiento, la memoria y la comunidad* (**Fyfe, 2006**);

- estructuralista-praxeológica, que analiza el concepto de gobernabilidad de Foucault, viendo a los museos como instituciones panópticas que regulan las conductas sociales de sus visitantes (**Bennett, 1995**) y el cómo los museos se convierten en agentes de la sociedad civil: educándola en diferencias interculturales y prácticas simbólicas; mediando entre diferentes colectividades y tomando posturas políticas que se opongan a las estructuras hegemónicas, es decir, convirtiéndose en abogados de los más desprotegidos (**Barrett, 2011, p. 2**);
- heterotópica o no heterotópica, donde se estudia este binomio y se asocia el museo moderno con un lugar que definía el orden y promovía los discursos hegemónicos (Lord 2006). Siendo el museo heterotópico el lugar en el que transitando a la posmodernidad se ocupa de otros espacios; temas (parques temáticos y entretenimiento); critica tópicos e introduce a los grupos ausentes de las élites sociales (**Roy & Dowd, 2010**). Por lo que este binomio podría llamarse moderno-posmoderno, monosémico-polisémico, hegemónico-polivalente o colonial- postcolonial y dentro de su análisis también podríamos destacar las investigaciones de Tony Bennet (1995, 1996 y 2004), Eilean Hooper- Greenhill (1992, 2000 y 2007), Sharon Macdonald (2003 y 2006) y Volker Kirchberg (**2016**).

Como podemos observar, existen varias aproximaciones sociológicas que han apoyado a la investigación museológica. En el presente texto nos enfocaremos en aquellas que asocian al museo con la Teoría del actor red, dividiéndolas desde los elementos de la triada fundamental del museo que menciona la autora Aurora León en el libro: “El Museo. Teoría, *praxis* y utopía” (**1988**) y que son: el contenedor o edificio, que podría ser la *caja negra*, antes de ser abierta y el contenido o colección, que en este caso serían los actores humanos y no humanos y los visitantes. Pero primero debemos definir ¿qué es la Teoría del actor red?

La teoría del actor red o cómo analizar al museo fuera del marco social

La teoría del actor red (ANT), también conocida como la teoría del enrolamiento o sociología de

la traducción, fue creada a mediados de los años ochenta por Bruno Latour, Michel Callon, John Law, Madeleine Akrich, Andy Barry, Annemarie Mol, Antoine Hennion entre otros teóricos (Latour, 2008, p. 11). Tiene su origen en los estudios sociales de la ciencia de finales de 1970 denominados el *Programa Fuerte de la Ciencia* (PFC), cuyo principal precursor fue David Bloor (1976), este programa está relacionado con la Escuela de Edimburgo que buscaba una nueva forma de analizar la ciencia en contraposición de las sociologías clásicas.

La creación del PFC transformó la manera en que se desarrollaba hasta ese entonces la sociología del conocimiento, ya que la ciencia, en un principio era analizada por la filosofía y estaba relacionada con las ideas positivistas de la lógica, que daban pie a una serie de pasos que la justificaban por su evidencia científica y racional a través de un método inductivo que se veía como algo dado. Serán Kuhn, Feyerabend, Hanson, Toulmin entre otros teóricos, quienes le darán un giro historicista en el llamado post-empirismo, analizándola desde modelos dinámicos y diversificando sus contextos en la historia y la sociología.

En los años cuarenta del siglo veinte, ya constituida la Sociología de la Ciencia, ésta intentó explicar a las organizaciones científicas como instituciones sociales y poner de manifiesto que el papel de lo social en la producción de conocimiento distorsionaba la actividad científica, es decir, era un productor de errores, por lo que se intentaba eliminar este factor de su producción. El principal representante de esta visión de lo social en la ciencia fue el estadounidense Robert King Merton (1910 - 2003), considerado defensor de la objetividad científica, el conocimiento y la verdad, como espacios intocables por el determinismo social (Núñez, 2011).

A partir de los años sesenta con el Programa Fuerte de la Ciencia (PFC), de David Bloor (1942) y Barry Barnes (1943) surgirá la Nueva Sociología del Conocimiento Científico (NSCC) en la que se observa la flexibilidad interpretativa de los hechos, ya que el conocimiento científico no es una creencia verdadera y justificada, como lo pensaban los positivistas, sino “aquello que la gente considera como tal” (1995), y para su estudio, David Bloor propuso en el texto: *Knowledge and Social Imagery* (1976) cuatro principios para una explicación científica de la naturaleza y el cambio del conocimiento científico, que constituyen el PFC y que son: la causalidad, la imparcialidad, la simetría y la reflexividad (Bloor, 1976, pp. 1-38). Sin embargo, esta aproximación a la ciencia se plantea desde lo macrosocial, razón por la cual el propio Bloor la

menciona como una teoría alejada de los propósitos de la ANT, acusando a Latour y aquellos que la siguen, de caricaturizar a la Escuela de Edimburgo (Bloor, 1982, p. 107).

Los teóricos de la ANT han utilizado los principios del PFC para poder desligarse de lo que es considerado el “verdadero conocimiento” y la “falsa creencia” y observarlos de manera *diferenciada* (Latour, 1999, p. 114), pero abogan por un trabajo etnográfico ya que también se encuentran influenciados por un programa surgido en los años ochenta en la Universidad de Bath, el Programa Empírico del Relativismo (EPOR), impulsado por Harry Collins (1943) y Trevor Pich (1952) el cual se encuentra ubicado en el Constructivismo Social y que demuestra la flexibilidad interpretativa de los resultados experimentales; los mecanismos sociales, retóricos e institucionales que limitan la flexibilidad interpretativa y favorecen al cierre de controversias científicas, promoviendo el consenso de la verdad y los mecanismos de cierre de estas controversias que se relacionan con el medio sociocultural y político. Y es que a diferencia del PFC desarrollado en la Escuela de Edimburgo, el EPOR tiene un enfoque microsocial, que lo acerca a la ANT, teoría que como su nombre lo dice: analiza las redes en las que los *actantes* ó *actores* humanos y no humanos (máquinas, objetos, animales, textos e híbridos, entre otros) se asocian (Ritzer, 2005, pp. 1-2).

La Teoría del Actor Red utilizará del PFC y sus principios para el análisis de los casos desde la denominada sociología simétrica, pero sin quedarse únicamente en la revisión de los factores sociales, ya que no les es suficiente para explicar la dinámica de la sociedad. La ANT recurrirá a los medios heterogéneos, es decir, tomará en consideración también a los actores no humanos, ya que las consecuencias de lo que se hace con estos actores se vuelven efectos de negociaciones, por lo que podemos decir que es una teoría reduccionista y relativista, cercana a los llamados estudios sociales de laboratorio (Núñez, 2011).

En los museos esta teoría comienza a ser utilizada en los años noventa ya que considera a los objetos como actores *no humanos*, pero también analiza lo humano, dando relevancia a las interacciones: “...en las redes de las que forman parte. Objetos, entidades, actores, procesos—todos son efectos semióticos: nodos de una red que no son más que conjuntos de relaciones; o conjuntos de relaciones de relaciones. Empújense la lógica un paso más allá: los materiales están constituidos interactivamente; fuera de sus interacciones no tienen existencia, no tienen realidad. Máquinas, gente, instituciones sociales, el mundo natural, lo divino—todo es un

efecto o un producto” (Law, John & Mol, A., 1994, p. 277). En el siguiente apartado de este texto revisaremos el trabajo de algunos autores que han utilizado a la Teoría del actor red para analizar al museo.

El contenedor. El museo como caja negra

En “Black box science in black box science centres” (2005), el museólogo Richard Toon vincula la arquitectura de los espacios museísticos con el concepto de “caja negra”, término que se refiere a la expresión utilizada por los cibernéticos cuando una parte de un artefacto o conjunto de órdenes es demasiado complejo y en su lugar se dibuja una caja en la que se aclaran las entradas y salidas de dicho aparato, sin importar lo controvertida que sea la historia del objeto, su funcionamiento interno y las asociaciones que lo componen, entre otros elementos que se mantienen ocultos al espectador (Latour, 1992, pp. 1-2). Toon menciona que los edificios que llevan a la experiencia de la ciencia: espacios con luz natural y con contenidos científicos, tales como los nuevos centros de ciencia, tecnología y planetarios, se ven como lugares donde la práctica científica se toma como una garantía, es decir, espacios de la modernidad.

En este texto diferencia a los museos de ciencia que contextualizan una “rebanada de la historia” y particularmente a una comunidad; de aquellos centros de ciencias donde lo que más preocupa es la presentación de reglas universales y principios que trascienden al espacio y el tiempo. Estos últimos no presentan elementos identitarios por lo que se convierten en lo que Marc Augé denominó “no lugares”⁴ (Toon, 2005, pp. 26-38) y es que podemos visitar un museo de ciencia en cualquier parte del mundo y encontraremos que varias exhibiciones se parecen, ya que lo que importa en ellos es la experimentación y comprobación de alguna teoría científica, estos espacios hacen patente que la ciencia es universal.

La única forma que este autor encuentra para resolver el problema del “no lugar”, que en el caso de los museos en muchas ocasiones va asociado a una gran y moderna arquitectura realizada por algún Premio Pritzker, es lograr hacer la distinción que Michel de Certeau menciona en su texto “Relatos del espacio” y que dice: “En suma, el *espacio es un lugar practicado*. De esta forma, la calle geométricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes...” (Certeau, 2007). Por lo que un lugar geográfico determinado no se convierte en espacio, sino hasta que es socialmente construido. El autor invita

a este tipo de museos a construir comunidad y no sólo ciencia y con ello crear identidad. Este texto no marca pautas para lograrlo, únicamente plantea la problemática existente.

Como podemos ver esta investigación no analiza a diversos actores, únicamente se concentra en el edificio que contiene una colección científica y en cómo ésta es organizada, por lo que no obedece al relativismo que la ANT predica. Únicamente, utiliza al espacio como un elemento posmoderno que sirve de anclaje. Para la teoría del actor red este es un elemento construido y contextual que depende de las redes de actores y de cómo se asocian, es por ello que este autor propone la integración de la comunidad en los centros de ciencias para darles una categoría distinta al “no lugar”.

El contenido y los actores. Mapeos de asociaciones

En “Behind the Scenes at the Science Museum” (2002), la antropóloga Sharon Macdonald desde 1998 acompaña el desarrollo de una exposición permanente sobre la ciencia en la comida en el Museo de Ciencia de Londres, que tenía como objetivo que el visitante tuviera un acercamiento distinto al conocimiento científico.

A través de una investigación etnográfica la autora analiza los objetivos de diversas áreas que forman parte del proyecto, el cual intentaba responder a las preguntas ¿qué hay de ciencia en la comida?, ¿cuáles son los objetos más poderosos para representarla?, ¿qué es único en la comida inglesa? y ¿qué encontrarán los visitantes de entretenido o interesante en la comida? entre otras.

Macdonald sigue al *staff* de la exposición y observa cómo durante el desarrollo de la misma los actores se van preguntando sobre nuevas formas de conocimiento, éstas los llevan a la creación del *multi-museo*, en el que los objetos fueron utilizados al servicio de una conducción conceptual de historias acerca de la ciencia, así mismo comprueba que las buenas historias solo podían ser contadas a partir de ejemplos poderosos. También analiza el papel de los patrocinadores en esta exposición y de otros actores, así como su influencia y presencia en las decisiones, y qué tanto tomaron en cuenta a la audiencia. Sin embargo, el resultado de esta exposición, que se pretendía innovadora no fue diferente a otras exposiciones, como lo evidencia la autora en el último capítulo de este libro que es un estudio de público, pero es un primer ejemplo de cómo utilizar al museo y sus exposiciones como lugares para experimentar la

representación, punto que abordaremos más adelante.

En “Object/ Shadows: Notes on a Developing Art Form” (2006), del artista Larry Kagan desarrolla un mapeo dentro del propio devenir de su obra para presentar el trabajo hecho. *Object/Shadow* es una nueva categoría para el tipo de escultura que ha desarrollado durante los últimos doce años.

El texto analiza su proceso como artista; cómo eligió el acero para hacer sus piezas sobre otros materiales, haciendo que pareciera fácil de manipular. También comenta cómo este material apoya la expresión que quiere dar a sus obras y cómo las sombras forman parte de ellas, mostrando sus dudas y frustraciones por la falta de iluminación en los espacios de exhibición que no permiten que su obra exprese lo que él pretende. En este análisis nos habla del espectador, señalando que su reacción está condicionada a sus aprendizajes previos y a sus expectativas (Kagan, 2006, pp. 158-172).

Existe otro texto denominado “Museums, fossils and the Cultural Revolution of Science. Mapping change in the politics of knowledge in early nineteenth-century Britain” (2007) del museólogo, historiador y geógrafo Simon Knell, en el que analiza las asociaciones de objetos, instituciones y prácticas en los museos de ciencias que llevaron al uso de fósiles en las exposiciones, y en específico ¿cómo las piedras se convirtieron en un objeto de museo?

El autor revisa las asociaciones de diferentes actores tales como: libros, papeles, *amateurs* en ciencias, coleccionistas, el Estado, los profesionistas o científicos y el desarrollo de las propias ciencias, ya que el desarrollo de la geología es una de las principales razones para argumentar la inclusión de estas piezas como únicas a los museos. En el texto se vislumbra la figura de William Buckland, el hombre que llevó su descubrimiento al público y la British Association for the Advancement of Science (BAAS).

“los documentos de la geología registran la guerra de épocas anteriores a la creación de la raza humana, por las cuales los geólogos se convirtieron en los primeros y únicos historiógrafos de ese tiempo. Y los documentos de su historia no son imitaciones de esculturas de mármol, sino la sustancia y los cuerpos de los propios huesos reales mineralizados, que se convierten en piedra imperecedera” (Rupke, 1983, p. 60).

La conclusión de este estudio es que “aun que el museo ha estado en el corazón de nuestro tiempo, se ha visto como un lugar muy similar, pero en realidad su identidad ha sido definida por las personas y no como se asume por las colecciones, ya que ellas han tomando las decisiones para poder presentar lo que vemos dentro de ellos” (Knell, 2007, p. 46).

Knell no considera su estudio dentro de la ANT, sino de la denominada Museología Crítica⁵, ya que aun cuando habla de los objetos, este se centra en las acciones.

El sociólogo del arte Ramus Kjørboe (Kjørboe, 2016), realiza su investigación doctoral analizando el devenir de la colección Ordrupgaard en el Copenhague de 1918 a 1923 y lo compara con otros nodos que resultan colecciones como la de la Galería Waldemarsudde y Thielska en Estocolmo; la de Courtauld en Londres; el Museo Folkwang en Hagen y Essen; el museo Kröller-Müller en Otterlo; la Fundación Barnes en Filadelfia y la colección Phillips en Washington, D.C., mostrando cómo se conformaron y su devenir en museos públicos. Analiza sus similitudes, la mayoría formados a principios del siglo XX, sus fuertes referencias burguesas y los programas educativos que difundían y que intentaban formar a su público en ideas filosóficas, psicológicas y estéticas, transformando lo que era visto como arte (Kjørboe, 2016, pp. 441-447).

Como podemos ver en estos cuatro estudios analizan a diversos actores, dos de ellos corresponden a mapeos de exposiciones de ciencias y dos al devenir museos o exposiciones de arte. Sharon Macdonald realiza un mapeo etnográfico; Larry Kagan lo hace comentando de manera personal el propio devenir de su exposición, Simon Knell analiza y mapea las asociaciones concentrándose el propio devenir de la geología como ciencia y Kjørboe el devenir de las colecciones, que apoya en un momento y contexto concreto lo que se considerará arte. Estas aproximaciones resultan una forma de estudio interesante para los museos, porque aportan en el análisis de los objetos dándoles agencia, también en el devenir de los actores y sus contextos y es que hay que recordar que para esta teoría a diferencia de las teorías posmodernas sí el importa el pasado, que al hacer una análisis de las asociaciones de diversos actores desde lo empírico rompe con el esquema de lo “verdadero” observando tanto aciertos como errores dentro de lo social y por lo tanto siendo crítica hasta cierto punto de su propio desarrollo.

Experimentando con la representación

En “From blindness to blindness: museums, heterogeneity and the subject”. En 1999 Kevin

Hertherington escribe este texto en el que analiza el devenir de los objetos que forman parte de una colección y su presentación o museografía, desde el concepto de “heterogeneidad”.

Aborda la compleja relación entre la subjetividad y objetividad construida en torno a los museos y “su rol en la constitución del sujeto como punto de vista asociado con diferentes formas de conceptualización del sujeto y el objeto desde lo externo” (Hetherington, 1999, p. 52). Para este autor la historia de los museos está asociada con la historia del “ojo”. El texto comienza su recorrido en el Renacimiento, señalando la relevancia de la invención de la *perspectiva lineal*:

“la construcción del punto de vista del sujeto en la *perspectiva lineal* es aquella que lo localiza como un punto, que no representa lugar alguno, como el infinito. El sujeto (en lugar de Dios), quizá por primera vez, se queda fuera y separado del mundo material, capaz de mirarlo desde esta posición privilegiada del infinito que formalmente sólo le pertenece a Dios” (Hetherington, 1999, p. 56).

La *perspectiva lineal* estableció la espacialidad y la materialidad de la observación, este aspecto lo relaciona con las colecciones de unos conocidos mecenas italianos, los Medici, quienes entre otros coleccionistas revaloran el pasado clásico griego y romano del siglo XIV, colocando los objetos en espacios privados que sólo eran visibles para sus invitados: gente de la nobleza, estudiantes y otros artistas. La presentación de los objetos en ese momento no separaba lo natural de lo social, por lo que el concepto de heterogeneidad no se veía como diferencia, el orden de las cosas se realizaba a partir de la similitud, se trataba de un *bricolaje* sin narrativa. Con el surgimiento de los *Gabinetes de curiosidades* se separan los objetos de la mirada del sujeto, para ejemplificarlo mejor utiliza la pintura de “Las Meninas” de Velázquez. Este cuadro queda fuera de la perspectiva lineal, ya que muestra la separación del sujeto, como aquel que define su relación de heterogeneidad con el mundo. Lo que se pinta, no es comprendido en términos de similitud, sino a partir de lo que representa.

Para este autor, con la modernidad desaparece la heterogeneidad en la presentación de los objetos, constituyendo al sujeto como un controlador de ella y a los museos como un panóptico. “El objeto ante nuestros ojos no es de real interés [...], lo que interesa es la reacción personal ante este objeto que puede ser tomada como universal y transmitida a una comunidad estética”

(Hetherington, 1999, p. 66). El museo moderno lo define entonces: como un espacio donde se conservan y representan formas de alta cultura y educación del público que lo visita, quienes apreciarán lo estético y moral al que denomina Museo Kantiano (Bennett, 1995).

Posteriormente, el autor nos habla de los proyectos dadaísta y surrealista como precursores de la Teoría del Actor Red, ya que tratan de restaurar la heterogeneidad del mundo de los objetos que pertenecen a las colecciones. El camino planteado parte del cambio de la concepción burguesa de arte y su domesticación al ser exhibido en galerías y museos; logrando cambiar la postura y visión de los objetos antes asociada al sujeto. Un ejemplo de ello fue colocar una obra titulada “La fuente” (un mingitorio), en el Museo de Nueva York en el año de 1917, firmada por R. Mutt, y atribuida a Marcel Duchamp, así como los *ready-mades* y los *collages* que contenían objetos de la vida cotidiana (1999, p. 68).

Posteriormente, el propio Latour junto con Peter Weibel, escribe “Experimenting with Representation: Iconoclasm and Making Things Public” (2005), en el que ambos autores hablan de cómo los objetos e instalaciones que comprenden una exposición pueden servir para comprobar una teoría. Dos exposiciones en las que los curadores deben colaborar con los artistas a los que se refieren como: *experimentalists* y en las que lo que interesa es jugar con la heteronomía (2005, p. 94) definiendo lo exhibido como:

“[...] un conjunto artificial de objetos, instalaciones, personas y argumentos, que no podrían razonablemente ser colocados en cualquier otro lugar. En una exposición las limitaciones habituales del tiempo, el espacio y el realismo se suspenden. Esto significa que se trata de un medio ideal para la experimentación; y especialmente para tratar las actuales crisis de representación” (Latour & Weibel, 2006, p. 94).

La primera de las muestras denominada *Iconoclasm*, explora la pregunta ¿existe alguna forma de suspender el gesto iconoclasta⁶ para interrogarlo en lugar de extenderlo? ¿podemos dejar de atribuirle a las imágenes conceptos o cambiar los conceptos con los que se les relaciona? La elección del concepto se debió a que las imágenes son un elemento importante en la religión, el arte, la política, la ciencia y la literatura. La primera muestra tuvo lugar en el Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM), en Alemania de mayo a septiembre del 2002.

Como mencionamos antes, realizar esta exposición a manera de experimento permite falsear o comprobar una hipótesis, por lo que no se utilizaron únicamente elementos artísticos o religiosos, a estos se añadieron elementos científicos, para ejemplificar el dilema de la representación partiendo de la obsesión por las imágenes de occidente a partir de la visión de siete curadores.

En 2005, *Making the things public*, fue una muestra que se presentó en el mismo centro alemán ZKM, de marzo a octubre. Se trató de un experimento en el que se desarrollaron instalaciones de las instalaciones, con el que se pretendía explorar la crisis de la representación, partiendo de los resultados de la exposición del 2002, ya que las guerras de la ciencia, la religión y el arte tienen consecuencias en la política. Para esta exposición se contó con la participación de artistas y académicos. El resultado de la misma se puede apreciar en un catálogo razonado de las instalaciones creadas, coordinado por el propio Latour y el curador y artista Peter Weibel, el cual incluye textos cortos de cerca de 170 autores diferentes y comprende 15 secciones distintas⁷. Algunos de los temas que se abordaron a partir de instalaciones o curadurías, fueron:

- “Una elección en Papua Nueva Guinea” de Pascale Bonnemère y Pierre Lemonnier, donde nos hablan sobre las elecciones en ese lugar y se plantea como para algunos pueblos el sólo acto de votar los convierte en modernos; este texto lo podríamos relacionar con el cuadro de *Freedom House* sobre los derechos políticos y libertades civiles que nos hacen “democráticos” a partir de una definición procedimental de democracia (Tilly, Democracia, 2010, p. 38).
- Otra instalación “Transformando cosas: Arte y Política en la costa noroeste” de Anita Herle nos habla sobre el tema del *cosmopolitismo* de la filósofa Isabelle Stengers, que enfatiza en la participación de los llamados Pueblos de la Primera Nación de Canadá, en cuestiones globales, como la realización de postes totémicos para ser presentados en museos, galerías y mercados internacionales que pueden ser interpretados como un signo de la globalización en el mercado del arte (Latour & Weibel , 2005, pp. 132-141).
- Dario Gamboni curó una muestra de pinturas, fotografías y grabados denominada “Componiendo el cuerpo político: Imágenes y representación política”, en la que muestra diversas representaciones gráficas del “pueblo” que datan de 1651 al 2004,

colocando obras como: “Las masas” de José Clemente Orozco y el Leviatán, atribuido a Abraham Bosse, utilizado en la portada del libro de Thomas Hobbes.

- Petra Adolfsson “The Obelisks of Stockhol”, plantea a través del trabajo del artista Christopher Game, la creación de dos obeliscos para que los ciudadanos, visitantes y turistas visualicen la calidad del agua en la ciudad, se trata de los primeros objetos de lo que se denomina “arte informativo” en ese país.
- Joseph Leo en “Koerner Reforming the Assembly” presenta cómo la reforma protestante reemplazó la iconografía de la iglesia católica por la atención colectiva de la palabra y cómo esto se visualizó en el espacio público del templo de diferente manera, convirtiéndolo en un lugar más inclusivo.

La idea detrás de estos proyectos fue que “la política tiene que ver con las cosas, no es una esfera, una profesión, o una mera ocupación; implica esencialmente la preocupación por los asuntos que se señalan a la atención del público” (Latour & Weibel, 2006, p. 98).

Conclusiones

Como pudimos observar a partir de estos textos la Teoría del actor red ha estado relacionada con los espacios museísticos desde hace algunos años, pero son pocos los estudios que realizan un análisis simétrico de las redes en las que cooperan actores para la creación de una exposición estos estudios se limitan a analizar algún nodo de la red: la caja negra o edificio, la heteronomía, el nacimiento de una colección, el nacimiento de una ciencia, una nueva forma de ver el arte, la perspectiva o la experimentación. La revisión superficial de las redes no desarrolla un análisis simétrico, se olvidan de analizar los aciertos y errores, en ocasiones esto se debe a que la historia y las investigaciones hasta ahora presentadas se concentraban en dejar evidencia de lo bien hecho, por lo que se quedan vinculadas a una de las críticas principales que se han hecho a esta teoría al ser estudios asimétricos y que no logran romper con la hegemonía.

Sin embargo, aun cuando los museos han estado al servicio de los tipos de representación planteados por Latour, muchas veces intentando resolver la pregunta de ¿cómo representar a la gente? por medio de la política o de ¿cómo representar a los objetos? por medio de la ciencia; son pocas las investigaciones serias que respondan a cómo el arte puede ser un instrumento para representar su unión colectiva y todavía menos las veces que la curaduría de una exposición se

sabe al servicio de este instrumento y de la crítica. Aún queda mucho por hacer en este campo.

Bibliografía

- Arroyo, M. (1983). Programa para el Desarrollo de la Función Educativa de los Museos. México, México: INAH.
- Augé, M. (1996). Los No Lugares: espacios del anonimato. Barcelona , España: Gedisa.
- Bagnall, G. (2003). Performance and performativity at heritage sites. 1 (2): 87–103 (; accessed March 14, 2004). Recuperado el 30 de 04 de 2016, de Museum and Society: http://www2.le.ac.uk/departments/museumstudies/museumsociety/documents/volumes/m_sbagnall.pdf
- Barnes, B. (1995). Sobre ciencia. Barcelona, España: RBA Editores.
- Barrett, J. (2011). Museums and the Public Sphere. Chichester, Inglaterra: Wily-Blackwell°.
- Blau, J. R., Blau, P. M., and Golden, R. M. (1985). Social inequality and the arts. American Journal of Sociology , 91 (2), 309-331.
- Bloor, D. (1976). Knowledge and Social Imagery . Boston, Estados Unidos de América : Routledge.
- _____ (1982). Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie. Paris , Francia : Pandore.
- Becker. (2014). What About Mozart? What About Murder? Reasoning from Cases. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago Press.
- _____ (2015). Para hablar de sociedad: la sociología no basta. (H. Salas, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina, S.A.
- Bennett, T. (1995). The birth of the museum. History, theory, politics. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Bourdieu & Darbel . (2003). El amor al arte. Los museos europeos y su público . Barcelona , España : Paidós Estética .
- Bourdieu, P. (2010). El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina, S.A.
- _____ (2012). La distinción. Criterio y bases sociales del gusto. México, México: Taurus.
- Callon, M. (1986). Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops

- and the Fishermen of St. Briec Bay. En J. LAW, Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge? Londres, Inglaterra: R.K.P.
- Certeau, M. (2007). Relatos del espacio. En M. Certeau, La invención de lo cotidiano (2da. reimpresión ed., págs. 127-142). México, México: ITESO/ UIA.
- Lang Teslow, T. (1998). Reifying race. Science and art in "Races of Mankind" at the Field Museum of Natural History. En S. Macdonald, The politics of display: Museum, science, culture (págs. 46-66). Londres , Inglaterra : Routledge .
- Latour & Weibel . (2005). Making Things Public. Atmospheres of Democracy. Karlsruhe y Cambridge, Inglaterra: MIT Press and ZKM, Center for Art and Media.
- _____ (2006). Experimenting with Representation: Iconoclasm and Making Things Public. En M. & Basu, Exhibition Experiments (pág. 254). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishing.
- Latour, B. (1992). Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad (Primera ed.). (R. M. Eduardo Albar, Trad.) Barcelona , España : Editorial Labor, S.A. .
- _____ (1996). On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. CSI-Paris/Science Studies-San Diego , 47,, 369-381.
- _____ (1999). DISCUSSION For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'. Studies in history and philosophy of science , 30 (1), 113-130.
- _____ (2008). Reensamblar lo social. Buenos Aires , Argentina : Manantial .
- Law, John & Mol, A. (1994). Notes on materiality and sociality. The Social Review (43), 274-294.
- León, A. (1988). El Museo. Teoría, praxis y utopía. Madrid, España: Cátedra.
- Devallées & Mairesse . (2010). Conceptos claves de museología. Obtenido de ICOM Community: <http://icomcommunity.icom.museum>
- Dicks, B. (2004). Culture on Display: The Production of Contemporary Visitability. Milton Keynes, Inglaterra : Open University Press.
- Dimaggio & Useem. (1978). Social class and arts consumption. Theory and Society , 5 (2), 141-161.
- Fyfe, G. (2006). Sociology and the Social Aspects of Museums. En M. Sharon, A Companion to

- Museum Studies (págs. 33-49). Inglaterra: Blackwell Publishing Ltd.
- Hetherington, K. (1999). From blindness to blindness: museums, heterogeneity and the subject. En J. Law and J. Hassard (eds), *Actor Network Theory and After* (págs. 51-73). Oxford, Inglaterra : Blackwell.
- Hooper-Greenhill, E. (1992). *Museums and the Shaping of Knowledge*. Londres , Inglaterra : Routledge.
- Huyssen, A. (1995). *Twilight Memories*. Londres , Inglaterra : Routledge.
- Hvidtfelt Nielsen, K. (2005). Reseña de "Making Things Public: Atmospheres of Democracy" de Bruno Latour y Peter Weibel. *Antropología Iberoamericana* (Especial).
- Kagan, L. (2006). Object/ Shadow: Notes on a developing art form. En F. &-G. Becker, *Art from start to finish. Jazz, painting, writing and other improvisations* (págs. 158-172). Chicago , Estados Unidos de América : Publicaciones de la Universidad de Chicago .
- Kirchberg, V. (2016). Museum sociology. En L. a. Hanquinet, *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture* (pág. 479). Oxon, Inglaterra : Routledge.
- Kjærboe, R. (2016). *Collecting de Modern. Ordrupgaard and the Collection Museums of Modernist Art*. Åarhus, Denmark: Aarhus University.
- Knell, S. J. (2007). Museum, fossils and cultural revolution of science. Mapping change in the politics of knowledge in early nineteenth-century Britain . En M. &. Knell, *Museum revolutions: How museums change and are changed* (págs. 55-74). Nueva York , Estados Unidos de América : Routledge.
- Macdonald, S. (2002). *Behind the Scenes at the Science Museum*. Oxford , Inglaterra : Berg.
- Merriman, N. (1991). *Beyond the Glass Case*. Leicester, Inglaterra: Leicester University Press.
- Núñez, J. J. (2011). La ciencia y la tecnología como procesos sociales. Lo que la educación científica no debe olvidar. (O. d. cultura, Productor) Recuperado el 01 de 06 de 2016, de Organización de Estados Iberoamericanos para la ciencia y la cultura: <http://www.oei.es/salactsi/nunez05.htm>
- Pearce, S. (1992). *Museums, Objects, and Collections: A Cultural Study*. Leicester, Inglaterra : Leicester University Press.
- Pomian, K. (1990). *Collectors and Curiosities: Paris and Venice, 1500-1800*. Cambridge, Inglaterra : Polity Press.

- Ritzer, G. (2005). *Encyclopedia of Social Theory*. (G. Ritzer, Ed.) Thousand Oaks, California, Estados Unidos de América: Publicaciones SAGE .
- Rivière, Georges Henri et al. (1985). Imágenes del ecomuseo. *Museum* 148 , XXXVII (4).
- Roy & Dowd. (2010). What is sociological about music? *Annual Review of Sociology* , 36 (9), 183– 203.
- Rupke, N. A. (1983). *The Great Chain of History: William Buckland and the English School of Geology* . Oxford, Inglaterra: Clarendon.
- Schuster, M. (2002). Informing cultural policy: data statistics and meaning. (UNESCO, Productor) Recuperado el 23 de 04 de 2016, de Informing Cultural Policy. International Symposium on Cultural Statistics : www.colloque2002symposium.gouv.qc.ca/PDF/Schuster_paper_Symposium.pdf
- Sánchez de Horcajo et al. (1997). *Sociología del Arte. Los Museos Madrileños y su público*. Madrid, España: Libertarias/Prodhufi.
- Samuel, R. (1994). *Theatres of Memory*. Londres, Inglaterra: Verso.
- Selwood, S. (30 de 12 de 2002). Measuring culture Collecting statistics to prove the 'use' of the arts has been largely useless, says the editor of *Cultural Trends*. Spiked .
- Stuart Hall (ed.). (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Inglaterra: Publicaciones Sage .
- Tilly, C. (2010). *Democracia*. Madrid, España: Akal.
- Toon, R. (2005). Black box science in black box science centres. En S. MacLeod, *Reshaping Museum Space Architecture, Design, Exhibitions* (págs. 26-38). Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Vergo, P. (1989). *The New Museology*. Londres, Inglaterra: Reaktion Books.
- Williams, R. (1980). Base and superstructure in Marxist cultural theory. En *Problems in Materialism and Culture* (pág. 39). Londres , Inglaterra : Verso.
- Zolberg, V. (1994). An elite experience for everyone: art museums, the public and cultural literacy. En S. &. Rogoff, *Museum Culture: Histories, Discourse, Spectacles* (págs. 49– 65). Londres , Inglaterra: Routledge.

Notas

¹ Ciencia que estudia los museos, su historia, su influjo en la sociedad y las técnicas de catalogación y conservación. Véase: Devallées & Mairesse, 2010, *Conceptos claves de Museología*, ICOM.

² Heterotopía es un concepto en la geografía humana elaborada por el filósofo Michel Foucault para describir lugares y espacios que funcionan en no-hegemónicas condiciones. Los museos resultan ser heterotopías del tiempo, ya que encierran en un solo espacio objetos de todas las épocas y estilos. Existen en el tiempo, pero también existen fuera del tiempo, ya que se construyen y se conservan para ser físicamente insensible a estragos del mismo.

³ Institución museal que asocia el desarrollo de una comunidad a la conservación, presentación e interpretación de un patrimonio natural y cultural detentado por la misma comunidad, representativo de un medio de vida y de trabajo en un territorio dado y de la investigación vinculada al mismo

⁴ El antropólogo Marc Augé escribió en 1992 el libro: *Non-lieux. Introduction a une antropología de la submodernité*, cuya edición en español se tradujo como *Los No Lugares, espacios de anonimato*. En el que los define de la siguiente manera “si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (Augé M, 1996:83).

⁵ En la museología existen diferentes teorías que analizan al museo, pero también conflictos con respecto al surgimiento de las mismas. La *New museology* de Peter Vergo (1989) que pretendía mostrar que el museo debería ser para todo el público a partir de una postura crítica, fue ampliamente criticada en su momento por el museólogo francés Andrée Desvallées, por considerarla un plagio de la Nueva Museología, creada en Francia y que desde los años 70s, enmarcaba investigaciones que enfatizaban el museo y su relación con la comunidad, porque consideraban que estos estudios no rompían con la posición elitista del museo dentro de la sociedad, pero algunos textos británicos pretendían hacer evidente la relación de sus museos con el público y buscaban un cambio radical en la práctica profesional. De esta línea surgirá la denominada *Museología Crítica*, la cual coincide en algunas cosas con la Nueva Museología, pero no presentará principios doctrinales ya que se considera totalmente posmoderna, para ella, el museo es un recurso patrimonial y cultural, así como los monumentos y los complejos culturales, y será analizado desde la teoría y la práctica. Debe de ser social y democrático en cuanto que formará una ciudadanía más crítica y no solamente consumista. Esta forma de estudiar al museo lo ve como comunidades de aprendizaje y no como instituciones, a lo que Clifford denomina “zonas de contacto” o Bunch “lugares de conflicto o controversia”.

⁶ Antiguo movimiento religioso cristiano que rechazaba el culto a las imágenes sagradas y las destruía.

⁷ Las traducciones de títulos son sacadas de la reseña de Hvidtfelt Nielsen, 2005, pp. 1-11.

Saberes críticos: ritualidad barroca en pueblos tsotsiles de Chiapas

Critical knowledge: baroque ritual in tsotsil peoples of Chiapas

Claudia Adelaida Gil Corredor¹

Resumen: Esta ponencia pretende desarrollar un análisis a la ritualidad barroca de un pueblo maya tsotsil en la actual zona de los Altos de Chiapas en México. Se abordan sus prácticas artísticas textiles asociadas a sus rituales devocionales para identificar la transformación de una religiosidad católica a una inventada por este pueblo como mecanismo de resistencia. Mediante la descripción de las prácticas artísticas y religiosas de los mayas de esta zona se evidencia cómo han utilizado un dispositivo barroco, aprendido desde el siglo XVII, para reinventarse y erigir un lugar en el mundo, muy particular y propio.

Abstract: Esta ponencia pretende desarrollar un análisis a la ritualidad barroca de un pueblo maya tsotsil en la actual zona de los Altos de Chiapas en México. Se abordan sus prácticas artísticas textiles asociadas a sus rituales devocionales para identificar la transformación de una religiosidad católica a una inventada por este pueblo como mecanismo de resistencia. Mediante la descripción de las prácticas artísticas y religiosas de los mayas de esta zona se evidencia cómo han utilizado un dispositivo barroco, aprendido desde el siglo XVII, para reinventarse y erigir un lugar en el mundo, muy particular y propio.

Palabras clave: pensamiento crítico; formas de resistencia; mayas tsotsiles; narrativa barroca; prácticas rituales

1. El arte textil como saber crítico tsotsil

Al estudiar a los *saberes locales* desde la óptica del modernismo y de las corrientes filosóficas y económicas que lo sustentan estos resultan inválidos, extraños o hasta “sospechosos”. La óptica de la racionalidad moderna basada principalmente en el método científico –considerado determinante por su lógica y verificación– define a los *saberes ancestrales, tradicionales o locales* como carentes de objetividad ya que en ellos subyace una esencia espiritual o una ética que incomoda al positivismo y la necesaria escisión que plantea entre sujeto y objeto.

Frente a esto, surgen planteamientos que estudian los *saberes locales* desde un interés de

¹ Doctora en Historia del Arte. Profesora Investigadora de la Facultad de Artes en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Línea de investigación, Relación entre el arte y la política. Correo: adelaida.gil@gmail.com.

Molina Fuentes, Mariana y Gilberto Pérez Roldán, coords. 2018. *Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones*. Vol. XV de *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*. Cadena Roa, Jorge, Miguel Aguilar Robledo y David Eduardo Vázquez Salguero, coords. México: COMECSO.

acercamiento respetuoso y afectivo. Son planteamientos que demandan una nueva mirada en la que se consideran y articulan los puntos de vista hasta ahora excluidos o marginados por no resultar útiles al proceso de homogenización globalizada.

El sistema de *saberes locales*, propios de pueblos originarios, comúnmente se fundamenta en elementos de origen mítico y espiritual (o astronómico). Por un lado se incluye una conexión con creencias mágico-religiosas en la que se configura un sistema interactuante entre lo natural, lo corporal y lo sobrenatural. Por otro, se incluyen categorías funcionales de usos y manejos que generan una compleja red multidimensional que denota la interdependencia entre el tiempo, las acciones humanas y los elementos de la naturaleza.

A partir de lo anterior en el presente escrito se retoman algunos elementos de los *saberes locales* de los actuales mayas tsotsiles y tseltales de Chiapas (México) y la relación de estos saberes con las formas de aprendizaje de su estética cultural. Específicamente, se alude a una práctica artística milenaria viva en esta región: la producción textilera. Práctica que pertenece a estos pueblos desde hace más de seiscientos años y que ha sido parte de su identidad cultural al ser una actividad asociada a su pensamiento ritual, pero, principalmente, por ser parte de su vida cotidiana.

Bordar, tejer y brocar en el telar de cintura ha sido una actividad que define el rol de lo femenino en la historia de la cultura maya –incluida la actual–. Las mujeres tejedoras han anudado el vínculo familiar y comunitario a través de los procesos de creación textil, los cuales se enlazan directamente con el vivir del día a día de sus pueblos. Desde la cultura maya prehispánica hasta la cultura de los mayas actuales la labor textil la han ejercido casi con total exclusividad las mujeres. Las tejedoras realizan la práctica textil simultáneamente con sus actividades domésticas como cocinar, tortear o cuidar sus animales domésticos.

La labor textil ha sido un indicador de género que ha permitido a las mujeres mayas ser un elemento central en la construcción y preservación de la cultura de su pueblo. Este rol protagónico se debe a que dentro de sus concepciones el ejercicio de tejer ha sido un acto creativo que forma parte de la actividad doméstica cotidiana.

Ahora bien, la labor textil es un acto creativo de alta complejidad por su nivel de abstracción cognitiva. Elaborar prendas textiles hace parte de un *saber ancestral* que implica un alto nivel de maduración cognitiva pues requiere un complejo manejo del espacio y del

pensamiento matemático. La acción de tejer en telar de cintura enlaza el cuerpo, la naturaleza y el tiempo en una cosmovisión hecha conocimiento, la cual podría denominarse como el *saber estético maya*.

El proceso cognitivo que está implícito en este *saber estético* tiene acciones de creación artística bien definidos. Es el caso específico del uso del rombo como elemento plástico estructural de sus telas y sus bordados. A través del rombo espiralado las mujeres tejedoras mayas de Chiapas establecen una lógica de expansión espacial en la que las nociones de crecimiento y de-crecimiento se integran. Dicha combinación implica una forma de pensamiento que unifica lo micro y lo macro. Se trata de un conocimiento en el que se reconoce el movimiento espiralado¹. El rombo ha sido una constante en el diseño de los actuales textiles de Chiapas, hasta convertirse en un elemento central de su *saber estético*. No obstante, el rombo como noción plástica o como estructura de pensamiento no es exclusividad de esta región pues, según lo explica Patricia Rieff, el rombo estuvo presente en toda Mesoamérica y en general ha sido un símbolo usado por diversas civilizaciones del mundo².

En esta región se encuentra una gran variedad de rombos en bordados y brocados como legado de una lógica espacial desde la que las tejedoras diseñan sus prendas de vestir como parte de un *saber local* que las identifica. Este legado no se reduce a la producción u ornamentación de sus prendas sino, como ya se dijo, se propaga a su vivir cotidiano. Es decir, forma parte de su identidad cultural; es algo que está incrustado en su pensamiento, en su ser, en su existir.

Los rombos bordados en sus prendas tienen significados asociados a la tierra y al cultivo que pueden considerarse como un referente importante que amplía la perspectiva en torno a los orígenes y sentidos que adquieren las prendas textiles y sus usos en la vida de los actuales mayas de Chiapas. La siembra del maíz entre los mayas ha sido y sigue siendo de vital importancia para estos pueblos. En el *Polol Vuh* se define la importancia de medir la tierra al momento de la creación.³

La medición hace referencia a la parcelación, lo que permite derivar que el rombo remite a una división de tierra necesaria para el proceso de siembra. La importancia y el significado actual de esta actividad, como *saber tradicional* entre los mayas de Chiapas se reafirma pues en este Estado se usa el sistema agrícola tradicional de la milpa en más de trescientas mil parcelas productivas.⁴ Es la mayor superficie sembrada de maíz en todo México⁵. Al ser así resulta

factible considerar que el cultivo de la milpa es una parte importante en el pensamiento y concepción espacial de estos pueblos, de tal forma que el referente a ella hecha a través de los diseños bordados resulta pertinente.

Los bordados de las prendas de vestir de hombres y mujeres mayas expresan una concepción espacial nacida de la parcela como fractal que permite visualizar una expansión espacio-temporal. Apertura en la mirada que se extiende desde el número veinte⁶ para intuir al universo y volver hacia sí mismo como vaivén de la existencia de un pueblo que tiene en sus orígenes a observadores del universo. Matemáticos por excelencia que comprenden el mundo y se relacionan entre sí a través de la proyección del cosmos en sus prendas de vestir. La labor textil como acto de creación captura la cosmovisión de hombres y mujeres, es una acción creadora que moviliza variaciones culturales. Al respecto, el historiador de las religiones, Mircea Eliade afirma que, “toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia: la Creación del Mundo”⁷

Se trata de un saber que no sólo se origina, se socializa o aprende desde un *logos*⁸, es decir que no se aprende exclusivamente desde una perspectiva racional. Se aprende principalmente como parte del sentir o como elemento constitutivo de las emociones desde las que se relacionan estos individuos. Es así que en el proceso de aprendizaje o socialización de este *saber tradicional* se da más la presencia del *pathos* antes que la presencia de un método racional para construir conocimiento.⁹

La presencia o el predominio de la pasión –*pathos*– ante la razón –*logos*– es la que configura un saber y construye sentidos al interior de la cultura maya actual. Esto no quiere decir que en las formas de aprendizaje o socialización del saber textil de estos pueblos se carezca de una lógica específica –o proceso del intelecto particular–, por el contrario, existe una importante lógica matemática implícita en su producción textil. La diferencia radica en que al interior de los procesos de aprendizaje de este *saber tradicional* no se usa la lógica racional positivista institucionalizada como la legítima y más eficaz.

Como ejemplo de las formas de construcción de conocimiento y su socialización entre los actuales pueblos mayas de Chiapas se encuentra el caso de los vestidos de San Juan Cancuc, municipio de los Altos de Chiapas, en donde los textiles tienen rasgos particulares. Estas prendas están brocadas mediante una malla hecha entre un rectángulo de color liso y filas de colores que

se alternan con cortas franjas verticales de otros colores, como se observa en la figura número seis. En ellas se da una entremezcla que forma un complejo y rítmico tablero de colores que va del morado al rosa pasando por rojos y azules con algunos acentos fluorescentes.

Sus prendas de vestir configuran una práctica matemática no solo como expresión de su concepción espacial sino como manifestación de su labor. Es decir, la técnica de producción del brocado está sujeta a una minuciosa acción de conteo de hilos y control matemático de los colores¹⁰. La técnica se da desde un esquema de tejido preciso de tal forma que se genera un ritmo a través del color. Musicalidad de la prenda. Refinamiento del pensamiento matemático a través de la acción textil que captura en una tela todo un sentir cultural, es decir, una identidad.

Es así que la práctica textil requiere de una preconcepción del espacio muy precisa en la mente de la tejedora. La tejedora debe planificar previamente la secuencia de los hilos de la urdimbre pues estos servirán como eje regulador para la composición del complejo tablero. Esto implica un pensamiento dirigido hacia la abstracción.¹¹ La complejidad de este pensamiento se da mediante un proceso de maduración en los conocimientos de la tejedora, lo cual se puede explicar con base en los procesos de desarrollo de pensamiento propuestos por el biólogo y psicólogo Jean Piaget: el primero es la *asimilación*, el segundo la *acomodación* y el tercero la *interpretación*.¹²

En el caso de las tejedoras se puede decir que el proceso de *asimilación* se da desde los conocimientos previos de ésta, conocimientos adquiridos al ver a otros dentro de su cotidianidad o dentro de su cultura desarrollando procesos textiles o usando las prendas. En el segundo momento, y gracias a ese conocimiento previo se pasa a la acción, es decir, a la etapa de *acomodación*, en la que bajo el acompañamiento de la madre, abuela u otra familiar establece un desempeño en torno al textil. En este momento sabe qué va a hacer y logra construir mentalmente su diseño. Por último viene el momento de la *interpretación* que es cuando se produce el textil. Aquí entra la posibilidad de la innovación pues su elaboración puede tener su sello personal.¹³

Este proceso da cuenta de una madurez cognitiva lograda desde un aprendizaje práctico en el que el uso de la matemática se da a partir del hacer y no como ejercicio conceptual. Es un aprehender que les es propio: lógica matemática implícita en su oficio. Al observar estos brocados se hace evidente la destreza manual de la tejedora y junto a ello se hace explícito su

saber matemático¹⁴. Es una habilidad técnica y mental lograda desde lo que Lev Vigotksy – fundador de la teoría socio cultural en psicología– llama aprendizaje social, que es el que se da desde la interacción social. Esto lo explican estudios hechos por la Universidad Católica Andrés Bello así, “La definición vigotskiana entraña un enfoque dialéctico sobre el origen y desarrollo del conocimiento humano, apoyado en la herencia social de ese proceso en lugar de la herencia biológica.”¹⁵

El aprendizaje social se da desde la constante interacción social, lo que permite suponer que la vigencia de la práctica textil y los usos cotidianos de estas prendas en gran número de los municipios de los Altos de Chiapas ocupa un lugar primordial dentro de las dinámicas de interacción. Es decir, los textiles forman parte importante de las relaciones sociales en tal medida que configuran vínculos entre el individuo y la comunidad de tal forma que logran promover un aprendizaje social.

Según lo anterior puede inferirse que la herencia social ha permitido la presencia de la actividad textil maya de Chiapas por más de quinientos años, y, aunque se ha transformado, continúa siendo una actividad propia de muchas comunidades. Sobre todo porque ha sido el aglutinante de una cosmovisión que tiene como un eje importante al pensamiento matemático. Cosmovisión que se ha construido socialmente y se ha convertido en su *saber estético*.

El aporte fundamental de los matemáticos mayas clásicos a la humanidad fue la creación del número cero, un concepto abstracto que permaneció ausente durante siglos en otras culturas¹⁶. Lo representaban con una concha marina. Esto deja ver una relación de doble vía entre un refinado nivel de pensamiento matemático y un estrecho vínculo con elementos naturales: cero = concha marina.

Los mayas tsotsiles y tseltales son los actuales herederos de ciertos rasgos de esta cosmovisión y una evidencia de ello está en sus bordados, brocados y tejidos. Pero sobre todo está en los sentidos que estas prendas textiles adquieren en las interacciones cotidianas desde las que se configura la identidad que les es propia. Una identidad que es a su vez un *saber estético* como forma de conocimiento desde la cual se configura una sensibilidad cultural.

El juego de rectángulos como entramado o cuadrícula remite también a la piel de la serpiente, figura simbólica primordial de los mayas clásicos. En maya quiché *Q’uk’umatz*, significa serpiente con plumas, que en el *Popol Vuh* es descrito como el Dios creador del

universo junto con Tepew¹⁷. El sentido de este animal dentro de la cosmovisión maya y su continua representación se ha mantenido vigente mediante la actualización que se le hace al abstraer sus formas básicas en los diseños actuales de los bordados y brocados de los pueblos mayas de Chiapas.

Según lo anterior se puede precisar que el *saber tradicional* de los actuales mayas de Chiapas establece una relación estrecha entre pensamiento abstracto, forma de vida y socialización del conocimiento. Esta relación evidencia, nuevamente, la distancia entre su conocimiento ancestral y la que domina en la llamada *Sociedad del Conocimiento* –esta hace referencia a la influencia de la innovación de las tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC) en el incremento de las transferencias de información y su impacto en las relaciones sociales, culturales y económicas de las sociedades modernas actuales–.¹⁸ Estas maneras de asumir el conocimiento, basado en la racionalidad moderna, mantiene la férrea creencia de que los *saberes tradicionales*, o que la creación artística en general, son oscuros o incapaces de generar un conocimiento equivalente al que genera la investigación científica.

Estas formas institucionalizadas de generación de conocimiento –apoyado por ciertos sectores académicos herederos conservadores de la lógica moderna– asocian a los *saberes ancestrales* con la cultura del entretenimiento más que hacerlo con la cultura del conocimiento. Así, los *saberes locales*, como es el caso de la producción textilera maya actual, son asociados con la industria del turismo o la lógica de la mercadotecnia, lo cual finalmente los aleja de los procesos de investigación o generación de conocimiento actual.

Es imperioso, por lo tanto, redimensionar la política del conocimiento e incluir en ella lo que Friedrich Nietzsche llama, el *conocer poetizado*. Un conocer propio de la creación artística o de muchas prácticas tradicionales de pueblos originarios. Significa reposicionar al arte –incluido en él al llamado “arte popular”, el cual generalmente se basa en *saberes tradicionales*– y su capacidad para generar conocimiento o, mejor aún, reconocer al arte como un posible *saber poetizado y ancestral* en la historia de la humanidad.

Para esto sería necesario empezar por revisar el concepto mismo de *saber*, de *conocimiento* y la relación *objeto-conocimiento* como se usa actualmente. Una revisión que no sólo retome las instituciones que legitiman el conocimiento y que lo validan desde la exclusividad del *logos*, pues estas instituciones generalmente promueven discursos producidos

desde alguna instancia de poder.¹⁹

2. Ritualidad barroca y arte textil

Las actividades domésticas de los mayas tsotsiles giran en torno a acciones relacionadas con el sector agrícola, es el caso del cultivo y cuidado de la milpa, la elaboración de tortillas de maíz –tortear–, el pastoreo de borregos y el tejido en telar de cintura con el uso de fibras animales, vegetales y, recientemente, con el uso de hilos industriales. El tejido, bordado y brocado en telar de cintura es una actividad milenaria que se ha convertido en uno de los ejes centrales de la identidad cultural de estos pueblos a lo largo de su historia.²⁰

Estas actividades de orden doméstico se encuentran claramente relacionadas con sus prácticas religiosas y rituales. Es el caso de algunos de los bordados que decoran las prendas de vestir de uso diario de las mujeres de estas regiones, en las cuales se encuentran representaciones de la milpa y son usadas como material simbólico para ofrendar las buenas cosechas.²¹ Otro caso son las fiestas mayores de San Juan y el Carnaval de Fuego Nuevo durante las cuales se danza, se reza, se come maíz, se liberan grandes toros, se corre, se prende fuego y se hacen romerías durante varios días.

No obstante, las principales prácticas rituales o devocionales ocurren en la iglesia central del pueblo. Allí, día a día, se llevan a acabo cultos de orden barroco producto de la profunda fe de los pobladores de la región. La iglesia es en sí misma un escenario en el que convergen los diversos elementos que conforman la cultura barroca de este pueblo originario: una dinámica ondulante envuelve las esculturas, las pinturas y los arcos de tela que sinuosos rodean uno a uno la estructura de la edificación. En aquel lugar el viento silba ligeramente mientras el aroma de múltiples flores y de las hojas de pino que cubren por completo el piso del templo acorazan el último aliento de una gallina degollada por la rezadora que en lengua tsotsil recita su plegaria al mismo tiempo que los cientos de velas dibujan las siluetas claroscuros de los devotos hincados en el suelo. Entonces, una paloma vuela en lo alto del templo como anuncio espiritual.²²

Las experiencias religiosas que se condensan en la iglesia de San Juan Chamula son una puesta en escena barroca en tanto allí se teatralizan los hechos a través de modulaciones emotivas, de composiciones místicas dramatizadas, así como de atmosferas contrastadas. Sin embargo, las escenificaciones personificadas por los mayas tsotsiles exceden determinaciones de

exclusividad visual o plásticas pues su carácter barroco las libera de una única óptica formal y les permite, por el contrario, erigir un lugar como sentido posible: el de un performance barroco disidente.

La teatralización fue el gran proyecto del cristianismo barroco de tal manera que la retórica visual barroca, tanto la europea como la virreinal, se centró en la teatralización de los acontecimientos.²³ Según Theodor Adorno la esencia de lo barroco es la *teatralidad absoluta* de una representación. La imagen barroca del mundo, explica, lo teatraliza con tal fuerza que esa imagen representada se hace equiparable a la realidad objetiva misma del mundo. Es decir, la imagen barroca refuncionaliza la realidad configurando una nueva por medio de su teatralización. Adorno señala que esto se puede tener en cuenta tanto en las obras de arte barrocas como en el comportamiento barroco que se extendió sobre Europa en la segunda mitad del siglo XVI y posteriormente en la América colonial.²⁴

Este principio barroco fue usado espontáneamente por los indios de Nuestra América del siglo XVI para reinventarse como cultura originaria y no desaparecer ante la violenta conquista ibérica, además se ha mantenido como un rasgo identitario de muchos pueblos de América Latina y el Caribe. Un ejemplo de ello se encuentra en el guadalupanismo de México, el cual, según lo plantea el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, refuncionaliza lo europeo mediante la reinvención del cristianismo católico trasladándolo a una representación o teatralización absoluta, la del catolicismo guadalupano.²⁵

En el caso de los mayas tsotsiles una de las principales estrategias para la refuncionalización de lo barroco consistió en la adaptación de una de sus tradiciones ancestrales con las conductas sacras de origen católico: se trata de su práctica textil. La región de los Altos de Chiapas se ha caracterizado por ser productora importante de textiles desde antes de la colonización hispánica. Lo siguió siendo durante el periodo de la conquista, el virreinato, la guerra de independencia y la República hasta la actualidad gracias a que la labor textil de las mujeres mayas tsotsiles y sus productos han constituido una fuerza cultural desde la cual este pueblo ha podido mantener viva su identidad de origen maya. Pero el valor de esta fuerza radica no sólo en sus rasgos de herencia maya clásico sino en su capacidad de adaptación a las diferentes circunstancias que les ha tocado enfrentar.

Uno de los medios que han usado para integrar su práctica textil con sus acciones rituales

barrocas es vistiendo a sus vírgenes, santas y santos con trajes o mantos elaborados en telar de cintura idénticos a los que ellas usan en su vida diaria o en actos ceremoniales. Esta práctica difiere de la tradición católica donde la imagen del santo se convierte en una presencia que remite a otro lugar, al *más allá*, al cielo.²⁶ Por el contrario, la práctica indígena permite que la estatua sea algo vivo, de tal forma que se le pueda tratar con cariño y así poder decirle a la Virgencita de Guadalupe, por ejemplo, “madrecita linda” o “mi madrecita” o “morenita linda”.

Esta refuncionalización barroca no se limita exclusivamente a la colocación del vestido a sus santos o vírgenes pues meses antes se desarrollan actividades en torno al vestido de la Virgen.²⁷ Según lo describe el artista chiapaneco Juan Darío Padilla el proceso, en el caso de los tsotsiles del municipio de Venustiano Carranza, inicia con una promesa hecha con tres años de anterioridad y con un sueño que tiene alguna de las tejedoras de la región:

Quando un santo pide sus ropas se presenta en el sueño como un viejecito de blanco. En el caso del traje de la Virgen de la Candelaria, en el sueño se presenta una señora que dice que su ropa está muy vieja, que está desnuda, que siente frío y otros gestos relacionados con la idea de vestirla o darle ropa. Es a través de esta persona –india y hablante del tsotsil– que se da la iniciativa de elaborar el traje, entonces, acude al apoyo de más mujeres tejedoras. Con seis meses de anterioridad comienzan con la confección de las prendas y cuando la visten asocian estados anímicos a la escultura diciendo, por ejemplo, que le gustó y que se pone contenta, que se ve en su semblante. La satisfacción es la conexión que se puede establecer con el *ch'ulel* de la virgen y que una persona puede ser elegida para transmitir un mensaje enviado por los santos²⁸

El *Ch'ulel* es una noción central para la cosmogonía de los mayas tsotsiles así como lo es para su diario vivir en tanto ocupa la centralidad de diversos aspectos de su vida como es el caso de sus relaciones de poder, de parentesco, de intercambio o de pensamiento espiritual. Al preguntarle a una mujer nativa de San Juan Chamula y hablante del tsotsil sobre la traducción al castellano de esta palabra dijo, “es lo que queda de una persona después de su muerte”.²⁹ Precisó que el *Ch'ulel* no es de exclusividad humana pues los animales también lo poseen.

Según lo explica el investigador de las culturas mayas Mario Ruz, todas las etnias mayas

conciben la existencia de un componente no físico del hombre. Señala que para algunos de estos pueblos el *Ch'ulel* es un principio vital unitario, mientras que para otros es fragmentario y por ello se puede hacer extensivo a plantas, animales y objetos inanimados.³⁰ Esta concepción evidencia que todo aquello que esta dentro del *Mundo Ch'ulel* es susceptible de poseer un valor sacralizado en tanto posee una parte tangible –física– y una intangible –sagrada o espiritual–.

Al asociar lo anterior con las concepciones que tienen los mayas tsotsiles de vestir a la Virgen con trajes elaborados en telar de cintura para conectarse con su *Ch'ulel* se observa una teatralización barroca que integra elementos propio de la cosmovisión de origen maya. Y al hacerlo se conforma un *ethos* barroco autentico o local desde el cual estos pueblos se reconocen a sí mismos. Así, se puede definir a esta cultura barroca como un *ethos* singular. En palabras del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría “el *ethos barroco* no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida”.³¹

Este ordenamiento del mundo de la vida de los mayas tsotsiles en el que se incluyen prácticas propias de su cosmovisión les posibilite entablar vínculos afectivos estrechos con los seres divinizados de origen católico. A través de sueños, de promesas y de ofrendas –la entrega de un traje elaborado con los más finos detalles propios de su tradición textil– se crea una relación directa, cálida y de protección con un ser divino. Un ser que a su vez responde pues dicen que “a la Virgen le gustó pues se le ve en su semblante”.

Por otro lado, puede considerarse que el dotar de vida o de cierto animismo a la Virgen a través del gusto y satisfacción que observan en el rostro de la escultura, es una acción barroca en la que el naturalismo configura una nueva realidad.³² En esta acción se teatraliza hasta el extremo una primera realidad mientras surge una segunda en la que se da una adaptación con la cosmovisión propia de un pueblo que ha configurado su propia cultura barroca para mantenerse vivo. Es así que los mayas tsotsiles han hecho de sus prácticas rituales una obra neobarroca que trasciende como performance cotidiano, se trata de la reinención del sentir barroco que un pueblo originario usa para poner en escena su identidad como pueblo indio.

Por lo anterior se puede afirmar que la imagen de la Virgen de Guadalupe que se encuentran en la iglesia de San Juan Chamula constituye un símbolo identitario muy propio que rompe con el macro relato nacional de la Virgen Morena de Guadalupe, pues aquella porta el traje ceremonial chamula. De esta forma los chamulas han hecho su propio relato, ha construido

a partir de un relato nacional y continental un microrrelato que le es propio, que les es originario. Y, entonces, año tras año visten a la Virgencita.

Bibliografía

- Castañeda, J. (2007). *Aprendizaje y Desarrollo*. México D.F.: Umbral.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé.
- Ferreiro, E. (2005). *Vigencia de Jean Piaget*. México D.F.: Siglo XXI.
- Galeano, E. (septiembre de 2013). Entrevista Especial. Eduardo Galeano. (A. Istillarte, Entrevistador)
- Gómez, S. C. (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA: Pensar.
- Kopakova, A. (2008). El símbolo del rombo en los bordados de los mayas. *Estudios del patrimonio cultural en Chiapas UNICACH*, 279.
- Laingnelet, V. (2014). El lugar de las artes en la generación de conocimiento. *II Encuentro de Cración, Pedagogía y Políticas del Conocimiento* (pág. 18). Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano y Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del sabe: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: UNESCO / UCV.
- León, C. (2003). *Lev Vigotski. Sus aporte para el siglo XXI*. Caracas: Publicaciones UCAB.
- Morris, W. (1987). *Presencia maya*. México D.F.: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Morris, W. (2006). *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía de Chiapas*. México D.F.: CONACULTA.
- Recinos, A. (1978). *El Popol Vuh*. San José: Educa.
- Rieff, P. (2008). *Historia del vestido*. Barcelona: Blume.
- Turok, M. (2001). *Diseño y símbolo en el huipil ceremonial de Magdalena, Chiapas*. México D.F.: Boletín del Departamento de Investigaciones de las Tradiciones Populares.

Notas _____

¹ Es similar a la noción de espiral aurea usada por el racionalismo idealista del renacimiento.

² Cfr. Patricia Rieff, *Historia del Vestido*, Trad. Remedios Diéguez, Blume, Barcelona, 2008, pág., 445.

³ Adrián Recinos, *El Popol Vuh*, San José, Ed. Educa, 1978 pág. 24.

⁴ El sistema agrícola milpa consiste en intercalar durante la siembra el maíz, el frijol y la calabaza.

⁵ Emanuel Gómez, encuentro con la autora, agosto del 2012. Maestro que se desempeña como docente en la Universidad Intercultural de Chiapas, actualmente hace parte de un grupo que gestiona trámites para que el sistema agrícola tradicional milpa se reconozca como patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO.

⁶ En la matemática maya la unidad se potencializa por veinte lo que les permite expandir su mirada del espacio, diferente de la unidad concebida como 1(unos) de la matemática occidental

⁷ Mirce Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Trad. Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 2001, pág. 16.

⁸ A partir de la historia de Occidente se ha normalizado al logos como forma de conocimiento válido y desde allí se ha regulado social y culturalmente al conocimiento.

⁹ De ahí que estos saberes locales sean puestos en duda desde la llamada “sociedad del conocimiento” pues difieren de la racionalidad moderna. Reconocer el predominio del pathos o del mismo ethos en los procesos de generación de conocimiento en el arte implicaría reconfigurar tanto procesos pedagógicos como políticas educativas en torno a la educación artística institucionalizada.

¹⁰ “Conteo” fue una palabra usada por una mujer tejedora al ser entrevistada para el presente documento. La usó para referirse a la numeración desde la que se hace la composición de los brocados de la falda del Municipio de Venustiano Carranza, Chiapas.

¹¹ El pensamiento abstracto implica la posibilidad de cambiar, a voluntad, de una situación a otra, de descomponer el todo en partes y de analizar de forma simultánea distintos aspectos de una misma realidad. Véase, Juan Castañeda, et al, *Aprendizaje y desarrollo*, México D.F., Ed. Umbral, 2007, pág. 66.

¹² Cfr. Emilia Ferreiro, *Vigencia de Jean Piaget*, 3ª edición, México D.F., Ed. siglo XXI, 2005, pp. 20-23.

¹³ Piaget plantea que al vivir los dos primeros procesos ya se da un aprendizaje.

¹⁴ En conversaciones informales con tejedoras ellas explican con precisión cómo se construye un rectángulo, cuántos hilos son requeridos para determinados grosores de líneas o cómo situar los hilos de la urdimbre.

¹⁵ Chilina León, Lev Vigotski. *Sus aportes para el siglo XXI*, Venezuela, Publicaciones UCAB, 2003, pág. 43.

¹⁶ Existen estudios que afirman que el cero fue conocido por otras culturas. Sin embargo, los mayas lo entendieron y usaron claramente.

¹⁷ Adrián Recinos, op. cit., pág. 12.

¹⁸ Desde esta perspectiva se asume la hegemonía del conocimiento tecno-científico con una tendencia funcionalista, utilitarista y productivista.

¹⁹ Véase, Victor Laingnelet, “El lugar de las artes en la generación de conocimiento”, II Encuentro de Creación, Pedagogía y Política del Conocimiento, Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano y Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte, 2014.

²⁰ En las últimas décadas la dinámica de producción y sustento de este pueblo ha pasado de una economía de subsistencia (agrícola en los años setenta) a una de dinero (comercio en los noventa) y en la actualidad sus actividades económicas han adoptado prácticas empresariales de corte financiero.

²¹ Véase, Gil Corredor, Claudia. “Proceder artístico agenciado por mujeres: caso de las tejedoras mayas en los Altos de Chiapas” *Liminar*, n° 2, vol. 15, 2017.

²² Esta descripción hace parte de una observación participante realizada durante el trabajo de campo de la investigación que da origen a este artículo. El viento que penetra por las hendiduras del viejo templo

católico se debe a que el techo se encuentra deteriorado por el transcurso de los años; allí anidan palomas y pequeñas aves que ocasionalmente vuelan en el interior del mismo. Además como parte de los rezos, la mayoría de ellos de sanación, se ofrendan de tres a cinco huevos, refrescos, velas y el consumo por parte de la celebrante de un licor destilado de caña, maíz y trigo denominado pox. El rezo termina con el sacrificio propiciatorio de una gallina. Registro de diario de campo, noviembre del 2016.

²³ Como parte de la táctica colonizadora del dispositivo barroco, por ejemplo, se consideraba que el cuerpo debía asumirse como un espacio teatral con todo un aparato escénico y, además, debía asumirse como un lugar de representación. Véase, Borja, Jaime Humberto. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.

²⁴ Véase, Theodor, Adorno. *Teoría estética*, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid, Akal, 2004, pág. 461.

²⁵ Véase, Serur, Raquel. Bolívar Echeverría. *Modernidad y Resistencia*. México D.F., Ediciones Era y Universidad Autónoma Metropolitana, 2015, pág. 181. Según lo plantea Bolívar Echeverría los indios americanos conquistados por España, ya integrados en el siglo XVII a la vida citadina de sus vencedores y conquistadores, asumieron la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea. Aunque ya antes, en el siglo XVI esos mismos indios habían refuncionalizado lo europeo mediante un comportamiento barroco: la reinención teatralizada del catolicismo guadalupano.

²⁶ Véase, Gorza, Piero. *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. México D.F., UNAM, 2006, pág. 56.

²⁷ En el caso de la Virgen de Guadalupe del la iglesia de San Juan Chamula la cubren con mantos, listones y espejos además de las prendas elaboradas en telar de cintura o de los tejidos hechos con lana de oveja. Año tras año colocan estos elementos sin retirar los de años anteriores.

²⁸ Juan Darío Padilla Suárez es originario del municipio de Venustiano Carranza, actualmente adelanta un proceso de investigación e intervención artística a partir del arte textil de esta región. Entrevista con la autora, noviembre del 2016.

²⁹ Joven tejedora originaria del Municipio de San Juan Chamula, entrevista con la autora en enero del 2017.

³⁰ Ruz, Mario Humberto. “Los mayas de hoy: pueblos en lucha”. María del Carmen León, Mario Humberto Ruz, José Alejos García. *Del katún al siglo. Tiempos del colonialismo y resistencia entre los mayas*. México D.F., CONACULTA, 1992, pág. 229.

³¹ Echeverría, Bolívar. “El Ethos Barroco”. Bolívar, Echeverría (compilador). *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. UNAM-El Equilibrista, México D.F., 1994, pág. 28

³² Según lo plantea Gilles Deleuze este naturalismo barroco permite que la pintura se prolongue a la escultura y ésta a la arquitectura hasta desbordarse como urbanismo. Se trata de la capacidad del barroco de deslindarse de la forma o el volumen para abarcar espacios ilimitados en todas sus direcciones. Véase, Deleuze, Gilles. *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Buenos Aires, Paidós, 2014, págs. 155-159.

La parroquia arena de disputa entre religiosidad popular y religión oficial, el pueblo y el crecimiento urbano. El caso de San Francisco Tesistán

The parish arena of dispute between popular religiosity and official religion, the town and urban growth. The case of San Francisco Tesistán

Samuel Hernández Vázquez¹

Resumen: En el territorio parroquial se puede observar una gama diversa de adscripciones y dependencias, unas a veces contradictorias, por grupos pastorales injertos a lo largo de la historia, como nuevos grupos que auspicia y cultiva el párroco. Los modelos de pastoral materializados y diseminados por sacerdotes y laicos son implantados como territorio de acción. Éstos, aunque no explícitos, entrañan tensiones y rupturas. Este trabajo se desarrolla a partir de una investigación amplia sobre la fiesta patronal en Tesistán, tomando los hallazgos sobre las diferentes relaciones de poder que se encuentra en el territorio parroquial de los grupos y agentes involucrados.

Abstract: In the parochial territory a diverse range of ascriptions and dependencies can be observed, sometimes contradictory, by graft pastoral groups throughout history, as new groups that the parish priest sponsors and cultivates. The models of pastoral materialized and disseminated by priests and laity are implanted as territory of action. These, although not explicit, involve tensions and ruptures. This work is developed from a broad investigation about the patronal feast in Tesistán, taking the findings about the different power relations found in the parish territory of the groups and agents involved.

Palabras clave: parroquia; religiosidad popular; catolicismo; urbanismo

Introducción

Este trabajo se desarrolla a partir de una investigación amplia, realizada con el proyecto de Maestría en Comunicación sobre la fiesta patronal en Tesistán, tomando los hallazgos sobre las diferentes relaciones de poder que se hallan en el territorio parroquial por los grupos y agentes involucrados en su organización. El pueblo de Tesistán se encuentra en una intersección causada por el crecimiento urbano, por un lado, la trayectoria histórica, cultural e identitaria de los

¹ Licenciado en sociología y Maestro en Comunicación social por la Universidad de Guadalajara, CUCSH. Sociología de la religión. muelhvz@gmail.com.

pobladores que viven ahí y seguirán viviendo, y por el otro, los nuevos pobladores que compraron y siguen comprando su casa de interés social en las inmediaciones del poblado. Estos cambios territoriales transforman las relaciones y crean roces entre unos y otros.

Las causas del conflicto y tensión a nivel parroquial son generadas por los siguientes factores: la diversidad religiosa endógena y exógena; el catolicismo estratégico que permite a los sujetos tener una postura frente al catolicismo desde la elección; la religiosidad popular, que tiene una posición entre la autonomía y la dependencia dentro del territorio parroquial. Las tensiones parroquiales se encuentran entre los grupos del templo y entre las personas de Tesistán que organizan la fiesta y el párroco. El objetivo de la presente ponencia se desarrolla a partir de la explicación y descripción de las tensiones, conflictos y negociaciones que se dan en el torno parroquial como centro de operaciones, de integración y de identidad de un poblado alcanzado por la ciudad. Para lograr esto desarrollo tres puntos: el primero es la tradición y la modernidad, pendularidad cultural; el segundo, la parroquia, diversidad religiosa endógena y exógena y tercero, la religiosidad popular y religión legítima.

Tradición y modernidad: pendularidad cultural

Nuevas tesis indican que la misma modernidad tiene su propia manera de producir el significado sobre lo sagrado. No se trata de un acercamiento a la sobrevivencia de la religión en contextos modernos (modernidades múltiples, o modernidades en desarrollo, o contextos periféricos a la modernidad), y de fenómenos de pre-modernidad, sino de la particular “conciencia religiosa del mundo moderno”, que no es causada por la crisis o la sensación de riesgo en la modernidad (Beck, 1998), sino por la producción del universo religioso causada en y por la modernidad misma (Hervieu-Léger, 1991: 95).

La producción, gestión y difusión de las maneras de creer se legitiman por la referencia a una tradición que produce la modernidad. De esta manera Hervieu-Léger firma que

El espacio de las producciones religiosas de la modernidad se constituye en los lugares donde la influencia imaginaria a la tradición se cruza con las expresiones modernas de la necesidad de creer, vinculada a la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente. (161)

La tradición es definida como “el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (2005: 145). Las tradiciones en el mundo moderno no corresponden únicamente a fenómenos residuales de persistencia cultural. Demuestran que la religión puede conservar o recuperar un potencial socialmente creativo, desde el momento en que funciona como memoria recobrada o inventada de grupos sociales concretos (154). Además, afirma que “en sociedades muy complejas, en las que ya nada está fijado y seguro, la producción de sentido colectivo y la confirmación social de significados individuales se convierte en un asunto de comunidades voluntarias” (159).

La diferenciación moderna de las instituciones y los campos sociales, cada uno de los cuales funciona según una regla de juego que le es propia, produce también la diferenciación de las modalidades del creer propia de cada uno de los campos, y en particular la modalidad según la cual se articula, en el seno de este creer, el vínculo imaginario con el pasado y la proyección en el futuro (167). En este sentido se puede plantear que, la revitalización de fenómenos y tradiciones religiosos que se recupera del pasado y de la memoria de los sujetos son para autopresentarse en la modernidad capitalista, fragmentada y plural. La revitalización es “un amplio abanico de cambios ocurridos en los últimos años que implican tanto la recuperación de rituales languidecentes, como invención de nuevas celebraciones, y que conllevan cambios en los significados, en los sujetos y en las mediaciones culturales” (Ariño, 1996: 9). La fiesta patronal es una de las figuras e instituciones de este universo pluralizado del creer, una figura que se caracteriza por la exclusividad legitimadora de la referencia a la tradición, a la memoria y a un origen común, revitalizada en nuevos contextos sociales y culturales.

La clave para entender los procesos culturales, identitarios y religiosos entre la tradición y la modernidad, en el cambio, en la mixtura y entre el movimiento en la permanencia, recuro a un concepto que contenga estos elementos. *Pendularidad* es el concepto que describe no solo procesos, sino sujetos en movilidad identitaria entre la tradición y la modernidad y sus transformaciones ante el impacto de la globalización. Por *pendularidad* se entiende “un movimiento de vaivén o itinerancia entre distintas formaciones sociales históricamente copresentes y que permite a un porcentaje creciente de individuos seleccionar y disfrutar las condiciones preferidas de cada una de ellas” (Ariño, 1997: 9). A partir de esto, los sujetos

pendulares “participan de forma destacada como organizadores de fiestas tradicionales recuperadas y encuentran en ellas orientación y confianza para vivir en un universo cambiante e inseguro” (Idem).

Pendularidad como comprensión de la itinerancia y vaivén entre la tradición y las condiciones modernas y urbanas que llegan al pueblo de Tesistán; entre la institucionalidad de la religión católica y su reelaboración popular o uso común. Agencia y poder de seleccionar, resignificar y disfrutar tradiciones en contextos de constante cambio, de darle continuidad y reinventar la tradición, revitalización y actualización de las representaciones de la comunidad. Pendularidad en las decisiones y opciones de los agentes para determinar el performance anual y las distintas prácticas y devociones dentro y fuera de la parroquia legitimadas o no por la autoridad del párroco.

La parroquia, diversidad religiosa endógena y exógena

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua española define el concepto de parroquia como: “Iglesia en que se administran los sacramentos y se atiende espiritualmente a los fieles de una feligresía”. Lo que territorialmente es el templo, lugar administrativo y centro de encuentro y de organización social para el pueblo de Tesistán. La función de la parroquia

ha sido la célula primordial de la organización territorial del catolicismo. No sólo se refiere a un templo, sino que es el centro operativo desde el cual se gestiona un territorio eclesial, coincidente a su vez con un territorio residencial: el barrio o el pueblo. El sistema parroquial fue diseñado para organizar la vida cotidiana de un territorio habitado por población religiosamente homogénea (católicos en su totalidad), en torno a las actividades religiosas de la vida parroquial, que contemplaban casi el total de las actividades sociales y culturales del barrio. Sin una total homogeneidad religiosa de la comunidad, el sistema parroquial no funciona. (De la Torre y Gutiérrez, 2015: 43)

La manera de ser católico dentro de la iglesia es diversa, pues hay diferentes formas de practicar y serlo, ya que los individuos se posicionan según sus intereses y experiencias con lo sagrado. Si bien, hay un catolicismo tradicional donde la religión se hereda en contextos

familiares o comunitarios, la modernidad ha llevado las formas del creer a una dimensión subjetiva e individual, donde el sujeto construye su propia trama de creencias y significados. Hugo José Suárez describe este proceso como “catolicismo estratégico” y este reposa sobre el individuo, dado que es

quien determina tanto el orden moral, como el espiritual, la pertinencia y el tipo de prácticas, los tiempos, etc. El individuo se nutre de la experiencia puntual que se caracteriza por su intensidad, emotividad, irregularidad y compresión de que en lo que se cree es lo verdadero. (2011: 288)

Las causas para poder definir un modelo de ser católico versan sobre dos fuentes empíricas que Suárez pone en la discusión. Una de ellas es la desregulación del territorio parroquial, modelo típico del catolicismo marcado por la extrema centralidad del poder clerical y por la fuerte territorialización de las pertenencias comunitarias; en segundo lugar, por las múltiples maneras de ser católico, como lo muestran los estudios de Patricia Fortuny, et al (1999) y *Ecclesia Nostra* de Renée de la Torre (2006). (Suarez, 2011: 273)

Las dimensiones por la que se construye el concepto de catolicismo estratégico se centra en cinco puntos: primero, se debe a la pluralización religiosa cada vez más presente en nuestras sociedades; segundo, a un “ser católico, pero no tanto” describiendo una postura donde se “muestra flexibilidad en cuanto a la regularidad sacramental y las exigencias dogmáticas evocando sobre todo valores morales positivos generales” (Suárez, 2011: 280), distinguiéndolo y contraponiéndolo de un “devoto ejemplar” entendido como una “herencia del catolicismo tradicional que evoca fundamentalmente a la participación parroquial sacramental y apego a la doctrina” (p. 279). Tercero, la diversificación de prácticas y sus soportes; cuarto, a la individualización y desinstitucionalización donde la creencia se expresa de forma individualizada, subjetiva y dispersa y la fuente de certeza con respecto a la creencia reposa sobre el propio individuo (Suárez, 2011, p. 282-283). Por último, la experiencia religiosa, de cómo el individuo se relaciona y tiene contacto con lo sagrado.

En este sentido, en el territorio parroquial hay diversidad de creencias y formaciones sobre el ser católico, ya que depende de la trayectoria de los individuos, de su cercanía a los

servicios que ofrece la parroquia, así como de la tradición que los envuelve, y se trasmite ya sea por la familia o la comunidad, y por la experiencia personal o grupal con lo sagrado.

Dentro de la iglesia católica se observan diferentes modelos de pastoral, materializados y diseminados por sacerdotes y laicos que los implantan en la parroquia como territorio de acción. “La diversidad y la diferencia de modelos de pastoral y orientaciones teológicas al interior de la unidad parroquial muchas veces provocan conflictos y rupturas al interior de la comunidad eclesial” (De la Torre, 2009, p. 150). Estos modelos pastorales son la teología de la liberación, materializada en las comunidades eclesiales de base, renovación carismática, la promoción de las devociones a las imágenes por el franciscanismo, entre otros. Dentro del contexto parroquial los modelos de pastoral, aunque no explícitos, entrañan tensiones, y rupturas. Esto a partir de un análisis hecho a la fiesta patronal de tipo tradicional y devocional, que se mostró en conflicto con el trasfondo ideológico de la renovación carismática marcada por e impuesta como una devoción personal del párroco. Cosa muy distinta en la administración de la pastoral en templos y parroquias vecinas. En una entrevista a los sacerdotes del templo de Nuestra Señora de Guadalupe en la colonia las Agujas, al párroco de Santa Lucía y al párroco de San Francisco mostraron de manera discursiva argumentos muy distintos sobre la administración de las prácticas y devociones contenidas por los fieles. Los tres señores curas expresaban diferentes estrategias y modelos de pastoral, y en los tres territorios, por ejemplo, hay distintos modos de hacer y de organizar la fiesta patronal.

El párroco Eliezer Amezcua, de Santa Lucía, manifiesta tener absoluto control dentro de la fiesta patronal, pues argumenta que la religiosidad popular converge y la apropia el catolicismo “oficial” expresándolo como parte de sí. El sacerdote Luis Ignacio Sandoval encargado del templo de Nuestra Señora de Guadalupe, comenta que la gente es parte importante en la participación y colaboración pastoral, puesto que “sí uno no está con la gente, nos dan puro birote”. Una perspectiva diferente la tiene el párroco Santiago Navarro, quien ha sido asesor diocesano del movimiento de renovación carismática. Desde su llegada a Tesistán ha fomentado el cambio, moviendo o “renovando” las tradiciones y devociones de los pobladores, así como las prácticas manifiestas en la fiesta patronal, con el argumento de que “los grupos que utilizan esta parte [tradicional] se quedan en lo exterior y no hay ningún compromiso social, ni religioso. No participan en los sacramentos, incluso el día que les toca participar, algunos se ven en misa, otros

ni se ven”¹.

A partir del catolicismo estratégico y de las diversas formas de pastoral que promueven los agentes eclesíásticos, se pueden establecer las prácticas religiosas endógenas y exógenas. Las endógenas las podemos clasificar por medio de la adscripción a la parroquia quien las legitima y muchas de las veces las propicia y las mantiene, puede haber prácticas también no legítimas por la parroquia o el párroco que se mantienen por lo fieles que las practican. Las prácticas religiosas endógenas son las que se dan en el territorio parroquial pero que se adscriben a otras denominaciones religiosas. La parroquia de San Francisco Tesistán no está exenta de dicha diversidad al interior como al exterior por otras religiones y creencias.

La fiesta patronal es una actividad pastoral litúrgica de la parroquia que ha tomado un curso propio, ya que muestra la identidad y la memoria de los pobladores. Es una tradición que en San Francisco Tesistán se encuentra entre la legitimación y deslegitimación o desautorización por la autoridad eclesíástica. La manera de organizarla en el contexto actual ha tenido cambios en los modos de organizarse. Hay grupos que se han introducido en la organización con características diferentes a los grupos que la organizan. Por el ejemplo el grupo Guadalupano, el grupo San Francisco, seguidores de San Francisco y grupo Demente e Hijos ausentes. Su organización es por afinidad, amistad o compadrazgo, donde los rasgos de unidad son muchas veces afectivos y festivos. Son el espectáculo, “el cotorreo” y el reconocimiento social los que los constituye como los favoritos de la fiesta.



Grupo San Francisco, recorrido por el pueblo con el santo en andas, escoltadas por las Charras de la Virgen de Zapopan. Archivo personal, 2015.

Religiosidad popular

En mi tesis de maestría defino la religiosidad popular como

una práctica social que constituye a un segmento de población determinado por la división del trabajo y la producción económica (Giménez, 2013), crea un espacio de representación y significación en constante invención e interpretación (Rostas y Droogers, 1995); espacio de negociación para preservar memorias, instaurar y reinventar linajes, determinar un origen común (De la Torre, 2016), y cristalizar una cosmovisión holista y relacional (Semán, 2001) compartida y pendular entre la tradición y la modernidad, la permanencia y el cambio, lo rural y lo urbano, lo propio y lo ajeno. (Hernández, 2016: 28)

La dimensión religiosa del poblado de Tesistán emerge de la religiosidad popular: las prácticas y creencias explicadas en un corpus coherente y racional, en distinta medida, como teodicea y cosmovisión, interpretada y reelaborada por el devenir histórico. Dentro de las manifestaciones concretas de la religiosidad popular, aparece la fiesta patronal que en su estructura y en su hacer, pone en juego elementos identitarios de la comunidad y del catolicismo (institución, Iglesia católica) del cual depende. Si bien la fiesta patronal forma parte y surge del catolicismo tradicional, pende por otro lado de la autonomía y elaboración propia del pueblo o comunidad; es dialógica en este sentido: abreva de lo institucional y al mismo tiempo de la práctica de los individuos que incorporan sus creencias desde su trayectoria personal.

La comunidad de Tesistán se pone en escena en la fiesta patronal, performance ritual que se renueva en el tiempo espacio/festivo, imaginada e idealizada en una *comunitas*: estructura liminal que, como rito de paso, propiciatorio y compensatorio se renueva el pacto con el santo protector y con la comunidad misma. Ritual que contiene y expresa la tradición y lo moderno, los problemas sociales de clase y la lógica urbana, cada vez más cerca por el crecimiento de la ciudad-metrópolis. Y desde este punto de vista, antropológico y funcional la fiesta en Tesistán tiene completa autonomía en su realización pues lo pobladores han mostrado estrategias de resistencia y de permanencia ante el párroco que trae una forma diferente a la costumbres y tradiciones de la gente del poblado. La religiosidad popular tiene su propio modo de acceder a los bienes de salvación. El pacto con los santos es uno de ellos, se llega a tener comunicación con los

santos por medio de ciertos rituales propiciatorios o compensatorios. Catolicismo estratégico que muestra la pendularidad de las personas para crear a su manera el acceso a lo sagrado, desde el marco de lo institucional o de la libre interpretación. Los grupos pagan la fiesta, incluso el servicio que ofrece el cuerpo sacerdotal. En este punto radica la tensión con el párroco de Tesistán, pues al no controlar esta libre comunicación con los santos por parte del cuerpo sacerdotal, tratan de controlar y normar la tradición que se ha tomado un rumbo autónomo. Lo que se encuentra en tensión, no sólo será lo económico (lo que se gasta en hacer la fiesta), también será la ideología personal del párroco (el modo de hacer la fiesta). Las personas llegan a acostumbrarse al modo de cada párroco en cuanto a la negociación de la fiesta; el cambio de éste genera conflicto y reacomodo en las relaciones. Problema al que se enfrentan los organizadores con el actual párroco, pues de manera directa confronta y desautoriza ciertas prácticas, que para ellos ya son costumbres. En los grupos, esto genera nuevas estrategias para la continuación de sus costumbres y gozar de los beneficios de la fiesta y del reconocimiento de la comunidad.



Danzas en el atrio principal el ultimo domingo, cierre del novenario a San Francisco de Asís. Archivo personal, 2015.

Desde este punto legitimador, tanto el cuerpo eclesial como los grupos parroquiales o los fieles con capacidad de agencia legitiman y deslegitiman las acciones reciprocas. El párroco puede desacreditar las acciones de los fieles, pero también los fieles pueden desacreditar las acciones y el discurso del párroco. Puesto que la experiencia religiosa, dentro de lo oficial (parroquial administrativo), sigue los dictados de una institución encargada de reglamentar la creencia como la practica religiosa. Así pues, según María Josefa Roma, los dos grupos tienen estrategias de legitimarse, “actitudes que van de la aprobación y fomento, consideración secundaria, prohibición, excomunión, persecución, indiferencia, ignorancia, no aprobación y aprobación implícita” (2003: 518).



Entrada al atrio principal acompañados de los sacerdotes de la parroquia y de los grupos de pastoral. Archivo personal, 2015.

A manera de conclusión

La religiosidad popular tiende a crear su propio espacio de significación entre la tensión de lo católico-oficial-institucional y lo tradicional-popular-de-uso-común, que los actores confieren a sus prácticas. Como se puede observar las tensiones en la organización de la fiesta patronal de los grupos con el párroco, algunas se han sedimentado en otros tiempos, sin embargo, con el actual

párroco se puede observar una serie de tensiones y conflictos, emergentes donde se pone en juego el reconocimiento y la legitimación sobre los recursos que se manejan en la fiesta patronal. La presencia de los señores curas representan una línea pastoral, una visión personal que también puede estar sujeto a un sacerdocio estratégico como lo explica Hugo Josué Suarez, lo que genera tensiones en las relaciones del territorio parroquial. La parroquia es un lugar de encuentro y de disputa. No es lo mismo el catolicismo tradicional colmado de imágenes y de sentido mágico de reciprocidad, que el catolicismo promovido por los teólogos de la liberación, o los que apoyan la renovación carismática que están en contra de la devoción popular. Esto trae tensiones internas en la parroquia, pero también con los usos y costumbres del pueblo, habituados al anterior párroco.

En la organización de la fiesta patronal se puede percibir dos clases de tensiones, la primera de manera vertical: institución-laicos (sr. Cura y sacerdotes entre el grupo de personas que organizan la fiesta) y la segunda de manera horizontal: de los grupos entre sí (tensión entre clase social o condición económica). En la primera tensión el sr. cura (el párroco) como portavoz institucional declara el deber ser de la fiesta patronal, desde la recta doctrina, por lo que norma y organiza lo que le compete, esto es, lo que se realiza al interior del templo y las peregrinaciones, lo que tiene que ver con lo sagrado, por lo que los laicos no especialistas en temas sagrados, escuchan y tratan de normar sus costumbres, al deber ser que el párroco les procura. Los laicos hacen la fiesta desde la tradición, lo que siempre han hecho año con año, y esto se trasmite de padres a hijos. En efecto, la tensión se hace presente si el párroco no comparte el sentir, la creencia de los laicos y su modo de hacer la fiesta patronal, por lo que, tratará de modificar sus costumbres al deber ser que la institución marca o el cree verdadero. Si es una imposición abrupta sin dialogo, los laicos lo ven como una amenaza a sus costumbres por lo que tratan de mantenerlas vivas, aún a pesar de la insistencia de la autoridad eclesial, puesto que las tradiciones les son propias, y le da identidad de comunidad, de pueblo y de espacio-territorial.

Las configuraciones de poder dentro del territorio parroquial en Tesisán se explican en términos de la idea de los diversos proyectos que constituye a los agentes y las relaciones sociales que albergan valores y nociones de autoridad, ya que se sostiene a través de estrategias de negociación entre la distribución de los recursos. La pendularidad del poder y de la agencia de los sujetos festivos se centra entre los polos de la inclusión y exclusión, el centro y los límites (fronteras), y la autorización o desautorización entre los agentes involucrados en la organización

y celebración de la fiesta patronal, su permanencia y continuidad en contextos de cambio y movilidad social causada por la urbanización del pueblo. Pero también en las diferentes devociones que manifiestan los pobladores desde un catolicismo estratégico dejando de lado los discursos normativos y regulatorios de la religión oficial para incorporar, desde su experiencia con lo sargado, sus prácticas, creencias.

Bibliografía

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas y representaciones sociales*. México: Coyoacán.
- Ariño, Antonio. (1996). La utopía de Dionisos, las trasformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada” *Anthropos*, No. 11, España, pag. 5-19.
- Beck, Ulrich (1998) *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- De La Torre, Renée. (2006). *La Ecclesia Nostra: El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: El Caso de Guadalajara*, México: FCE, CIESAS.
- De la Torre, Renée. (2016). “Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa”. pp. 243-275. En: Florescano, E. (Coord.) *La fiesta mexicana*. México: CONACULTA.
- De la Torre, Renée. y Gutiérrez, Cristina. (2015). “Creer, habitar y practicar el territorio: tipos ideales de identidad y residencia en los cristianos no católicos de Guadalajara, Jalisco”. *Espacialidades*, No. 02, Julio-diciembre 2015, México. p. 38-76.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México: Conaculta, INAH, CIESAS.
- Gallegos Ramírez, M. Á. (2015). "Reflexiones para el estudio de la religiosidad popular". En Josefina Callicó (coord.) *Estudios de cultura y sociedad: un enfoque multidisciplinario*. Colección de ensayos en honor al Dr. Manuel Rodríguez Lapuente. México: Universidad de Guadalajara CUCSH.
- García García, J. L. (2003). “El contexto de la religiosidad popular”, pag. 19-29. En: Álvarez Santaló, C; Buxo Rey, M. J., et al. *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, *Anthropos*, España.
- Giménez, Gilberto. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gutiérrez Zúñiga, C., et al (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Cartografía

- religiosa de Guadalajara, México: Col. Jal., CIESAS,
- Hernández Ceja, A. (2007). *Caminos de esperanza. Historia y organización de la fiesta en Ocotlán, Jalisco*, México: Universidad de Guadalajara,
- Hernández Vázquez, Samuel. (2016). *La fiesta patronal a San Francisco de Asís en la transición rural urbano de Tesistán, Zapopan. Tesis para obtener el grado de Maestro en Comunicación*. UdeG, Guadalajara, México.
- Hervieu-Lèger, Daniele. (2005). *La religión como hilo de la memoria*, España: Herder.
- Legorreta Zepeda, J. J. (2006). *Identidades eclesiales en disputa, Aproximación “socioteológica” a los católicos de la ciudad de México*, México: Universidad Iberoamericana.
- Roma Riu, María Josefa. (2003). “CENTRALIDAD-MARGINALIDAD, ORTODOXIA-HETERODOXIA. Una aproximación al fenómeno de las apariciones”. Pag. 517-544. En Álvarez Santaló, C.; Buxo Rey, M.; Rodríguez Becerra (coords.) *Religiosidad popular I*, España: Anthropos.
- Rostas, S. y Droogers, A. (1995). “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”, *Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, p. 15-38.
- Semán, Pablo. (2001). “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. en *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 45-74.
- Suárez, Hugo José. (2011). “Un catolicismo estratégico”, pp. 273-291. En Higuera Bonfil, A. (Coord.) *Religión y culturas contemporáneas*, México: UAA, RIFREM.

Notas _____

¹ Entrevista al presbítero Santiago Navarro, 2016.

Las Comunidades Eclesiales de Base en los movimientos populares. Perspectiva teórica

The Ecclesial Communities of Base in popular movements. Theoretical perspective

José Melecio Figueroa Rodríguez¹

Resumen: En el siguiente trabajo se pretende abrir el debate acerca de la participación política de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), sobre todo en los movimientos populares ¿Cómo podemos entender el concepto de comunidad tanto desde la sociología y los estudios culturales como desde las propias CEB? ¿En qué se diferencia su visión religiosa de la de otros grupos católicos? ¿Cómo es su organización si la entendemos desde la perspectiva de un movimiento colectivo (y no exclusivamente religioso)? Aquí nos ocuparemos casi exclusivamente de la perspectiva teórica; debatiremos los conceptos de Comunidad, Religiosidad Popular, Movimientos Populares, Hegemonía y resistencia.

Abstract: The following work is intended to open the debate about the political participation of the Ecclesial Communities of Base (CEB), especially in popular movements. How can we understand the concept of community both from sociology and cultural studies and from the own CEB? How does your religious vision differ from that of other Catholic groups? How is your organization if we understand it from the perspective of a collective (and not exclusively religious) movement? Here we will deal almost exclusively with the theoretical perspective; we will discuss the concepts of Community, Popular Religiosity, Popular Movements, Hegemony and resistance.

Palabras clave: religión; Comunidades Eclesiales de Base; movimientos populares

Introducción

Como ya mencionamos, las CEB desde su nacimiento han tenido una “opción preferencial por los pobres”, como ellas mismas suelen decir. Desde un poco antes del Concilio, ya se empezaba a gestar, sobre todo América Latina, una Iglesia popular, más cercana a los pobres. Su compromiso político desde entonces es implícito y explícito. Si bien no asumen abiertamente una apuesta por la revolución o el cambio radical de la sociedad, implícitamente lo hacen.

Por un lado, abogan por una “Iglesia pobre y de los pobres”, pues si hasta la fecha persiste

¹ Licenciado en Sociología, estudiante de la Maestría en Estudios Socioculturales en la Universidad Autónoma de Baja California. Religión, movimientos sociales, ideología (melecio.figueroa@gmail.com).

la idea del catolicismo como poseedor de riquezas inigualables, en aquellos años la Iglesia ni siquiera se preocupaba en ocultarlo. Asimismo, acusan al clero de estar mucho más cercana a los ricos y poderosos y bastante alejada del pueblo, contrario, dicen, a la doctrina cristiana original.

Por otro lado, en las décadas de más agitación política en América Latina (1960-1990) no dudaron en unirse a cuanto movimiento social y político consideraron pertinente; guerrillas, partidos políticos, sindicatos, ONG's. Si bien no podemos hablar de una uniformidad en su visión política, tanto en su actuar como en su ideología, sí podemos decir que fue generalizada la concepción de las CEB acerca de que como cristianos se tenía que intervenir en el mundo para transformarlo, no solo en el ámbito religioso sino una transformación total.

Es decir, si bien las CEB no tienen un programa político, y difícilmente tienen una ideología política clara, son indudablemente políticas. Y aunque parezca una ambigüedad, que puede utilizar a modo este discurso político-religioso, tampoco es tan abierto. Puede ser ambiguo y polifacético, pero tiene como eje central la mencionada "opción preferencial por los pobres". Su actuar a nivel político-social tiene esta visión particular: estar ahí donde está el pobre. Esto los va a llevar a estar en incontables procesos populares abiertamente, y en muchos movimientos políticos de una manera más diluida: son incontables las luchas locales en las que las CEB como tal o sus integrantes han participado.

Podemos encontrar abundante material militante; libros de teología (de la liberación), manuales para para trabajo y educación popular, talleres de todo tipo (con las temáticas más variadas: sacramentos, mujeres, niños...), exégesis bíblica, etcétera. Todo eso generado por los propios integrantes de las CEB, teólogos y "agentes de pastoral".

Pero es de extrañar que prácticamente no encontremos literatura académica sobre la participación de las CEB en los movimientos sociales, político y populares. Por ejemplo, en los años 70s y 80s se generó mucho interés sobre la participación de los cristianos en el eferveciente panorama político de la época, y prácticamente no había libro sobre el tema que no mencionara a los cristianos en general y a las CEB en particular. Pero eso se hacía desde un abordaje tangencial y meramente descriptivo, es decir que casi no se hallaban análisis profundos sobre la ideología que adoptaban estos cristianos y se limitaba a hacer mención de su participación.

Después de esa época el estudio del tema bajó aún más. Aunque esto no fue exclusivo de las CEB: con la "llegada de la democracia" a América Latina (la desaparición de la mayoría de

las dictaduras) y la caída de la URSS, en general se perdió el entusiasmo en pensar y construir cosas distintas. Por su parte las CEB, aunque disminuyeron mucho su influencia y participación cuantitativa y cualitativamente (hubo un evidente repliegue), no se puede hablar de una “desaparición”, como sí lo hicieron muchos partidos y movimientos políticos.

De nuevo, de lo que quiero dar cuenta con todo esto, es que en términos generales las CEB no han tenido un análisis apropiado como sujetos de participación política. Cuando digo sujetos, voy más allá de su simple participación y adhesión a los movimientos. Por el contrario, digo sujetos como una parte integrante que a la vez tiene un pensamiento propio, que tienen una lectura política del cristianismo con una doble independencia; independencia (limitada) con respecto a la doctrina cristiana-católica hegemónica, e independencia con respecto a la ideología política revolucionaria tradicional (que relega el papel de la religión).

Es innegable, entonces, la participación política de las CEB en la historia de América Latina. La historia de los movimientos sociales en general de ésta región está incompleta sin un análisis profundo de la participación de los cristianos. Entonces ¿por qué la academia ha relegado este tema a algo meramente descriptivo? ¿En realidad está demás hacer un profundo análisis cultural e ideológico de la participación cristiana en movimientos populares? Y cuando digo cultural e ideológico me refiero a algo que vaya más allá de lo cuantitativo-descriptivo, sino un análisis cualitativo que dimensione la influencia de esta forma de fe cristiana en cuanto ideología política.

En el caso de México, las CEB tienen una presencia mayor en cantidad en el sur del país; Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Veracruz... y va disminuyendo conforme avanza hacia el norte. Esto tiene algunas aristas que vale la pena mencionar. La primera es que si nos vamos por estado tienen presencia en casi todos: exceptuando los partidos políticos que tienen presupuesto asignado para subsistir ¿Qué movimiento social o político se puede encontrar tan extensamente dentro de la república? Lo primero que se puede alegar es el hecho de que las CEB no son un movimiento político como tal, y si lo comparamos con otros movimientos religiosos como la Renovación Carismática sí tiene presencia incluso mayoritaria. Esta reserva se puede conceder parcialmente, pues si bien efectivamente las CEB no son un movimiento político en primera instancia, sí tienen un discurso y una participación abiertamente política. Por ello no es una cuestión menor que se encuentren alrededor del país. Ha esto hay que agregarle el poco eco que

encuentran, en comparación con otros grupos católicos, dentro de la jerarquía de esta Iglesia.

Aquí me limitaré a exponer los elementos teóricos que considero insoslayables en el análisis que me propongo, los cuales son básicamente cuatro; Comunidad, Religiosidad Popular, Movimientos Sociales y Hegemonía y Resistencia.

Comunidad

El concepto de comunidad si bien no podemos decir que haya sido abandonado por la sociología o por los estudios culturales, tampoco estaría demás señalar que ha sido bastante relegado a una cuestión secundaria, o meramente descriptiva en el mejor de los casos. La Comunidad como concepto tiene un tratamiento comparativo con el concepto de Sociedad; algo más pequeño, más unión de los integrantes, etcétera. Sin embargo, poco se ha hablado de Comunidad como un concepto activo, y no algo dado que solo haya que describir. Comunidad es un concepto político que desborda la idea misma de política, pues provisionalmente podemos decir que la comunidad es la “política de la vida cotidiana”.

Es decir, que como coinciden muchos autores, en la comunidad es donde se da la vida; la comunidad es donde la vida económica y política se lleva a cabo, donde se vuelve real y concreta. Por lo tanto, sería casi impensable el concepto de sociedad sin una comunidad mediadora. Por ello, cuando comento que Comunidad es la política de la vida cotidiana, va más allá de lo que se entiende por política y de lo que se entiende por comunidad. No nos podemos ceñir a entender comunidad como algo cerrado, como algo que se da en algún límite, ni como un ente más pequeño que la sociedad. La comunidad es un espacio de actuación determinado pero no limitado.

Prácticamente no podemos encontrar un concepto perfectamente definido de comunidad como el que estoy describiendo, pero podemos empezar a construirlo desde dos perspectivas cercanas a este trabajo. El primero es la perspectiva liberacionista en los autores latinoamericanos y principalmente en Enrique Dussel. Este autor señala que debemos entender liberación en su origen semita que tiene la raíz de la palabra “salida”, así mismo, está ligado a la *Brefreiungpraxis* utilizada por Marx y Horkheimer que se distingue de la emancipación como tal. La praxis de liberación evoca un proceso para llegar a un estado en el que no se estaba antes; una salida, como la raíz de la palabra, y no una simple separación como podría interpretarse la emancipación.

¿Por qué la perspectiva de liberación es importante es el contexto en el que estamos estudiando? Son dos razones principalmente. La primera es que la historia de América Latina así lo exige. La colonización del continente propició el aplastamiento de la posibilidad tanto de un desarrollo propio como el retorno a un estado precolonial. Entonces, la historia de los movimientos sociales y políticos contemporáneos de América Latina se tienen que entender en este contexto: no solo es emanciparse, es decir separarse del colonizador, pues en un aspecto formal esto ocurrió en las guerras de independencia. Los movimientos de liberación buscaron ir más allá: la independencia política no bastó, y se buscó una independencia económica, y con ella la construcción de una historia que no existía previamente. No es espacio aquí para analizar la historia política de la región, pero baste decir que la perspectiva de liberación, la praxis liberadora es un elemento eminentemente latinoamericano y por tanto una herramienta insoslayable de su análisis.

Otra cosa por la que es importante esta perspectiva son la historia, el ser y quehacer, propiamente de las CEB. Como ya mencionamos, la historia de los movimientos sociales y políticos en América Latina serían incomprensibles sin analizar la participación de los cristianos. Y más allá de eso, la liberación se expresa en las CEB como tal pues ellas viven su propio proceso de liberación. No buscan una emancipación como tal; en ningún lugar de su discurso podríamos encontrar un llamado a la separación con respeto de la Iglesia romana, aunque su crítica sea la más feroz. Es decir que su lucha es dentro del campo hegemónico (más adelante), y se pretende una historia cristiana que no ha existido hasta entonces: un cristianismo que regresa a la experiencia de las primeras comunidades incorporando la cultura en la que se inserta, pero sobre eso abundaremos después. Lo que hay que decir es que las CEB, dentro del campo en el que se desenvuelven, también tienen una praxis de liberación. Y esto se ve reflejado más sucintamente en la Teología de la Liberación (TdL). Es por ello que rastreadremos el concepto de comunidad propiamente desde la TdL.

1. El concepto de comunidad en Enrique Dussel

1.1. 16 Tesis de Economía Política

Enrique Dussel comienza criticando la idealización del individuo en la historia por parte de los

economistas burgueses, él se refiere específicamente a Adam Smith. Al contrario que éste, Dussel señala que la “espiral vital originaria” de la sociedad siempre fue la comunidad, que a veces se representaba como clan, familia o de diversas formas; es impensable el desarrollo social, prácticamente de cualquier tipo, sin una figura como la de Comunidad. “Lo común se impone” [24] y por lo tanto la metafísica de la individualidad hobbesiana, como él mismo le llama, que permite la competencia es imposible; sin una figura común de lengua, economía, etcétera, la competencia no puede darse (Dussel, 16 tesis de economía política, 2016)¹.

Aquí hay dos elementos básicos del concepto de comunidad en Dussel. Primero, que “la comunidad es el modo de existencia humana y el punto de partida de la vida económica”, entonces debemos entender que toda formación económica tiene como punto de partida la comunidad, aunque si bien ésta no se muestra homogénea en la historia de la sociedad, o ni siquiera se da de manera consciente. Ha esto hay que agregarle que Dussel no limita lo económico a lo puramente material sino “una relación productiva y tecnológica con la realidad objetiva”, pero también “la relación del productor del producto con otro ser humano”. Aquí, siguiendo en gran parte a Marx, el autor señala que entender la economía como la producción material sería incompleto si no tomamos en cuenta la *relación* misma que se genera en la producción. Es por ello que aquí encontramos a la comunidad como fundamental; ya sea como autoconsumo o intercambio, o como procesos mucho más complejos como en el capitalismo, la comunidad es en primera instancia quien permite esta relación económica.

Íntimamente relacionado a lo anterior, tenemos lo segundo que me gustaría recalcar, y es que no existe el individuo simple y llanamente (metafísico le llama Dussel), que critica de Adam Smith y Thomas Hobbes. El individuo que actúa por sí mismo, que tiene autonomía con respecto al sistema social es inconcebible de cualquier manera. El argumento del individuo egoísta que tanto pregonaba Smith, aunque fuera cierto, sería inconcebible sin una comunidad primaria, como ya mencionamos. No he dicho que todo esto lo dice en su primera tesis, en el inicio del libro, lo cual demuestra aún más la necesidad del concepto de comunidad como base de un análisis económico correcto.

Sin embargo, no es hasta la tesis 13 que retoma el concepto de comunidad. Aquí retoma una discusión antigua con Karl-Otto Apel, en el que le dice que su concepto de comunidad comunicativa (también desarrollado por Habermas) es insuficiente. Sería mejor, dice, hablar de

una Comunidad de Vida (Lebesgemeinschaft) (p. 238). Esta comunidad de vida será una comunidad económica anterior a un sistema económico como tal. Este elemento resulta una crítica a la economía moderna clásica, que ya mencionamos más arriba; al existir esta comunidad de vida no es probable ni como premisa, dice Dussel, un “yo trabajo egoísta, aislado” en la que parece basarse la economía clásica capitalista (p. 239).

Entonces, los medios de producción están esencialmente en manos de esta comunidad de vida. Esto podría malinterpretarse como que Marx está hablando de una propiedad comunal sobre la que recae la futura sociedad socialista. Enrique Dussel hace énfasis en que esto no es así; la comunidad de vida de la que nos habla es anterior a cualquier sistema económico histórico. La materia de trabajo, instrumentos, etcétera, serían propiedad común, por lo que las instituciones, es decir el trabajo concreto, tendrían su origen en la propiedad comunitaria.

De nuevo, esta comunidad de vida no se refiere a una formación económica primigenia, sino a aquella que va a atravesar las instituciones y modos de producción cualesquiera que fueran. De aquí se desprenden dos cosas; que esta visión de comunidad de vida es la que posibilita hablar de una realidad trans-histórica, y que por lo tanto hablaremos de una trans-modernidad y de un trans-capitalismo, un sistema-modelo-modo económico que será dado en un devenir y no en un momento aislado. Por otro lado pero en la misma sintonía, esta comunidad de vida nos permitirá hacer una crítica incluso a las Edades futuras, como les llama Dussel, incluso del socialismo real.

2. La comunidad desde la teología de la liberación

Cuando hablamos de la Comunidad desde la Teología de la Liberación, estamos entendiendo no una visión teológica tradicional, es decir de dogma religioso, sino una lectura desde la teología, que nos habré el panorama al ser y quehacer de las CEB. Es decir que en el plano teórico-discursivo los teólogos aportan una lectura particular que, en cierta medida, escapa a la lectura académica como tal. A esto hay que agregar el hecho de que la Teología de la Liberación es una interpretación sui géneris dentro de la teología cristiana misma: es la interpretación cristiana de la realidad sufriente del pueblo latinoamericano. El mismo padre de la teología, Gustavo Gutiérrez, hace hincapié en el hecho de que esta teología es “acto segundo”, es decir que se tiene que partir de la realidad social del pueblo.

Dentro de las CEB, la justificación teórica más aceptada (aunque no copiada al pie de la letra) es la llamada Teología de la Liberación. En ella, muchos teólogos y sacerdotes se han puesto a hacer una lectura distinta de la teología especialmente desde América Latina. Esto será, en la medida de lo posible, desde la vertiente teórica (lo que dicen los teólogos y demás) como de lo práctico pastoral (es decir, de la literatura militante que ha surgido de los procesos en los que las CEB ha participado).

Religiosidad popular

1. Introducción

Dussel señala que “la fe es un acto de inteligencia, es un modo de ver; pero sabe que se queda en algo que no puede trascender y se queda allí advirtiéndolo que hay algo más” (Dussel, Teología, historia de la liberación y pastoral, 1975) y de esto podemos desprender dos consecuencias: 1) Al contrario de lo que se piensa habitualmente, la fe no ausencia de razón, o un acto de ignorancia, sino un modo particular de ver, la inteligencia que intuye que hay algo más que no sabe, y 2) Por lo tanto la fe no puede explicarse por sí sola, no es un acto que tenga independencia a la existencia material previa, sino que es consecuencia (esto ya lo señalaba el marxismo más clásico).

Es por ello que para esta investigación las cuestiones del discurso teológico cristiano no pasan a segundo plano ni se analizan como mero folclor, sino que inciden en la organización de la fe y por lo tanto en la fe misma de los creyentes. Nos enfocaremos principalmente (pero no exclusivamente) en dos temas que a mi parecer son centrales: el tema conciliar de “Iglesia, pueblo de Dios” y algo muy presente en el discurso de las CEB que es la “opción preferencial por los pobres”.

El primero es esencial, pues el Concilio Vaticano II por sí mismo marcó un parteaguas en la historia del catolicismo, y dentro muchos cambios notables en el discurso católico cristiano, uno que sobresale para este estudio es el hecho de que la Iglesia misma se asume como pueblo de Dios. La “opción preferencial por los pobres” proviene desde el llamado “pacto de las catacumbas”, donde algunos sacerdotes mayormente latinoamericanos reunidos en el CVII hicieron un acuerdo en el que prometen estar siempre del lado de los más necesitados,

renunciando al poder y a la opulencia. Esto lo retomaron los primeros teólogos de la liberación y después las CEB lo llevaron a la realidad, haciéndolo prácticamente lo “grito de guerra”.

3. Iglesia, pueblo de Dios

Antes del Concilio Vaticano II, última gran reunión de la Iglesia católica, la Iglesia misma se definía como la “sociedad perfecta”, y señalaba que solo dentro de ella había salvación. Después del concilio, se asumen como parte de la sociedad, y que la Iglesia no es perfecta sino Pueblo de Dios. Este es un paso cualitativo gigantesco en el actuar del catolicismo posterior. Si la Iglesia ya no es la sociedad perfecta, entonces no bastaba pertenecer a la religión católica para “ser salvo”, para tener “el cielo ganado”. Ha esto hay que agregarle que de manera implícita ser parte de la Iglesia no era solo como feligrés, sino pertenecer directamente a la curia romana.

La segunda consecuencia es que se le daba un nivel impersonal a la Fe, pues si hasta entonces la cuestión de creencias y de prácticas religiosas se consideraba algo individual, algo personal, el Concilio Vaticano II, al llamar Pueblo de Dios, introduce el hecho de que para ser parte del cristianismo católico hay que ser parte del pueblo. Esto también se presentaba anteriormente, pues si se llamaba “sociedad perfecta”, se sobreentendía una relación entre personas. Lo nuevo es el hecho de que al cambiarse la palabra Sociedad por pueblo se entienden dos cosas; 1) que esta relación religiosa entre individuos es de mucha más cercanía, menos impersonal que llamarlo simplemente “sociedad”, y 2) la acepción “pueblo” denota falta de jerarquía, y más que eso, no deja espacio para una élite sobre otra, es decir que cuando decimos pueblo no pensamos en el Sacerdote, en el político o en el empresario, sino en el campesino, la ama de casa, en los niños y niñas, etcétera.

3.1. Iglesia pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II

En Enero de 1959 el papa Juan XXIII convocó a la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II, el cual se llevó a cabo entre los años 1962 y 1965. Este evento es fundamental para la historia moderna del catolicismo. Juan XXIII declaró que hacía falta “abrirle puertas y ventanas” a la Iglesia para dejar entrar vientos nuevos. En la convocatoria, el papa Juan XXIII dice que “aunque la Iglesia no tiene una finalidad primordialmente terrena, no puede, sin embargo, desinteresarse, en su caminar, de los problemas relativos a los bienes temporales ni descuidar las dificultades que

de éstos surgen” [13]. Es decir, si bien la Iglesia siempre ha estado inmiscuida en los asuntos de la sociedad, ahora, aunque tomando una distancia retórica, se ve como parte de ellos. Antes del Concilio la Iglesia católica se definía como la sociedad perfecta, y en la Constitución dogmática sobre la Iglesia señala que ella misma es “santa al mismo tiempo que necesitada de purificación”; en su actuar es santa, pero no es para nada perfecta. Implícitamente, la Iglesia se incluye dentro de cualquier institución “mundana”, en la que no tiene asegurada la salvación: es santa en cuanto que asume el ministerio de Cristo, pero ella también necesita de purificación, pues es imperfecta y comete errores. Ya no es Sociedad, sino Pueblo; ya no es perfecta sino es “necesitada de purificación”.

De hecho, un poco más adelante se define como Pueblo de Dios [Cap II]. Este autodesignarse Pueblo de Dios, no es una cuestión secundaria, pues dice que “todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios”, y reconoce que al ser tan amplia hay “Iglesias particulares” así pues “defiende sus legítimas diferencias” y que éstas no solo no perjudican la unidad sino que la favorecen [47]. Y en lo que resta de ese capítulo dice no despreciar a los cristianos no católicos, ni tampoco a los no cristianos; con todos la Iglesia católica puede tener comunión (aunque aquí hay que decir que omite hablar del ateísmo, es decir, de quienes no creen en dios alguno). Esta idea de Iglesia Pueblo de Dios la retomarán las CEB en todo su discurso.

La Iglesia Católica de origen romano, entonces, se baja dos escalones de su soberbia hasta entonces imperante y se reconoce ella misma 1) como parte de los problemas que en la sociedad se presentan, y como tal, responsable de intentar resolverlos; 2) como Pueblo de Dios y no como sociedad perfecta, como quien se hace con el pueblo y no aparte de éste o más arriba que él; y 3) como Universal pero no única, presente en todo el mundo pero no uniformemente, como religión santa pero no como la única religión posible ni deseable. Y a pesar de que en todos los documentos conciliares encontramos una retórica muy cuidada y adornada, proveniente de una tradición más antigua de la Iglesia, ella misma abre la posibilidad a un cambio radical en la práctica religiosa del catolicismo. Estoy seguro que este triple giro que enumeré del Concilio Vaticano II no son los únicos, pero en el nivel de prácticas religiosas y en el nacimiento de las CEB.

A su vez, el Catecismo de la Iglesia Católica enlista las características de lo que llama Pueblo de Dios, de los cuales habrá que resaltar dos. Lo primero es que señala que “Dios no

pertenece en propiedad a ningún pueblo. Pero Él ha adquirido para sí un pueblo de aquellos que antes no eran un pueblo: ‘una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa’” (Vaticano, 2017), y aquí resulta curioso el énfasis en que es un pueblo compuesto por quienes “antes no eran un pueblo”; es decir, los que de alguna manera eran excluidos antes, aunque no resulta claro de qué. También dice que “Su misión es ser la sal de la tierra y la luz del mundo (cf. Mt 5, 13-16). ‘Es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano’”, resaltando aquí la cuestión de que el motivo de ser Pueblo de Dios no es solo ser una comunidad de creyentes, no es simplemente “tener fe”, alabar a Dios, etcétera. Iría más allá de los límites de este trabajo hacer una hermenéutica de lo que significa ser “sal de la tierra y luz del mundo”, pero evidentemente se trata de actuar en el mundo, de vivir en el mundo e incidir sobre él: pertenecer al Pueblo de Dios no es el propósito de la fe, sino el instrumento para ser esta “sal y luz”.

4. Opción preferencial por lo pobres

Entonces, cuando la Iglesia se llama a sí misma Pueblo de Dios, no es una cuestión menor, sino tiene implicaciones discursivas e incluso políticas. Ello lo han adoptado más clara y abiertamente las CEB.

Las CEB han tomado casi como eslogan la “opción preferencial por los pobres”; este dicho proviene de los primeros pasos de la teología de la liberación, pero ningún grupo lo ha retomado tanto como las CEB, y la tesis básica es la siguiente: en la realidad latinoamericana hay opresores y oprimidos, donde en la mayoría de las ocasiones estos últimos son el pueblo pobre. Con ello, todos los que se digan cristianos deben de tomar partido por los oprimidos, por los pobres. Aún con eso, no se excluye a ningún otro grupo o personas en lo individual, de ahí el hecho de que sea “preferencia”: el actuar del cristiano en la historia de liberación debe optar, debe fijarse primero que nada en la realidad y en las necesidades (en las luchas y en la espiritualidad y fe) del pueblo pobre, de los más sufrientes. A partir de ahí está organizado todo su ser y quehacer. Jon Sobrino dice que

La opción por los pobres significa una importante novedad en la determinación de la misión de la Iglesia; su novedad e importancia, sin embargo, van más allá de lo misionero-pastoral. La determinación del destinatario preferencial de la misión de la

Iglesia desencadena una lógica y un dinamismo que lo permea todo, de modo que la opción por los pobres no se reduce a determinar el destinatario de la misión, sino que configura todo el hacer y ser de la Iglesia, su fe, esperanza y caridad; se presenta incluso como una forma de vivir y actuar en este mundo y de ser simplemente un ser humano. (Sobrino, 2017)

La importancia, entonces, no es solo en el discurso teológico sino en toda la configuración del actuar de la Iglesia; su forma de vivir en cuanto tal. Aquí hay que aclarar que Sobrino está entendiendo Iglesia no como la parte institucional, sino como la totalidad de la estructura en cuanto a laicos y jerarcas, en tanto fe y acción. Es decir que al asumir la opción por los pobres no es solo el término sino una forma de organización particular en la que el centro son los pobres: ser pobre con el pobre, dicen en las CEB.

Es por ello que resulta importante el concepto: más allá del mero discurso, las CEB asumen esta opción por los pobres como algo programático. En su quehacer efectivamente están preocupados por cumplir esto.

Movimientos populares

1. Acción colectiva y movimientos sociales

Para caracterizar los movimientos sociales de los que hablamos, Alberto Melucci nos va a ser de ayuda (Melucci, 1999)². El sociólogo italiano polemiza con las visiones clásicas de movimientos sociales. Los grandes errores que él ve se puede dividir en dos: por un lado caracterizar a los movimientos sociales solamente por su discurso, es decir por lo que se proponen, sus objetivos, sus estrategias explícitas. El problema que Melucci encuentra es que se da por sentado que los movimientos sociales son lo que dicen que son y se pasan por alto los procesos complejos en los que se constituye en movimiento social. Así, esta visión mira los movimientos como un fenómeno por sí mismo, como algo puramente empírico y no como una categoría de análisis. En términos generales, se analiza un hecho social sin un actor.

El segundo error consiste en el caso contrario: considerar solo los actores sin el contexto social en el que se dan. El error aquí es atribuir el nacimiento o éxito de los movimientos sociales

exclusivamente a los actores principales que intervinieron, es decir a sus distintos liderazgos. Aquí hay que dejar en claro que Melucci no desprecia para nada el análisis de los liderazgos, al contrario lo ve como algo de gran importancia, pero no se puede hacer un análisis unilateral de estos fenómenos.

Melucci nos dice que “los movimientos deben examinarse, no a la luz de las apariencias o de la retórica, sino como sistemas de acción”, y agrega que “se trata de descubrir el sistema de relaciones internas y externas que constituye la acción”. Los movimientos sociales, por lo tanto, no se deben analizar como una acción acabada, sino como la consecuencia de una serie de relaciones pertenecientes a él pero también que le son independientes.

Así, “la acción tiene que considerarse como una interacción de objetivos, recursos y obstáculos; como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y coerciones”. Para analizar un movimiento social no basta con ver sus objetivos, sino también los recursos que moviliza y cómo los moviliza, así como los obstáculos que se encuentran frente a sus objetivos; movilización de recursos, estructuras organizativas y funciones de liderazgo son tres elementos esenciales para el análisis de Melucci.

Hasta aquí ¿Cómo nos sirve lo dicho por este sociólogo para el análisis de las CEB? El primero error que debemos evitar será que al ser las CEB un movimiento católico podemos analizarlo como un movimiento religioso cualquiera. Y cuando decimos estos nos referimos a dos cosas. Por un lado no podemos meter a las CEB en el mismo saco que todos los movimientos dentro del catolicismo, pues se da en condiciones muy disímiles por un lado, y por otro que el nacimiento y desarrollo de las CEB fue externo al catolicismo. Pero por otro lado tampoco habría que atenerse al discurso enunciado de las CEB como tal: en ellas encontramos una radicalización de la ideología cristiana, pero no basta con eso, sino ver en relación con qué acciones articulan ese discurso.

En segundo lugar podemos caer en la tentación de analizarlas a partir de los movimientos en las que estas participan, como si hubiera una adaptación total e inequívoca. Es el mismo problema pero a la inversa: analizar el fenómeno como tal, abstrayéndolo del sistema de relaciones en el que participa. Es decir, las CEB no se unifican al movimiento en el que participan, sino que hacen aportes (a veces mayores, a veces menores) sobre su visión del movimiento y, en menos casos, la estrategia a seguir.

También podemos seguir la triada de Melucci para un análisis más profundo:

- 1) Movilización de recursos. ¿Cómo las CEB aprovechan la estructura parroquial para las movilizaciones en las que participan? ¿Cómo acceden a los feligreses cristianos que regularmente no participan en movimientos sociales o populares?
- 2) Estructura organizativa. ¿Cómo se organizan en torno a la parroquia? ¿En qué se diferencia su organización de otros movimientos católicos más tradicionales? ¿Cómo es su organización externa a la estructura católica, es decir a la hora de participar en movimientos que no iniciaron ellos pero que se adhieren?
- 3) Funciones de liderazgo. ¿Qué función cumplen los sacerdotes que asumen esta forma de organización católica? ¿Cuál es la formación de los líderes laicos de las CEB? ¿Cómo se articulan tanto los líderes pertenecientes al clero (sacerdotes, religiosas y religiosos, obispos...) con los líderes laicos?

2. La teología de la Liberación en los movimientos sociales y populares

Desde su nacimiento la Teología de la Liberación (TdL) ha estado ligada a los movimientos sociales y populares, como dice Mackin, ésta ha servido de inspiración por más de dos décadas en América Latina y más allá (Mackin, 2017)³. Es decir que no podemos estudiar simplemente la TdL, sería incompleto hacerlo sin su conexión con los movimientos sociales. Pero en gran parte también sería incompleto estudiar los movimientos sociales en América Latina si no tomamos en cuenta el aporte de la TdL y de los cristianos en general. Por ello es de vital importancia analizar el papel que tuvo ésta en cuanto que ideología para el cambio social.

El llamado padre de la TdL, Gustavo Gutiérrez, “enfaticaba la praxis, definida como vivir activamente la propia fe” (p. 184): para él, las cuestiones de fe no eran simplemente “creencias”, “ideas”, sino que estas debían participar activamente. La fe debe ser praxis. Ese era el punto de partida para éste teólogo, entender que las cuestiones de fe también son cuestiones de vida y praxis, y no solo enunciación de dogmas. Incluso desde el nivel individual, la TdL cambia radicalmente la fe de los cristianos, invitándolos a tener una fe activa.

También sostuvo que “la Iglesia no puede ser neutral”. El peruano se atreve a radicalizar lo ya dicho por el Concilio Vaticano II, donde la Iglesia se asumía como parte del mundo y por lo tanto parte de los problemas y su solución. Va un paso más allá y señala que la Iglesia como

institución no puede quedarse de brazos cruzados, pero tampoco puede hacerla siempre de conciliador o posicionarse “por fuera” de los problemas. Es decir, no tienen que permanecer neutral: tiene que asumir una posición ante los problemas, tiene que colocarse de un lado del problema.

Gustavo Gutiérrez no era ingenuo y no hablaba de la Iglesia tanto como la institución romana clerical como la unidad de los creyentes. Es decir, que los cristianos como Iglesia-comunidad, debían participar activamente, no solo en el nivel individual sino organizado.

Entonces, la TdL desde sus cimientos aboga por una fe activa y radical, en el sentido de ir a la raíz de los problemas y tratarlos. Esto las llevó a unirse a los más diversos movimientos sociales que por toda Latinoamérica se levantaban, pues recordemos que los 60, 70 y hasta los 80 fueron décadas muy álgidas en las luchas políticas. Y como es de imaginarse las acusaciones contra la TdL no se hicieron esperar. Los gobierno tiránicos acusaban a los sacerdotes de esta corriente de ser agitadores, de ser comunistas disfrazados de cristianos, etcétera. Pero también encontró una gran oposición dentro de la curia romana.

El entonces encargado de la Congregación para la doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, que sería posteriormente el papa Benedicto XVI hizo una dura crítica a la TdL, dijo que esta “redujo la fe a la política; adoptó acríticamente el marxismo; y atacó a la autoridad de la Iglesia” (p. 185). Estas tres cosas eran lo que molestaban al cardenal; que la fe por la que abogaba la TdL era mucho más cercana a los problemas sociales que a los ritos dogmáticos; que utilizaran el marxismo para sus análisis de la realidad; y que cuestionaran fuertemente a la jerarquía católica. En esto último hasta se llegó a silenciar (negársele la facultad de enseñar en cualquier institución católica) en un par de ocasiones a Leonardo Boff, por su libro “Iglesia: carisma y poder”, orillándolo a renunciar a su ministerio. También fue emblemático el silenciamiento de Jon Sobrino, so pretexto de que exageraba el lado humano de Jesús, despreciando su divinidad.

Pero regresando a su influencia propiamente en las cuestiones políticas, podemos decir que esta dependía de varios factores. Uno de ellos es el eco que encontraba la TdL en cada país. En El Salvador, por ejemplo, el arzobispo Monseñor Oscar Romero, si bien no era abiertamente un teólogo de la liberación, apoyó abiertamente al pueblo, a los grupos organizados de base (sindicatos, asociaciones, luchas populares) ante el gobierno durante la guerra civil. Por ello, los cristianos de El Salvador tuvieron una influencia muy importante y notable dentro de estas

agrupaciones.

El caso de México fue muy diferente, pues si bien encontrábamos obispos influyentes en estos movimientos incluso a nivel latinoamericano, como es el caso de Sergio Méndez Arceo, y posteriormente Samuel Ruiz, e incluso podemos mencionar actualmente a Raúl Vera, obispo de Saltillo, como dice Mackin “en México, la Iglesia adoptó oficialmente una postura independiente vis a vis el Estado, aunque los líderes de la Iglesia constantemente marginaron a los progresistas y defendieron la represión estatal” (p. 186). Es decir, que formalmente la Iglesia católica en México asumía un papel conciliador, pero en la realidad solapaba y hasta respaldaba la represión gubernamental hacia los movimientos políticos disidentes.

Esta importancia de la TdL como parte importante de la ideología cristiana vinculada a la lucha social tiene varias aristas. Mackin señala que una de las causas fue “la presión de los grupos de marginados y explotados que se organizan para protestar contra la pobreza y el deterioro de la Iglesia Católica” y agrega que “muchos estudiosos de la movilización masiva consideraron a los CEB como una fuerza revolucionaria en la Iglesia y la sociedad latinoamericanos” (p. 187). Es decir que muchos marginados que ya eran cristianos vieron en la TdL un impulso para seguir con su movilización: la TdL no fue fundadora de los movimientos sociales y políticos de América Latina pero sí fue una herramienta de los cristianos para insertarse cada vez más en ellos, sin embargo esto no minimiza su papel, llegando a percibirse como una “fuerza revolucionaria” tanto dentro de la Iglesia como en las luchas latinoamericanas en general. Así, Mackin sugiere que “la teología de la liberación refleja el crecimiento de un movimiento radical que brota de las masas católicas” (p. 193).

Pero como señala el mismo autor, no hay que darse un peso sobreestimado a la TdL y sus militantes, pues “la mayoría de los liberacionistas no han sido ni son revolucionarios, y en su lugar eligieron participar en movimientos no violentos y de base amplia” (p. 193). Pero a pesar de la reserva de Mackin, este “no ser revolucionario” permitió a la TdL (y hay que incluir a las CEB) un espectro de participación política mucho más extensa, ganando espacio en diversos movimientos y por lo tanto influyendo en diferentes esferas, con una “base amplia”.

Con todo esto, la TdL ya no es lo que era antes. No podemos decir que los teólogos de la liberación tengan la misma influencia dentro de los movimientos, ni que la TdL sea igual de relevante para la protesta política. Pero ¿por qué? Mackin nos dice que “una vez que se

restableció la democracia en América Latina, muchos activistas optaron por canalizar sus esfuerzos hacia los partidos políticos tradicionales”. Cuando desaparecieron formalmente las dictaduras y procesos autoritarios en América Latina, es decir con la “llegada de la democracia”, y también con la caída de la URSS se pensó que la lucha social podía darse por otros canales más “pacíficos”, más tradicionales e institucionales, como lo era la vía electoral. Ya sé por desencanto o por convicción, este viraje en la lucha política y social provocó la disminución de la participación activa de la militancia de base.

Hegemonía y resistencia

Sería necio querer negar la colusión de la Iglesia y el poder político, pero de lo que quiero dar cuenta es que el cristianismo, como cualquier religión, y la religión como cualquier elemento de la cultura es realmente una relación dialéctica entre hegemonía y resistencia. Mattelart y Neveau (61 y 62), en su estudio sobre la historia de los estudios culturales, mencionan que “la hegemonía es fundamentalmente una construcción del poder a través de la conformidad de los dominados con los valores del orden social, con la producción de una ‘voluntad general’ consensual”, así, efectivamente, el cristianismo romano, que pasó a llamarse católico después de la reforma protestante, tiene su hegemonía en el dogma dictado por el vaticano; la curia sacerdotal es la encargada de llevar a cabo los ritos y demás, y estos se siguen prácticamente sin oposición. Como dice Erich Fromm (buscar cita), gran parte del triunfo del cristianismo romano se debe a que en su organización supieron combinar una institución paternalista, que señala gran parte de lo que es correcto y lo que no, evitándole al feligrés es carga, y una actitud maternal, de un dios que abraza a los pecadores, los perdona y los redime.

Cuando Ernesto Laclau señala que la hegemonía es “un campo en el que los ‘elementos’ no han cristalizado en ‘momentos’” y que es por ello que “la hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social, que sólo puede constituirse en un campo dominado por prácticas articuladoras” (Laclau & Mouffe, 2011, p. 178) nos abre la posibilidad de una “disidencia” dentro del campo. Entonces, al decir que la Iglesia Católica romana ejerce un poder hegemónico, no se refiere a la uniformidad de la práctica, sino precisamente a que dentro de ella hay una articulación del campo, que sin embargo, tiene el ejercicio de un poder, este sí, hegemónico. Como ya vimos, la Iglesia romana, heredó de Cristo solo el nombre, y de

Constantino su alianza con el poder. Desde entonces la jerarquía eclesial permaneció del lado del poder (con sus honrosas excepciones), pero junto con ella, a veces más cerca en otras muy alejada, hay un sector de la Iglesia que no se identifica con el poder sino con “los de abajo”.

Pero no podemos entender el ejercicio de un poder hegemónico sin su contraparte de la resistencia. Pero Laclau y Mouffe también retoman y Foucault y dicen que

Si podemos afirmar, con Foucault, que en todo lugar donde hay poder hay resistencia, es preciso también reconocer que las formas de resistencia pueden ser extremadamente variadas. Es solamente en ciertos casos que las resistencias adoptan un carácter político y pasan a constituir en luchas encaminadas a poner fin a las relaciones de subordinación en cuanto tales (Laclau & Mouffe, p. 171).

De lo cual se desprenden por lo menos dos elementos importantes. El primero es que “donde hay hegemonía hay resistencia”, puesto que el poder hegemónico, como ya vimos, no es totalitario sino articulatorio: la hegemonía se ejerce sobre las mayorías, pero es condición que haya una resistencia, y esto por dos cuestiones. Primero porque efectivamente no todos los grupos o personas dentro de un campo pueden estar de acuerdo siempre, y esto se acentúa conforme crece dicho campo, y lo segundo es que la hegemonía está causada en gran medida por esa resistencia: la hegemonía en el campo siempre una lucha por dicha hegemonía (esto es lo que llamaríamos coloquialmente legitimación).

Lo segundo que podemos extraer es que la resistencia no siempre es un enfrentamiento contra el poder hegemónico. Al contrario, este enfrentamiento solo se da en momentos muy particulares. La lucha por la hegemonía sucede siempre en distintos sectores del campo, no siempre es una lucha directa por el ejercicio del poder, sino que se muestra ya sea en la cultura, economía, etcétera. En el caso de las CEB, ellas reniegan de la jerarquía eclesial, pero no lo hacen en todo momento ni con todas las personas, en el discurso hacia afuera son mucho más conciliadores, pero hay lugares y momentos en los que no reparan en acusar al clero. Cuando hacen reuniones nacionales es común que los visite el obispo encargado de la localidad, aunque este no comulgue con las ideas de las CEB, y también es común escuchar entre los participantes el grito “queremos obispos del lado de los pobres”. Esta situación a veces incomoda, a veces lo

acepta con humor, y a veces rehúye a comentarlo y las menos se enoja directamente. Pero el motivo de este grito es precisamente provocar una reacción de su parte.

Este enfrentamiento directo es el menos común, lo general es una actitud conciliadora. Pero solo hace falta revisar sus talleres, sus cantos, oraciones y celebraciones para darnos cuenta que existe una resistencia permanente, una negación implícita del discurso dominante y una apropiación velada del campo.

Entonces, hay un sector del cristianismo que muy a pesar de todo ha resistido a esta hegemonía. En primer lugar, tenemos a los que efectivamente han decidido no seguir los mandatos de la curia romana y los que han utilizado su fe cristiana como un instrumento de la resistencia política (recordemos que en el nacimiento del cristianismo política y religión era prácticamente la misma cosa, y esto solo se ha ido borrando con el paso de los años, así que, como bien señala Eagleton, hacer un análisis de la religión separada del poder es anacrónico). Solo por poner dos ejemplos. En su estupendo análisis del cristianismo, Orígenes y fundamentos del Cristianismo, Karl Kaustky cita a Engels (Kaustky, 1978, p. 418) donde dice que en efecto el cristianismo en sus primeros siglos de existencia funcionaba en la realidad como un partido revolucionario; negaba que la religión tradicional, el judaísmo, fuera incuestionable, a la vez que ponía al Espíritu Santo (la comunidad de los creyentes) por encima de la palabra de reyes y emperadores. Estas ideas tomaron tanta fuerza que Constantino no tuvo más remedio que aceptarlas e incorporar al cristianismo al imperio. Por otro lado tenemos a Thomas Müntzer, quien en la época de la reforma inicialmente fue partidario de Lutero, pero pronto tuvo muchas polémicas con él. Esencialmente Müntzer opinaba que el Reino de Dios debía organizarse en la tierra, y no era una promesa de “otra vida”, y consecuentemente con eso el mismo Müntzer fundó una organización clandestina llamada Liga de los Elegidos, la que en 1524 se unió a una rebelión campesina en alemana, que sin embargo fue brutalmente aplastada. Él fue apresado, torturado y asesinado en 1525. Un tercer ejemplo, de una innegable importancia en América Latina, son las Comunidades Eclesiales de Base, de las que hablaré ampliamente un poco más adelante. Seguramente los ejemplos son prácticamente infinitos, pero solo quiero poner en la mesa el hecho de que la Fe hegemónica, en este caso la dirigida desde el Vaticano, siempre ha tenido sus resistencias y estas casi inevitablemente están ligadas a la protesta y rebelión política.

Trabajos citados

- Dussel, E. (1975). Teología, historia de la liberación y pastoral. En E. Dussel, Teología de la Liberación e Historia (pág. 15). Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL.
- Dussel, E. (2016). 16 tesis de economía política. México: Siglo XXI.
- Kaustky, K. (1978). Orígenes y fundamentos del cristianismo. México D.F.: Diógenes.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2011). Hegemonía y estrategia socialista. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mackin, R. (2017). Teología de la Liberación y movimientos sociales. En P. Almeida, & A. Cordero, Movimientos sociales en América Latina: Perspectivas, Tendencias y Casos (págs. 183-212). Buenos Aires: CLACSO.
- Melucci, A. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México: El Colegio de México.
- Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. México: Era.
- Sobrinho, J. (11 de Noviembre de 2017). servicioskoinonia.org. Obtenido de servicioskoinonia.org: <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>
- Vaticano. (06 de Noviembre de 2017). Vatican.va. Obtenido de Vatican.va: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p2_sp.html

Notas _____

¹ Todas las citas de este apartado pertenecen a este libro

² Todas las citas de este apartado provienen de una versión electrónica sin paginado. Alberto Melucci. (2016). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. 19/11/2017, de UNAM Sitio web: https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf

³ Todas las citas provienen de este artículo

La inserción y permanencia eclesial en un pueblo indígena

The insertion and ecclesial permanence in an indigenous people

Cynthia Aylin Alfonso Olan¹

Resumen: Este texto contiene información referente al trabajo de investigación realizado en la comunidad indígena de Zaragoza, Veracruz, sobre la Escuela de la Cruz y Comunidades Eclesiales de Base; Siendo precursora la escuela de la cruz de las comunidades eclesiales de base en el municipio de origen nahua, la estructura de este documento se dará citando los acontecimientos más relevantes de estos actores sociales de forma cronológica, y el cambio social que trajeron consigo, recopilados de algunos de los pobladores que participaron activamente en los procesos de cambio, plasmando en este documento sus vivencias.

Abstract: This text contains information regarding the research work carried out in the indigenous community of Zaragoza, Veracruz, on the School of the Cross and Basic Ecclesial Communities; Being the precursor of the cross school of the basic ecclesial communities in the municipality of Nahua origin, the structure of this document will be given by citing the most relevant events of these social actors chronologically, and the social change that they brought with them, compiled from Some of the residents who participated actively in the processes of change, reflecting in this document their experiences.

Palabras clave: Escuela de la Cruz; Comunidad Eclesiales de Base; clero; dinámica social; paz social

Contextualización

La construcción del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec durante el porfiriato, el establecimiento de la refinería “El Águila”, en Minatitlán, en 1906, y la creación del corredor industrial Coatzacoalcos-Minatitlán en la década de 1960, el pueblo de Zaragoza conservó los elementos culturales que forman parte de su identidad. (Hernández, 2015, p. 88).

El municipio de Zaragoza es uno de los 212 municipios que integran el estado de Veracruz, se encuentra ubicado en el sur de la entidad, en la periferia del corredor industrial Coatzacoalcos-Minatitlán. Se localiza entre los paralelos 17° 56´ y 17° 58´ de latitud norte; los meridianos 94° 36´ y 94° 40´ de longitud oeste y una altitud entre 10 y 30 msnm. Su clima es

¹ Estudiante de licenciatura, Facultad de Trabajo Social, Universidad Veracruzana.

regularmente cálido húmedo con abundantes lluvias en verano (24-26°) y algunas en otoño.

Mapa del estado de Veracruz



Colinda al norte con los municipios de Oteapan y Cosoleacaque, al sur y al este con el municipio de Cosoleacaque; y al oeste con los municipios de Cosoleacaque, Jáltipan y Oteapan. La cabecera municipal es el pueblo de Zaragoza, se le considera un asentamiento semi urbano.

De acuerdo con el censo del 2017 hecho por Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), de los 7 643,194 habitantes con los que cuenta el estado de Veracruz, 11,702 le corresponden al municipio de Zaragoza.

Escuela de la Cruz fue organizada por el padre Modesto en el cual ellas intercambiaban experiencias, en los que se reúnen los indígenas y los campesinos para recibir el mensaje liberado

del Evangelio que interpretado como “pasar de la práctica teológica tradicional, del culto individualizado al culto que promete la responsabilidad política en el culto cristiano”.

La Escuela de la Cruz fue una organización donde campesinos e indígenas compartían su experiencias conforme a la palabra, ellos todo lo que leían en la biblia lo llevaban a la practica en sus rutinas.

Las Escuelas de la Cruz se reunían en Oteapan. Al principio de la década de los 1980 se contaban cerca de mil comunidades eclesiales de base en la zona indígena. Tras la etapa de las Escuelas de la Cruz se formó una escuela de animadores cuyo objetivo era formar dirigentes cristianos con el fin de poner marcha y constituir organizaciones populares en las diferentes localidades de la región.

Escuela de la Cruz fue una organización que tuvo mucha influencia en los habitantes de esta comunidad en aquellos tiempos, pero con el paso del tiempo está perdiendo fuerzas, muchos jóvenes sus padres pertenecieron a esta organización y se los transmiten, pero muchos de estos no, por eso muchos jóvenes no están educados con principios eclesiásticos y no les importa pertenecer a estas organización. Cuando Escuela de la Cruz decidió unirse a CEB para que esta corriente tome mucho más fuerza y empezaran a formar unos grupos de personas preparadas con principios bíblicos, esto fue algo impresionante ya que las personas de esta comunidad querían pertenecer a esta comunidad.

El proceso metodológico de las CEB se fundamenta en la propuesta: “ver, pensar, actuar”, y tiene como objetivo conducir a la reflexión sobre la problemática social e impulsar respuestas responsables (Pineda, 1999: 10). En Veracruz el impulso de las CEB inició en Chinameca, con el párroco Modesto Juárez Delgado, que trabajó en Oteapan y su compromiso social se difundió a Zaragoza y a otros municipios y localidades del sur del estado de Veracruz.

El proceso metodológico de CEB de “ver, pensar y actuar” les ayudaba a razonar lo que ibas a decir, este proceso fue algo complejo que ayudo a ver que no solo se critica a las personas sino que viendo su entorno, pensar en cómo vas a actuar de manera correcta para ayudar y actuar que acción vas a hacer para esto mejore.

Reunión de mujeres en Comunidad Eclesiales de Base



Cabe señalar que en el municipio de Zaragoza, Ver, la religión que más predomina es la católica, hace algunos años (antes de nacer CEB), la influencia de la religión tenía un impacto social muy grande en esta comunidad. Los mismos líderes religiosos aceptaban el paradigma de “mujeres solo dedicadas al hogar y familia”, es por ello que las mujeres tenían la mentalidad de que su compromiso era solo en su hogar, cuidando esposos e hijos.

En una de las entrevistas a una mujer líder de la comunidad nos comentaba sobre la mentalidad que existía en la comunidad. No solo en hombres si no en mujeres también, si alguien de ellas alzaba la voz u opinaba era mal vista por todos; las mujeres no se apoyaban entre ellas, en consecuencia, se creía en la falsa creencia que la iglesia y la misma comunidad establecía para ellas. Muchas mujeres les costó darse cuenta que podían hacer más, pero ellas fueron educadas por sus padres de una forma muy conservadora.

Comunidades eclesiales de base (CEB) (Irarte, 2006)

- Comunidad. Son comunidad sociológica en la medida que las personas que las integran son de la

misma localidad: calle, barrio, pueblo, colonia... o del mismo ambiente: rurales, urbanas, jóvenes, mujeres... Son comunidad de fe que generan relaciones fraternas, cercanas, de apoyo mutuo. El sentido comunitario atiende al área humano-afectiva de la persona, sus sentimientos, relaciones.

- Eclesial. El eje fundamental de las CEB es una espiritualidad encarnada e inspirada en el seguimiento de Jesucristo. La Palabra de Dios es inspiración y centro, a su luz analizan la realidad para discernir la voluntad de Dios y tratan de transformar las relaciones de injusticia, en relaciones fraternas. Las CEB son Iglesia comunitaria en su nivel celular. Tienen un rostro eclesial ya que están integradas por laicos, presbíteros, religiosas, religiosos, obispos... El aspecto eclesial, por lo tanto, atiende al sentido religioso, trascendente, de la persona.

- De Base. Las CEB son el nivel más pequeño de la Iglesia. Las CEB responden evangélicamente a los problemas que se presentan en sus localidades: denuncian la injusticia, desarrollan una labor de conciencia, anuncian y proclaman nuevos valores, construyen hombres y mujeres nuevos dentro de una nueva sociedad. Están integradas mayoritariamente por personas pobres. El sentido de base atiende al área social de la persona, sus relaciones con las estructuras sociales, políticas y económicas.

Las CEB integran 3 realidades antropológicas inherentes a las personas: lo humano, lo social y la fe de manera integral.

Las CEB son la misma Iglesia de Jesucristo que busca renovar a la Iglesia toda, haciendo hincapié en la vivencia del amor fraterno en comunidad y, al mismo tiempo, mejorar las estructuras sociales a través de la práctica de la justicia, la democracia, la equidad y la libertad. Se caracterizan por vivir la fraternidad en comunidad, por la búsqueda del cambio social y por alimentarse de una espiritualidad cristoéfrica encarnada en la historia

En 1976 las Comunidades eclesiales de base llegan a Zaragoza con el propósito de ver más allá de nuestra vida diaria, de observar las necesidades de la misma comunidad, CEB vincula el compromiso cristiano con la lucha por la justicia social, surge como respuesta a la necesidad de vivir con mayor coherencia al seguimiento de la iglesia y sus valores, y entre esta lucha de valores y necesidades se encontró la problemática de las mujeres excluidas en actividades comunitarias.

CEB formo líderes que buscaban el bienestar de la comunidad, conforme a los principios

religiosos. Para que la comunidad tuviera mejor coherencia al seguimiento de la iglesia, perdió fuerza CEB con el paso de los años, la religión católica sigue predominando pero no con la misma intensidad de años atrás.

En México, "la Teología de la Liberación llegó al sur de Veracruz hace poco más de 30 años, con un pequeño grupo de sacerdotes diocesanos que acompañaba los procesos populares y promovía comités de salud, grupos de mujeres, cooperativa y actividades económicas". (Duarte Bastián 2008:418).

La teología de la liberación sigue influyendo a los miembros de estas organizaciones:

Nuestra fe es lo que hemos guardado durante más de 20 años; incluso si no participamos de manera directa, sí creemos en Dios. Nosotros hacemos una identificación entre la fe y la política; ella nace de la fe que tenemos. Cuando en 1979 es creado el comité de Defensa gracias a las CEB, discutíamos de cualquier tipo de problema social y no sólo de cuestiones religiosas.

El clero en la dinámica social de esta comunidad juega un papel muy importante porque los abuelos, padres, hijos y nietos fueron formados con la presencia de la religión católica de manera fuerte en sus vidas, esto ayuda a la comunidad a permanecer de manera unida y teniendo armonía. Toman muy en cuenta los principios bíblicos, saben que le gusta a Dios y que no le gusta que hagan porque no es correcto. Ellos creen en un Dios que no está muerto que está vivo ahí en cada momento de sus vidas, que los ayuda resolver toda circunstancia mala que estén viviendo, los abuelos de esta comunidad tienen un conocimiento impresionante tanto de lo religioso, político y cultural que tiene ellos buscan la manera de transmitir a sus desentiendes todo lo que saben para que sigan con sus costumbres y tradiciones que tienen, para que no se olviden, sino pasarlas de generación en generación para seguir siendo un pueblo armonioso.

La Comunidad Eclesial de Base fue una institución que tenía mucha fuerza porque no solo eran los hombres y mujeres quienes iban, sino también jóvenes, niños y ancianos que se preparaban con los principios bíblicos para buscar el bienestar de la comunidad, por muchos años se mantuvo fuerte formando líderes comunitarios que lucharan por su comunidad. De ahí llego a Zaragoza el Comité de Defensa Popular para que no solo fueran formados de manera religiosa sino de forma política también.

En abril de 1979 se funda el Comité de Defensa Popular de Zaragoza (CDPZ), integrado por hombres y mujeres de la comunidad; como característica muy particular (Hernandez

Georgina, 2010, p. 257)

Las mujeres seguimos luchando por nuestros derechos.



Su objetivo es el mejoramiento de las condiciones de vida y el impulso a la democracia electoral a nivel municipal. El CDPZ de Zaragoza se alió en 1979 con el Partido Popular Socialista y, en otra ocasión, con el PRT, partido de tendencias trotskista. Sin embargo, el lento proceso de reformas políticas se acelera a partir de 1988 y el juego democrático se hace más igualitario.(Aguilar Martín, 2009, p. 151)

Esto hace ver que el Comité de Defensa Popular de Zaragoza nace para que el mejoramiento de la comunidad, y una mejora en la democracia electoral, lo cual este es muy bien apoyado y bien recibido y ya que por la comunidad y para ella misma.

En Zaragoza, el trabajo comunitario efectuado por el CDPZ es visible en los resultados electorales victoriosos (gana las elecciones municipales de 1994 a 1997). Esta serie de victorias electorales lleva al CDPZ a entrar de lleno en la administración pública. En esta perspectiva, el comité de Defensa permitió avances importantes, como la instalación de 96% de la red de agua potable, 95% del desagüe de agua negras y una red de energía eléctrica que cubre las necesidades

de 90% de la población.(Aguilar Martín, 2009, p. 152)

Esto es algo que es una importancia para la comunidad, ya que así se pueden observar los cambios que hace esta organización y así no hubiera más caciques que intervinieran en los problemas de la comunidad al igual que facilitar una mayor seguridad entre ellos, la cual se fortaleció más.



La investigación fue investigación cualitativa

Entrevista a la señora Victoria Antonio Candelario

CEB



Es grupo de personas, es la nueva iglesia de la nueva evangelización, el nuevo modelo de iglesia que va naciendo desde las casas, de las personas de su necesidades, desde las vivencias diaria, gente que se organiza para reflexionar la palabra por grupo pero desde la vivencia de cada día del diario caminar de ama de casa, de campesino y de joven basado en la teoría de la liberación.

Propósito: De hermanarse más ver más allá de nuestra vida diaria. Ver las necesidades del pueblo y la comunidad. Que el hombre o mujer vaya realizándose como persona y que en su vida allá habiendo un cambio.

En que ayudo esta comunidad a las mujeres: Ayuda a que invita a participar a reflexionar a tener una participación no nada más en su persona en expresar lo que sienten. La iniciación de la señora Victoria fue en un grupo que se llamó Escuela de la Cruz escuela de Cristiano que trabaja a la par con CEB. Su mayor participación fue en Escuela de Cristianos

Como ha ayudado comunidades eclesiales de base a las mujeres de Zaragoza

CEB ha hecho en nosotras el saber que tenemos derechos, somos iguales y que el trabajo de la mujer es muy importante, el ser mujer CEB nos ha ayudado a saber que no solo pertenecemos a la cocina o a la familia si no que somos parte muy importante de la sociedad.

En el pueblo somos más mujeres, si nos unimos tenemos fuerza, podemos transformar más cosas de nuestra comunidad, el defendernos, hoy ya salimos, participamos y lo más importante “tenemos seguridad” de hacer las cosas, gracias a que esa mentalidad de fracaso, del quedarnos calladas quedo atrás.

Las mujeres de CEB visualizan más allá de lo que los demás creen que son, se dan cuenta de lo mucho que pueden realizar, que pueden ser líderes y cambiar su manera de pensar en participar más en la comunidad.

Perspectiva de un hombre:

Ya fuimos una generación que se fue evolucionando, la transformaciones de los cursos que nos han dado el papel que ocupaba la mujer joven en este tipo de cosas como en el comité es mucho más abierta su participativa, mucho más iniciativa, si bien en el pasado se les veía de cierta manera incomodo que una mujer tuviera su propia opinión y tuviera la capacidad de expresarlo ahora es muy diferente, una mujer que lucha verdaderamente se trata de expresar lo que siente o pelear por los derechos de una comunidad, es muy participativa. Años atrás nos

enseñaron nuestros padres que pertenencia al Comité cuanto era importante la palabra del hombre como el de la mujer.

Tener hermanas mujeres te ayuda mucho a poder entender la parte que nuestros padres no enseñaron que las mujeres son capaces de pensar y de expresar lo que ellas sienten y eso como hombres nos ayuda para que cuando tengamos una familia podamos respetar la opinión de nuestra esposa. Gracias a lo que mi hermana ha vivido hoy puedo estar aquí pensando de una manera diferente sobre las mujeres y sus capacidades.

Tal vez sus maneras de pensar no cambian de la misma manera de la que cambia una ciudad, y más cuando en esta comunidad las necesidades del varón son las que más se atendían, tuvimos que romper con el esquema que por muchos años tuvimos y aun en la actualidad hay muchas familias donde los hombres siguen teniendo esa cultura machista y no dejan que sus esposas hagan alguna otra actividad más que estar en su casa y cuidar a sus hijos.

Todos esos cambios donde la sociedad machista donde vivimos ha disminuido ha ayudado a mucho a las mujeres, han tenido mucha mejor colaboración con los hombres, han tenido mayor participación en el ámbito político. Antes de conocer a mi esposa sabía lo que era vivir con todos mujeres que participaban en la comunidad como dirigentes, entonces siento que eso me ayudo a cuando conocí a mi esposa tenía la mente más abierta y sabía que las mujeres también podían participar en todos los ámbitos que ella quisiera. La educación que me dio mi padre fue en base a eso a una equidad de género, a entender que todos somos iguales, creó que llevemos la misma dinámica comunitaria o del bien común.

Al pensar de cómo eran las mujeres en esa época me pone a reflexionar en como esta comunidad las ayudaba a entender que era más allá de solo ir a conocer la palabra o escuchar a alguien hablando de su experiencia. Más bien era vivir, ver más allá de lo que sus ojos veían, trabajaban con el interior de cada mujer que llegaba ahí porque conocer quiénes somos nos hace crecer como personas, muchas de estas mujeres tenían capacidades increíbles que no se imaginaban tener nunca por la educación que les dieron y por la sociedad donde se relacionaban, que les decían eres mujer tu obligación es ser esposa y madre pero no es verdad pudieron ser esas dos, pudieron ser dirigentes, mujeres emprendedoras entre otras cosas que una mujer es capaz de hacer. Pienso que la influencia de la religión Católica fue de gran ayuda para todas estas mujeres que pudieron verse como mujeres productivas y valientes.

Conocer las motivaciones personales de las mujeres indígenas para involucrarse en el campo de la participación política es, sin duda, escuchar muchas voces, diversas formas de pensar que parten de la pobreza, la marginación, la injusticia, la discriminación y el racismo y que las lleva a intentar hacer un cambio radical en sus vidas para comenzar el debate por sus derechos, mismo que comienza desde el ámbito familiar, comunitario, seguido por regional y nacional.

El rol de los sexos en la sociedad está enmarcada en relaciones de poder que influyen no sólo en la parte exterior, es decir en las actividades de cada uno de los sexos en las estructuras sociales, sino en la parte interior de la diferencia de los sexos: en lo biológico. De esta manera, al tener una relación de subordinación entre un sexo y otro, sus acciones se convierten en cotidianas, al grado de incorporarlas en los modos de vida y que esto dificulte su desprendimiento para el ejercicio, en este caso de los derechos de las mujeres.

La participación política y social de los hombres y las mujeres es diferente. Independientemente de que compartan referentes de identidad, el género está marcado por las relaciones de poder que crea la desvalorización de lo femenino frente a lo masculino. La construcción de la identidad femenina se posiciona o parte de un contexto marcado por relaciones de poder. Desde esa visión, la identidad de las mujeres se da en la alteridad con el hombre, no en la identificación de sí misma.

Por tanto, el género se considera uno de los componentes de la identidad que se re conceptualiza desde las distintas posturas feministas en áreas de transformar y reconstruir a la mujer como un sujeto social con su propia autonomía, en la que los elementos sociales y políticos que la conforman la apoyan para posicionarse en una condición de igualdad en relación con el hombre. De esta manera, la mujer puede dejar su posición de subordinación y asumirse como sujeto político.

La paz social en Zaragoza es una comunidad con mucho carácter, que día a día lucha por el bien de su comunidad, busca la forma permanecer como están sin meter a su comunidad cadenas comerciales, ellos comen cosas sanan que los hace mantenerse sanos.

Defensa de la economía local

Otra forma de expresión del tapalewi, es la defensa de los espacios comunitarios referentes a la economía local. La entrada de las cadenas transnacionales como son los Oxxos, Bama, Farmacias Union, etc.

Al respecto, comenta el licenciado Fortino Ramírez Ignacio (Cronista de Zaragoza):

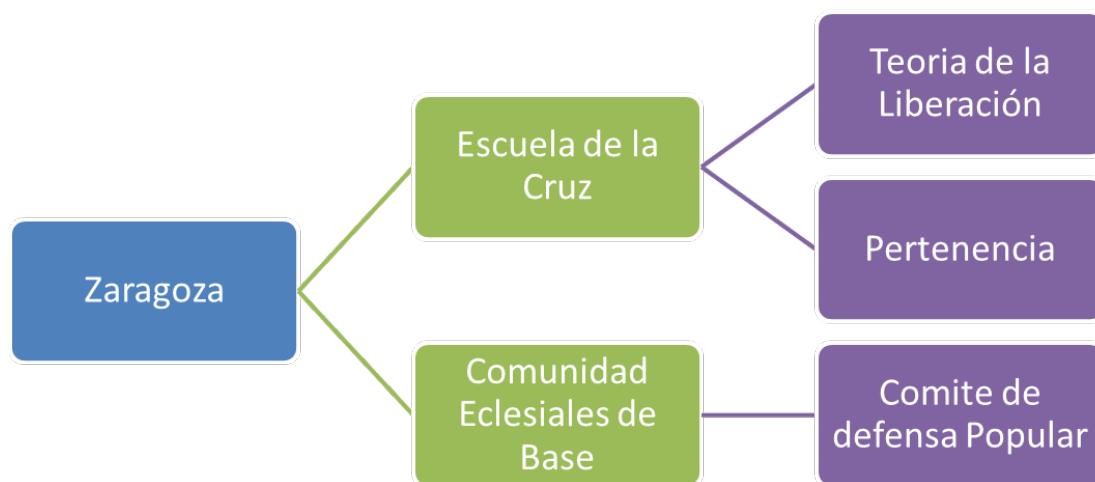
Indudablemente Zaragoza, es un pueblo que tiene resistencia al sistema económico, que no estamos enajenados, hemos entendido que el comercio local, los comercios pequeños, a través de la charla, de la plática, de las mismas predicas de los pastores, de los presbíteros de la iglesia, de lo que es lo que nos conviene, ha habido no solo una resistencia sino propuestas de generar una economía que ayude a los Zaragoseños, desafortunadamente el punto estructural de hacer un tianguis comercial con los productos que Zaragoza ofrece, pero la propuesta no ha permeado o no han entendido algunos pequeños comerciantes que puede hacerse eso, tenemos injerencia quizá no de los grandes empresarios o de las grandes tiendas, si tenemos injerencia del comercio informal que viene de otros lugares, pero de alguna manera eso viene a darle vida a los Zaragoseños, es también el producto regional, no es macroeconómico...por eso hablo de que no se ve como algo malo, porque los que vienen a vender y que tienen apertura en cuanto al comercio, emplean a jóvenes o a personas de aquí pero también he observado en estos últimos años que ya los Zaragoseños vienen a vender sus productos en el tianguis los domingos en el parque o los jueves, y están generando aparte del comercio formal, un comercio formal.

Telcel

Los acercamientos del sistema capitalista se han dado de distintas maneras, un ejemplo es la instalación de una antena de la compañía telefónica TELCEL, misma que ha causado el descontento del pueblo, esto se suscita después de un proceso de rechazo y reintento hasta conseguir la inserción en la comunidad por parte de la compañía, relata un habitante, mismo al que se ha cambiado su nombre, para proteger su identidad e imagen dentro de la misma, Ángel, un Zaragoseño dedicado a la promoción y difusión cultural, que participo en las CEB y el CDPZ nos comenta: Durante la administración pasada la compañía estaba en pláticas de comprar un terreno cercano al centro de la ciudad, casi cerrado el trato y con la maquinaria lista para realizar las labores correspondientes, se suscita la movilización comunitaria, misma que exige a la presidente municipal María Antonia

Salome Santiago que cancele el trato con la compañía, a su vez interfiriendo en la compra-venta de la propiedad donde se pretendía instalar, los habitantes argumentaban que las razones por las que no querían se instalará esta antena de telecomunicaciones, era por las afectaciones a la salud y las consecuencias que traería para los habitantes que interactuaban y realizaban sus acciones cotidianas cercanas a la zona donde sería instalada, la escuela primaria, el kínder, el mercado, incluso el centro de salud son instituciones cercanas, ubicadas dentro del centro del municipio, ante el mandato del pueblo la presidenta hace efectiva sus demandas, acatando el consenso del pueblo, al ser su último año prefiere salir del cargo sin generar desacuerdos con la comunidad, al entrar la siguiente administración la compañía intenta instalar de nuevo la antena, el consejo comunitario nahua de Zaragoza surge como un actor social en contra de estas acciones .
(Entrevista realizada el 25 de agosto del 2017)

Conclusión



Bibliografía

- Hernández Ríos, Georgina. Tesis doctoral “Las prácticas emocionales de la masculinidad nahua en una organización comunitaria el sur del estado de Veracruz, diciembre 2015.
- Martín Gerardo Aguilar Sánchez, Manuel Hernández Pérez y Gualberto Díaz González, Capítulo

V Organizaciones, redes y protesta social en el contexto autoritario de Veracruz, 2000-2014, "Resistencia y protesta social en el sureste de México", Sánchez Aguilar, Martín.

Papa Francisco: elementos para comprender a los movimientos eclesiales en la Arquidiócesis de Antequera

Pope Francisco: elements to understand the ecclesial movements in the Archdiocese of Antequera

Karla Mariela Quiroz Castro¹

Resumen: El Papa Francisco es caracterizado por elementos que le distinguen de sus antecesores. Estos elementos, analizados como Capital Simbólico según Pierre Bourdieu, le han dotado de poder simbólico que ha permitido la construcción de identidad de la grey católica y en ciertos grupos de laicos. En el presente documento se analizará el discurso del pontífice emanado de la comunicación simbólica -percibida en las frases, actividades de caridad, vestimenta, ornamentos, lugares que visita, lenguaje corporal que utiliza, entre otros- y cómo estas expresiones son recibidas por uno de los movimientos eclesiales de la Arquidiócesis de Antequera, modificando su acción pastoral.

Abstract: Pope Francis is characterized by elements that distinguish him from his predecessors. These elements, analyzed as Symbolic Capital according to Pierre Bourdieu, have endowed him with symbolic power that has allowed the construction of identity of the Catholic flock and in certain groups of lay people. In this document we will analyze the pontiff's speech emanating from symbolic communication-perceived in the phrases, charitable activities, clothing, ornaments, places he visits, body language he uses, among others-and how these expressions are received by one of the ecclesial movements of the Archdiocese of Antequera, modifying its pastoral action.

Palabras clave: religión; identidad; capital; simbolismo; Oaxaca

Nuestro país se encuentra geográficamente localizado en un lugar clave para entender las relaciones entre América del Sur y América del Norte. Es el segundo país con mayor población católica en América, según una investigación realizada por el Instituto Pew Research en 2014.

América Latina posee más de 425 millones de católicos, casi 40% de la población católica en el mundo, pero actualmente vive un proceso importante de conversión a otras expresiones

¹ Comunicóloga. Doctoranda en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario. Convenio UNAM-UADEC. Investigadora Jr. del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Religión y Cultura (CEIRC) en las áreas de Comunicación y Religión. Mail: karlamarielaq@gmail.com.

religiosas. En México, según el censo de 1950 elaborado por el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI), la población asumida como católica era del 98.2%. Dicha cifra ha sufrido un notable deterioro al grado que, en 2010, la cifra oficial de católicos es de 89.3%, el 1.8% de población que no era católica en 1950, creció hasta 10.7%.

A pesar de estas cifras oficiales, existen diversos estudios en los que se ha planteado la posibilidad que estos números no sean apegados a la realidad. En su libro *Religión, política y metodologías*, Elio Mansferrer cuestiona la metodología que utiliza el INEGI argumentando que en realidad se deben considerar más variables para determinar el número de católicos. El autor insiste en analizar la práctica de los preceptos de esta religión para ser considerados católicos.

De igual forma analizamos que el número de expresiones religiosas ha crecido sobre exponencialmente en los últimos años y, de igual manera, la gente que se considera sin religión está en aumento.

Lo anterior nos demuestra una crisis en la religión anteriormente dominante, la católica, y en una preocupación de las personas que, más allá de autodenominarse o practicar algún tipo de fe, está en búsqueda de un sentido espiritual (esto podría explicar también la aparición de movimientos como el New Age).

Ante este panorama, me resulta particular preguntarme qué es lo que está sucediendo en México con la religión católica y cómo está impactando el pontificado actual en la situación que acontece en nuestro país ya que la forma en que se han percibido los 3 últimos papados sí han modificado en gran medida las estadísticas del catolicismo en el país.

Jorge Mario Bergoglio, nacido en Argentina, fue elegido Papa el 13 de marzo de 2013 y desde entonces se ha distinguido por las acciones al interior y exterior de la iglesia que le han generado innumerables artículos e, incluso, análisis periodísticos de diferentes medios de comunicación en todo el mundo.

Jesuita, desde la elección de su nombre como el Santo Francisco de Asís, su pontificado se ha caracterizado por un discurso evangelizador y de reconocimiento de las condiciones en las que viven miles de personas y la falta de acción hacia éstas para mejorar su calidad de vida lo que lo ha llenado de simbolismos. En la primera celebración que realizó con la investidura de Papa, los conceptos que enfatizó fueron caminar, edificar y confesar. Estos ejes revelaban una intención de generar un movimiento y un cambio en la Iglesia.

A lo largo de su mandato, el Papa Francisco ha viajado a más de 20 países en donde ha promovido el diálogo, la evangelización, el ecumenismo, el perdón y la santidad hacia todos los sectores: adultos, jóvenes, religiosos, políticos. Sus viajes han estado marcados principalmente por la sencillez y austeridad, situación que no caracterizaba a sus antecesores y que está modificando la manera en que se percibe su autoridad.

La forma en que el Papa Francisco se relaciona con los feligreses, sus visitas a puntos clave de América Latina, sus decisiones y declaraciones lo han investido de capital simbólico suficiente para generar una comunidad importante de católicos que lo siguen y promueven en diferentes países.

Especialmente después de la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ), que tuvo lugar en Brasil en 2013, donde motivó a los jóvenes a luchar por la paz y convivencia social con la frase “*Hagan lío*” (misma que ha sido lema de muchos movimientos católicos), el Papa Francisco generó expectativas muy altas sobre su pontificado.

Al finalizar su participación en la JMJ realizó también importantes declaraciones sobre el tema de los homosexuales (mismo que había sido siempre un tabú en la Iglesia), ha mantenido diálogo con líderes de otras religiones alrededor del mundo y recientemente también ha generado controversia al hablar de los divorciados y las mujeres que han abortado. Además, en diversas oportunidades ha sido cuestionado sobre su simpatía con la Teología de la Liberación, corriente teológica que había sido discutida (y en ocasiones frenada) por sus predecesores.

Así mismo, gracias a los medios de difusión masivos, es conocida la forma en que el pontífice celebra los momentos fuertes e importantes de la religión como la Semana Santa y la Navidad en los que hace un énfasis especial sobre los valores que se deben vivir para representar realmente los ideales cristianos. Su convivencia con grupos marginados como los presos o la gente de la calle también ha dado ejemplo de cómo se deben practicar el cristianismo, mencionando en diferentes ocasiones la tarea de Jesús en la tierra y sus preceptos establecidos en la Biblia.

Innumerables son los hechos que han generado un mito alrededor del Papa Francisco y lo han llenado de un capital clave para comprender algunas de las situaciones que vive la Iglesia católica. Esto sin olvidar que también es un Jefe de Estado y, como tal, ha estado relacionado con diferentes situaciones políticas de diferentes países, como en el caso de la relación política entre

Estados Unidos y Cuba en donde se asegura que fue una pieza fundamental para el diálogo entre las naciones.

Sin embargo, en México es difícil imaginar que los líderes católicos del país asuman algunas de las posturas que ha tenido el Papa Francisco o, siquiera, que promuevan sus propuestas. Incluso la inserción de sus Encíclicas “*Lumen Fidei*” y “*Laudato Sí*” no ha sido considerada o puesta en práctica aún en las diócesis o en las parroquias.

De manera especial es de considerarse que durante su visita celebrada en el mes de febrero de 2016 a nuestro país no se tocaran temas que han sido controversiales en la nación como la desaparición de los 43 jóvenes de Ayotzinapa, la pederastia, la política y la situación de la jerarquía nacional. Lo anterior es muestra de una agenda arreglada a modo para evitar problemáticas.

Esta visita también fue clave para comprender el papel que el pontífice juega dentro de la estructura católica y, específicamente, cómo la gente asume su rol como feligrés. Sus visitas a ciudades coyunturales y con grupos sociales que determinan gran parte de la forma de pensar y vivir de los mexicanos, dieron mucho de qué hablar, particularmente porque se esperaba más crítica hacia la actual jerarquía tanto eclesial como política.

La gente, además, demostró gran parte de la llamada *religiosidad popular* gracias a las manifestaciones masivas de cariño y apoyo hacia la figura del Papa, situación que se tornó hasta un tanto comercial ya que hasta un emoji de Papa hubo durante los días de su visita y los trending topics en Twitter estuvieron ligadas a la actividad del Pontífice.

Esto provoca que el Papa Francisco se convierta en un personaje cercano a la gente, promoviendo la preocupación por el *otro*, *por el que sufre*, y ha roto paradigmas en cuanto al tratamiento que se le ha dado a ciertos temas.

La gestión del Papa Francisco se ha caracterizado por su discurso evangelizador y de reconocimiento de las condiciones en las que viven miles de personas y la falta de acción hacia éstas para mejorar su calidad de vida.

Ante este panorama, mi inquietud principal para el desarrollo del presente trabajo, que es un avance de la tesis que actualmente redacto, versa en torno a la forma en que el papel del actual pontífice ha generado un cambio en los feligreses o en la jerarquía católica y cómo esto ha influido en los jóvenes de Oaxaca. Me interesa reconocer este sector de la población porque se

encuentra en una edad en la que define su identidad como persona y pertenecer al catolicismo marca también la forma en que se vive su fe y su identidad religiosa.

He tenido la oportunidad de visitar muchas comunidades del Estado de Oaxaca por mi trabajo y, precisamente, por mi formación católica. En todas me doy cuenta de una constante, una nula preocupación por parte de los máximos líderes diocesanos por acercarse a los fieles de esta religión que viven en comunidades de alta y muy alta marginación. A la par observo un gran abismo entre lo que se promueve desde la jerarquía local y lo que realmente se vive en las poblaciones.

La crisis, por lo menos en mi contexto inmediato, se da a partir de la desarticulación entre el discurso y la acción pastoral. Las líneas que se ejecutan por parte del arzobispo están totalmente desligadas de las necesidades que requieren una atención urgente.

El actual Plan Diocesano de Pastoral implementado por el Arzobispo José Luis Chávez Botello es un proyecto creado hace casi 10 años y que actualmente comienza a carecer de impacto social y real por las condiciones cambiantes del entorno ya que no toma en cuenta a las nuevas generaciones, las necesidades reales de la población y sus intereses, lo que espera de sus líderes religiosos.

En la Arquidiócesis de Oaxaca poco se habla sobre los proyectos del Papa o la puesta en práctica de la fe a través de las obras que menciona (y en ocasiones realiza) el pontífice. De hecho, la gestión del actual Arzobispo, que además ha mencionado en diversas ocasiones que está por retirarse debido a su edad, ha estado marcada por la controversia por sus convicciones políticas, la identificación con ciertos grupos económicos y sociales y una marcada diferencia entre él y sus feligreses, situación que perciben la mayoría de los católicos.

Empero, en ciertos movimientos eclesiales (mismos que son coordinados por laicos y asistidos por sacerdotes) sí se tocan temas coyunturales para el desarrollo social de la Iglesia. En algunos no se toma al pie de la letra lo que sugiere el Plan Diocesano de Pastoral y se adecuan los contenidos a partir de lo observado y percibido en los grupos sociales que componen a los movimientos eclesiales.

Un caso interesante sobre la forma de pensar y actuar del arzobispo es la desaparición de la Pastoral Juvenil. Hasta el año 2012 había un grupo de jóvenes que integraban esta pastoral y que pertenecían a diferentes grupos eclesiales lo que permitía una visión diferente y más amplia

sobre lo que acontecía con los jóvenes y adolescentes de la Diócesis. Sin embargo, por indicaciones del arzobispo se disolvió este grupo heterogéneo quedando sólo algunos líderes que pertenecían a grupos afines al líder religioso.

Este grupo trabajó desde la Catedral de la Diócesis y, aunque su trabajo ha sido loable en cuanto a los logros en el centro de cierta zona, no existe una vinculación cercana con el resto de los grupos juveniles lo que evita una visión más completa de lo que pasa en la región.

Por esto, y con la finalidad de reconocer la situación que viven los jóvenes de la Diócesis, sus inquietudes sobre la religión y sus líderes, para la presente ponencia se realizaron una serie de entrevistas a egresados y partícipes del Ciclo Básico de Formación del Movimiento Familiar Cristiano Juvenil Católico de la Arquidiócesis de Antequera para conocer de qué manera las enseñanzas del Papa Francisco son puestas en práctica en su formación religiosa y cómo esto ha sido puesto en práctica desde su grupo juvenil.

El Movimiento Familiar Cristiano (MFC) es un grupo eclesial coordinado e integrado por laicos con asistencia de sacerdotes. El carisma, don del grupo, es la familia y su principal interés es promover los valores dentro de la sociedad. El ciclo de formación es de 2 años y de ahí se motiva a los miembros a dar un servicio dentro del mismo movimiento o hacia la sociedad.

Según su Manual de Identidad, texto que establece los estatutos grupales, la misión del MFC es “Brindar a los matrimonios y jóvenes una evangelización integral que incluye una formación pedagógica, dinámica, progresiva y sistemática a través de la cual se promueven valores humanos y cristianos, se aprende a dialogar y se proporcionan medios e instrumentos para propiciar que sus familias sean: verdaderas comunidades de personas, servidoras de la vida, promotoras del bien común y un lugar desde donde se busca la santidad”.

Este grupo tiene una presencia internacional y por el tiempo que tiene, en 2018 cumple 60 años en México, tiene una estructura bien diferenciada del resto de grupos eclesiales y sus participantes tienen papeles claros y concretos según la actividad que les toca realizar. Específicamente en el Área II y Área IV mantienen una estrecha relación con la llamada Pastoral Social que principalmente promueve la acción hacia los grupos vulnerables. Algunas de sus actividades principales impulsadas por estas secciones son las Misiones de Semana Santa y los talleres de liderazgo hacia la sociedad.



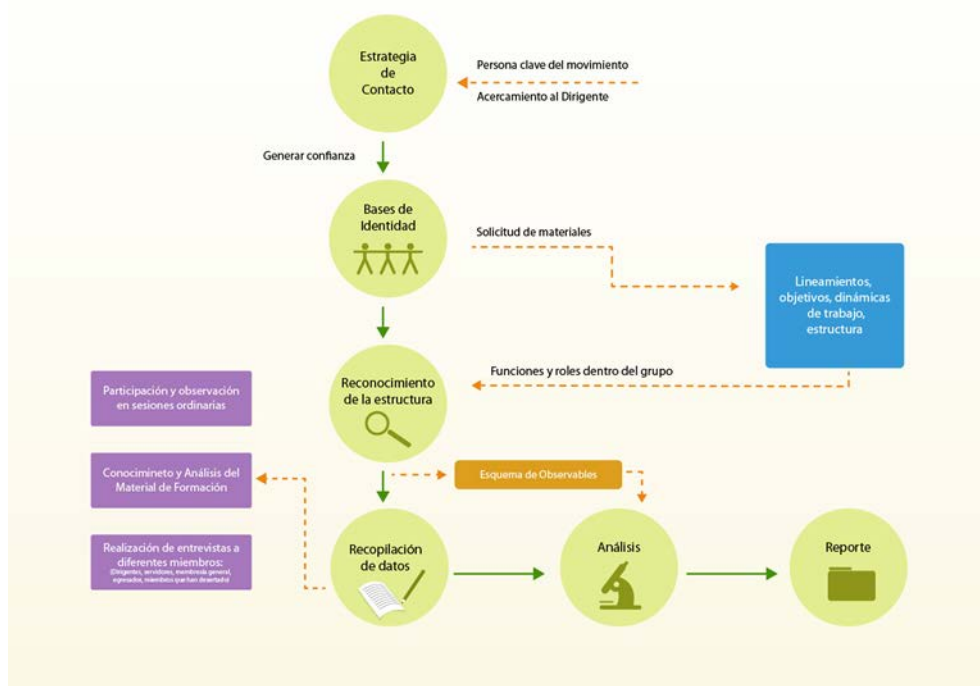
Esquema 1. Estructura del MFC, desde su célula básica (Equipo Básico), hasta el nivel de servicio más alto (Asamblea Gral. Latinoamericana)

De igual forma, este grupo se encuentra dividido por sectores que permiten reconocer a los jóvenes y matrimonios en espacios geográficos particulares y por áreas según su papel y edad. Los jóvenes cuentan con textos específicamente creados para guiarlos en su proceso de formación a partir de los intereses y actividades del grupo.

Mi interés se centró en acercarme a jóvenes que hayan prestado o se encuentren prestando servicio dentro del MFC y que mínimo hayan cumplido 5 años dentro del grupo. Lo anterior fue determinado a partir de la inquietud de reconocer si verdaderamente tenían una identificación con los lineamientos del grupo y, sobre todo, que esta identificación permite poner en práctica los valores e ideas implementados y aprendidos en las sesiones.

La investigación, como había mencionado, pertenece a un proyecto de tesis que actualmente desarrollo y para la que he desarrollado una metodología de contacto que me ha permitido acercarme a los grupos eclesiales y comprender el funcionamiento de los mismos.

Para fines de esta investigación, lo más importante es conocer de qué manera se ponen en práctica los elementos esbozados desde el Papa Francisco, es decir, cómo incorporan sus enseñanzas a sus actividades y qué de esto es considerado como capital simbólico partiendo de la lógica del autor francés Pierre Bourdieu.



Esquema 2. Metodología de contacto

El concepto de capital resulta indisociable de los conceptos de campo y habitus. Para Bourdieu, la especificidad de cada campo está determinada según su tipo de recursos. Los recursos se pueden agrupar en 3 categorías: recursos económicos, recursos culturales y recursos sociales.

Estos recursos permiten interesarse, entrar y mantenerse en el “juego” dentro del campo y para Bourdieu se traducen en capital, “*entendido como capacidad de apropiación de los bienes escasos y de los beneficios correlativos*” (Bourdieu, 2011: 210). El campo se considera como un mercado donde se aplica y negocia un capital específico.

Bourdieu introduce una cuarta especie de capital: el capital simbólico.

“El capital simbólico, con las formas de beneficios y de poder que asegura, no existe si no es en relación entre propiedades distintas y distintivas e individuos y grupos dotados de los esquemas de percepción y de apreciación que los predisponen a esas propiedades, es decir, a constituir las en sentidos expresivos, formas transformadas e irreconocibles de las posiciones en las relaciones de fuerza” (Bourdieu, 2011: 206).

En los movimientos eclesiales, el capital simbólico está presente en elementos como: la autoridad, el prestigio, la reputación, la experiencia, el conocimiento, etc. El capital no se distribuye de forma igualitaria entre los agentes y su posición ocupada. Por ello, esto origina una lucha por el poder simbólico.

A medida que se aceleran el incremento de la complejidad de las redes de interdependencia entre los individuos, la complejidad en la división social del trabajo y la complejidad de la diferenciación social, se aumentan las formas de violencia económica, moral y simbólica (Guerra, 2010: 388).

Esto se encuentra presente en los movimientos eclesiales en los que se mantiene una lucha por la posición social y el rol que cumplen los agentes dentro de la estructura. El proceso de lucha se ve determinado por la complejidad en las redes de interdependencia entre los miembros del grupo, la división social del trabajo que está reflejada en las actividades y funciones que desempeñan y la diferenciación social que está presente en los grupos sociales al interior de los movimientos eclesiales.

El Papa Francisco asume un pontificado marcado por sus predecesores: Juan Pablo II, un líder carismático que “sale” del Vaticano para evangelizar en las naciones y Benedicto XVI, un hombre conservador que intenta mantener la línea marcada hasta ese momento. Por su parte, el Papa Francisco maneja un discurso basado en la apertura de la Iglesia a las nuevas tendencias.

Lo anterior causa en la población católica una opinión dividida entre los conservadores y aquellos cuya línea está enfocada a la renovación de la iglesia desde la misma iglesia. El prestigio, carisma y encanto son algunas de las formas de capital simbólico que observamos en el Papa Francisco y que son descritas en la obra de Bourdieu (Fernández, 2013).

Para Bourdieu, el capital simbólico se basa en la creencia. “La creencia es la alquimia que produce la magia social del capital simbólico” (Bourdieu, 1994: 189). Para nuestro objeto de estudio, la creencia resulta de vital importancia. En los movimientos eclesiales encontramos diversas manifestaciones del capital simbólico dentro del campo religioso. A través del discurso del Papa Francisco, estas manifestaciones se han visto irritadas a tal grado que se están reconfigurando las formas religiosas, especialmente aquellas que se encuentran ligadas a la lucha interna.

La desarticulación discurso-acción ha sido en los últimos años la causa de un gran número

de membresía perdida en los movimientos eclesiales. Francisco promueve la acción al exterior de la Iglesia, su discurso sobre la evangelización libre ha fomentado que líderes de movimientos eclesiales ejecuten acciones concretas que reivindiquen la acción pastoral.

Sin duda, la dinámica de los movimientos eclesiales se ve afectada a partir del líder principal de la iglesia católica. Las claves para entender el campo religioso dentro del catolicismo oaxaqueño se dan a través del estudio del apropiamiento del capital simbólico, a través de un análisis del discurso de Francisco y su impacto en los diferentes sectores de la religión. “El capital simbólico es una forma de poder que no es percibida como tal, sino como exigencia legítima de reconocimiento, deferencia, obediencia o servicios de otros” (Bourdieu, 1972).

Así, se observa un cambio que ha modificado la dinámica de los grupos eclesiales y cómo éstos configuran su sentido religioso a partir del cambio de líder en la organización. A partir de la aplicación de entrevistas a 5 jóvenes emefecistas, de entrada, analizamos que todos han conocido el discurso y la propuesta del Papa Francisco por Internet, difícilmente reciben algún tipo de capacitación o material eclesial que contenga información o principios básicos propuestos por el pontífice. En algunos casos esta formación la han escuchado en sus parroquias pero es realmente poco aprovechada ya que sólo son frases o ideas vagas sobre lo que está haciendo el Pontífice.

De igual forma se analizó que en los discursos del arzobispo se comenta poco sobre los lineamientos o ideas que promueve el Papa Francisco y no se menciona tanto la acción pastoral, sobre todo, el llamado que debería hacerse a los feligreses a generar un cambio social.

Sin embargo, a pesar de esta desarticulación, los jóvenes han sido partícipes de las actividades a través de redes sociales y las opiniones que emite el Papa Francisco son puntos que ellos consideran importantes para la puesta en práctica de su fe. Lo consideran una persona que inspira y que les anima a realizar un servicio a la comunidad. En palabras de Bourdieu, “la religión cumple una función de conservación del orden social” (Bourdieu, 2006: 35).

En este punto vemos cómo el papel que juega el Papa Francisco, su capital simbólico y su posición en la jerarquía católica permite mantener cautivos a los jóvenes del Movimiento Familiar Cristiano. Es decir, existe una lucha interna por la consideración de un lugar privilegiado para el Papa Francisco.

Gracias al acercamiento que los jóvenes tienen con las acciones, actividades y discursos el Papa Francisco a través de las redes sociales, éstos asumen al pontífice como una especie de líder

de opinión. Poniendo como ejemplo la postura que tuvo cuando fue cuestionado sobre la homosexualidad, es de resaltar que se convirtió en la forma en la que ahora los jóvenes aceptan el tema. Desde sus declaraciones, los miembros del MFC consideran que la iglesia es más cercana y considerada con todos los sectores de la población.

De manera general, la aceptación del Papa Francisco es muy buena. A pesar de no tener tanta información sobre su historia de vida y la llegada al pontificado, su gestión se asume como una buena oportunidad de reivindicar la situación de la iglesia. Los emefecistas están conscientes que es un jerarca y que es uno de los hombres más influyentes del mundo, incluso en el ámbito político. Además, se le considera una persona sencilla, amable, con insistencia en la misericordia, el amor y la caridad. Estos elementos revelan un capital simbólico que se busca imitar una forma de vida cristiana y que intenta romper con ciertos paradigmas.

Por otra parte, se considera que su forma de ser le ha permitido contar con la aceptación de una gran parte de la población que puede o no ser católica. Sobre los elementos que observan de su actitud y sus discursos, los entrevistados consideran que es más amable, empático y preciso en su mensaje que sus antecesores.

Así mismo, su discurso está marcado, en opinión de los entrevistados, por la coherencia, la sutileza y la contundencia además de tener acciones claras, coherentes con su propuesta y emotivas. Su actitud es más cercana e incluyente que sus antecesores. Esto ha provocado que los jóvenes hayan incluido actividades similares a las que realiza el pontífice y que éstas formen parte de su ciclo para mostrar a la sociedad el servicio que debe realizarse como expresión de su ser cristiano.

Los elementos que más llaman la atención de sus acciones es que se encuentran enfocadas a todos los sectores de la población y están relacionadas con la conversión, el cambio de vida y la promoción del amor y la caridad hacia los otros. En este caso vemos cómo hay elementos que están relacionados con el mismo movimiento al que pertenecen y que les permite asumir el capital para ponerlo en práctica en su vida cotidiana.

Por ello, los entrevistados de manera general consideran que algunas de las acciones que ellos han realizado con base en el discurso y actividades promovidas por el Papa Francisco son la conversión diaria, las visitas a grupos vulnerables, el servicio hacia la comunidad y la unidad familiar. Esto mejora su posición en el espacio social y motiva a luchas internas con la misma

jerarquía católica local.

Una de las actividades de las que más se encuentran pendientes los jóvenes es la Jornada Mundial de la Juventud, evento que se realiza cada 3 años y que está enfocado a hablar a los jóvenes del mundo. Su famoso “Hagan lío” es una de las frases más utilizadas por los miembros del MFC y es base para realizar ciertas acciones.

De hecho, esta actividad fue la primera visita a América Latina, en Brasil con motivo de la XXVIII edición de la Jornada Mundial de la Juventud, evento que convoca a todos los jóvenes católicos (y a los no católicos, cabe mencionar) para dialogar y evangelizarse en el transcurso de una semana. En este evento asistieron más de 11 millones de personas y gran parte del mensaje emitido estuvo en relación a los problemas mundiales y la nula acción de la Iglesia, habló de una “revolución de la ternura” para promover el sentido misionero de los católicos y cómo se debe llevar este mensaje a todos los rincones.

Normalmente la reflexión sobre las actividades y discursos que emite el pontífice se realizan dentro de los grupos de formación, pero toda la información se obtiene de los medios de comunicación, especialmente de Internet. Es interesante considerar que el pontífice mantiene una cuenta de Twitter que le permite expresar (obviamente con apoyo de un equipo de comunicación) en tiempo real las reflexiones y actividades que realiza y cuenta con casi 16 millones de seguidores (en el caso de su cuenta oficial en español).

Retomando la reflexión, a partir de esta actividad guiada por sus promotores o líderes del movimiento, los jóvenes se han organizado en diferentes momentos para replicar las actividades del pontífice en un ámbito local y ponerlo en práctica personal, familiar y grupalmente. Desde pequeñas acciones dentro del grupo hasta actividades masivas para apoyar a grupos vulnerables, los jóvenes asumen que es el discurso algo que los motiva y que no es necesario que esté inscrito en sus principios o en la promoción de la misma iglesia católica.

De manera particular se analizó que, en sus actividades de Misiones de Semana Santa, los jóvenes intentan complementar sus actividades reglamentarias (que fueron creadas por la misma estructura del movimiento) con acciones o formación a partir de lo que el Papa Francisco está desarrollando.

Finalmente, con base en la propuesta de Pierre Bourdieu, analizamos que el Papa Francisco es un hombre clave para comprender la dinámica de las religiones en esta época. El

catolicismo ha modificado algunas de las formas en las que asume ciertos temas tabú. Si bien es cierto que los principales dogmas no cambiarán, la manera en que se presentan opiniones o posturas ante determinados temas se ha modificado y suavizado con la intención de hacer más empática la relación con la feligresía.

El Papa Francisco se ha investido de capital simbólico que lo colocan en un lugar privilegiado para entender las luchas de la iglesia católica, luchas que están dentro de la jerarquía y también dentro de la iglesia asumida como los laicos.

Lo ocurrido en el Movimiento Familiar Cristiano Juvenil Católico es un ejemplo de lo que sucede en general en los diferentes grupos eclesiales de corte laico. Si bien no reciben instrucciones o información directamente de sus diócesis, tener acceso a las redes sociales e Internet en general les permite asumir nuevas formas de vivir su fe, mantener el interés religioso y dar sentido a su vida.

A pesar de este interés particular o el buscar la forma de acercarse a lo que el Pontífice dispone o realiza en pro de la sociedad, los entrevistados comentaron que resulta frustrante trabajar por hacer crecer el grupo, aplicar la acción pastoral o promover actividades para su formación en la fe y que no reciban el apoyo de los sacerdotes de sus parroquias porque es algo que no proviene de la disposición oficial de la arquidiócesis.

Con base en las entrevistas y la observación, a los grupos juveniles les impulsaría contar con el apoyo y soporte de una estructura bien definida y que vire en la misma sintonía a partir de los intereses de todos los feligreses. Así, los movimientos eclesiales crecerían y, como habíamos comentado al inicio del texto, esto resulta importante para comprender la formación de identidad religiosa en los jóvenes de la Diócesis de Antequera.

De igual forma observamos cómo los medios de comunicación son claves para la producción, difusión y apropiación de las ideas de diferentes ámbitos. El Papa Francisco ha utilizado más las redes sociales con la intención de promover ciertas intenciones hacia la feligresía. Esto, además de hacerlo más cercano a la población, permite comprender la adecuación que está realizando la Iglesia para comprender más a las nuevas generaciones y sus necesidades, partiendo de sus formas de comunicación.

El siguiente punto de reflexión será analizar qué está pasando con estos cambios, ¿estarán funcionando según el objetivo planteado? ¿qué sucederá si, por alguna razón, se cambia de

Papa?, ¿seguirán siendo los principios actuales una forma de vida para los jóvenes católicos?, ¿cómo determina la formación quien se encuentra al frente de la Diócesis?

Referencias documentales

- Botella, V. (2011) Gustavo Gutiérrez, Padre de la Teología de la Liberación, Valencia: Ed. Unican
- Gandarilla, J. y Reyes, J. (2014) La Filosofía de la Liberación, Hoy. Nuevas Sendas de Reflexión. Tomo II México, D.F.: Colección Debate y Reflexión
- Gutiérrez, G. (1972) Teología de la Liberación: Perspectivas, Salamanca: Ediciones Sígueme
- Masferrer, E. (2013) Religión, política y metodologías. México, D.F.: Libros de la Araucaria.
- Moynihan, R. (2013) Recen por mí. México, D.F.: Planeta Testimonio.
- Nuin, S. (2014) Carlos Aguilar: "La Teología de la Liberación es actualmente un aporte para la vida eclesial" en Religión Digital [En Línea], disponible en: <http://bit.ly/1Ctwusg> [Accesado el 30 de noviembre de 2014]
- Papa Francisco (2013) Discurso del Santo Padre Francisco. Vía Crucis con los Jóvenes en Vatican.va [En Línea], disponible en: <http://bit.ly/1itZEip> [Accesado el 10 de septiembre de 2015]
- Papa Francisco (2013) Discurso del Santo Padre Francisco. Fiesta de Acogida de los Jóvenes en Vatican.va [En Línea], disponible en: <http://bit.ly/1KJ6yv2> [Accesado el 10 de septiembre de 2015]
- Redacción (2015) El Vaticano explicó los dichos de Francisco sobre la "mexicanización" de la Argentina en La Nación [En Línea], disponible en: <http://bit.ly/1gIC3cy> [Accesado el 21 de septiembre de 2015]
- Silber, S. (2014) Entre hermanas: Apuntes para entender la crítica de los estudios poscoloniales a la Teología de la Liberación en Revista Electrónica Latinoamericana de Teología [En Línea], disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/433.htm> [Accesado el 25 de noviembre de 2014]
- Siscar, M. (2014) Baján católicos; suben evangélicos en El Universal [En Línea], disponible en: <http://eluni.mx/1MntPC2> [Accesado el 13 de septiembre de 2015]

Endogamia en primer y segundo grado: pecado y legalidad en los matrimonios religiosos católicos en Saltillo, Coahuila

First and second degree endogamy: sin and legality on the catholic religious marriages at Saltillo, Coahuila

Silvia Maricela Hernández Salas¹ y José Ricardo Ramírez Cerecero²

Resumen: Este avance de investigación habla de la endogamia y sus consecuencias en la religión católica. Tomando en cuenta cómo el convencionalismo social prevalece para cambiar el pensamiento de la religión católica en la sociedad saltillense. Se pretende utilizar la metodología de la etnografía, basada en la entrevista abierta a personas unidas en matrimonio endogámico, sacerdotes y a las que no pertenecen a ninguna de las dos opciones anteriores, pero si religiosas católicas, para tener como resultado cómo es el cambio de pensamiento y costumbres. Utilizando la teoría de Pêcheux, Haidar y Foucault que se especializan en formaciones discursivas.

Abstract: This investigation progress report refers about endogamy and about its consequences on catholic religious considering the common way on which social conventionalisms prevail for changing culture and ideosyncrasy on Saltillo's society. For this investigation project, it is intended to use ethnography as core methodology approach; ethnography will consist on open interviews made to population who are endogamic marriages, catholic priests and other people who are not related to any of those 2 previous categories but who are catholic; these interviews will be performed in order know and analyze how the ideosyncrasy and culture change has occurred through generations, and will be performed using Pêcheux, Haidar and Foucault theories, which are based on discursive formations.

Palabras clave: endogamia; genética; religión católica; sociedad saltillense

Introducción

En la mayoría de los países está prohibido contraer matrimonios entre la misma familia, por las consecuencias consanguíneas que repercute en los progenitores de la pareja. En esta investigación se hablará desde la perspectiva de la religión católica en Saltillo, Coahuila, retomada como un

¹ Estudiante de 8to semestre de la Licenciatura en Letras Españolas de la Universidad Autónoma de Coahuila. Facultad de Ciencia Educación y Humanidades. maricela.hdzs@gmail.com.

² Doctor en Ciencias de la Educación. Director de la Facultad de Ciencia Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Coahuila. rirace@hotmail.com.

pecado o legalidad desde la perspectiva de la sociedad saltillense. Específicamente no se prohíbe por no poder conyugar con un familiar, si no por el problema de genética. En el caso de la religión la endogamia de primer y segundo grado está prohibida, se considera para la sociedad un pecado, pero esta misma la legaliza a base de verdades ocultas al momento de contraerse en matrimonio.

El sentido simbólico dado por la sociedad a la endogamia de primer y segundo grado se basa en sus necesidades económicas y convencionalismo social. Este significado cambia la perspectiva del lado religioso y social. La sociedad es quien corrompe con la norma de la religión católica, porque si un sacerdote o cura se da cuenta de esta práctica por ende queda anulado el matrimonio ante “Dios”. Por esto el convencionalismo de la sociedad influye en el significado de la endogamia en matrimonios religiosos católicos.

Esta investigación tiene como finalidad encontrar posibles aseveraciones de lo siguiente: los sujetos endogámicos contraen matrimonio motivados por sus propios intereses o convenciones sociales; los sacerdotes carecen de la preparación para identificar a los posibles contrayentes en situación de endogamia; la sociedad saltillense no considera relevante el matrimonio religioso; y, la sociedad construye sus sentidos simbólicos religiosos con respecto a la endogamia desde el convencionalismo social. Tomando como tema la endogamia de primer y segundo grado en la religión católica.

El desarrollo del tema es desglosado en diferentes apartados, que contiene teóricos que se utilizarán para llevar a cabo el análisis de las entrevistas que se conformaran por medio de la metodología etnográfica; consiste en profundizar el discurso en una entrevista cualitativa que permite describir los comportamientos y hechos del entrevistado; voces que hablan acerca del tema y antecedentes de este.

Contextualización

La sociedad define el concepto de endogamia a sus necesidades y convencionalismo social. En la religión católica está prohibida la práctica de endogamia de primer y segundo grado, mientras que la sociedad ha roto con esta norma religiosa favoreciendo sus necesidades.

En la ciudad de Saltillo, Coahuila se ha practicado matrimonios religiosos católicos entre parientes cercanos, bajo una verdad oculta. Si el padre (cura, sacerdote) llegará a enterarse que la

pareja proviene de la misma familia este matrimonio no se llevaría a cabo, y si la pareja ya se unió en matrimonio, este no es válido para la religión católica y debe ser anulado.

Por lo tanto, las normas de la religión son muy moldeables y adaptables a las circunstancias sociales, surgiendo cambios en esta. Los cambios parten desde la perspectiva de las personas, que la han practicado, porque estas son las que cambian y rompen con lo ya establecido. La evolución de las sociedades es uno de los problemas principales porque conforme crece va teniendo diferentes intereses ajustados a sus necesidades.

La religión pone sus normas y la sociedad es quien se encarga de cumplirlas o desobedecerlas. Por otro lado, muchas de las personas creen que la religión es la que se apodera de la sociedad, pero no lo es así, la sociedad es quien se apodera de esta. Principalmente porque la sociedad es quién la conforma no la religión a la sociedad. Si la religión se apoderará de la sociedad esta no traicionaría sus normas y harían lo que cada secta les dice, pero cada persona es libre de decidir qué es lo que quiere y por lo tanto la sociedad es quien corrompe la religión.

Tómese en cuenta que el pensamiento de cada persona es cambiante y se ve favorecido por la conveniencia de la circunstancia social que tiene la persona y depende de esta es de la manera que actuará para romper con la norma religiosa y no solo con esta, sino, con cualquiera.

Esta investigación surge a partir de la perspectiva que tiene la sociedad sobre la endogamia vista desde el punto religioso (católico) con la finalidad de encontrar respuesta de cómo la sociedad cambia la percepción del sentido simbólico del concepto de endogamia partiendo desde sus necesidades y convencionalismos sociales. Por otro parte, debe de quedar claro que lo simbólico religioso es producto de lo que ocurre en la sociedad; la sociedad es quien construye sus propios signos y símbolos de religión y del sacramento del matrimonio.

Por esto las conveniencias de la sociedad son sus prioridades antes que su mismo significado de religión. Es aquí donde nos damos cuenta como la sociedad le da un significado a la endogamia partiendo desde su interés.

Por esta razón, las conveniencias de la sociedad son su prioridad antes que el mismo significado de religión. Es aquí donde nos damos cuenta como la sociedad le da un significado a la endogamia partiendo desde su interés.

Enseguida se muestran algunas voces de personas a nivel mundial que han abordado el tema. Se citan algunas notas periodísticas, artículos de internet que hablan en general de la

endogamia ya que hay un escaso número de información sobre la endogamia en la religión católica, sabiendo que es un tema tabú (prohibición convencional) para la sociedad.

Los matrimonios entre primos son ilegales en muchos estados (en 26 estados) de los Estados Unidos de América, en algunos etados (sic) se permiten con ciertas excepciones mientras que en otros es un acto completamente criminal. [...] hasta donde tengo entendido, no hay leyes contra tales matrimonios. Tienes razón en que la Biblia no habla de ese tema directamente y hay casos en la Biblia donde se mencionan matrimonios entre primos (Jacob con Raquel y Lea - Gen. 28:1-2). Pienso que hay tres cosas que se deben considerar en torno a esta decisión, (1) el estigma social (2) problemas futuros y (3) la genética. (Trujillo, 2010)

Este comentario surge a partir de una pregunta realizada a “Vida Eterna Ministries” para saber si es aceptable contraer matrimonio con su primo. Respondiendo a su pregunta sale esto a la luz, tomando en cuenta que en la biblia no se habla de eso, pero para la religión católica si es algo prohibido. Considerando el beneficio a futuro de las personas, pues este matrimonio podría traer consigo problemas como un divorcio y por ende la separación de toda la familia, también habla sobre la consanguínea genética; en los hijos de este matrimonio. Esta cita, también, refiere al estigma social; lo que la sociedad hablará de ellos al momento de contraer matrimonio.

De hecho, tras 200 años de matrimonios entre primos, sobrinos y tíos, los Habsburgo de España son un experimento de ello.

Carlos II, "El hechizado", fue su más famosa víctima.

Fue rey de España entre 1665 y 1700. Nació con una letanía de discapacidades físicas y mentales. (Gorvett, 2016)

Imagen 1: Carlos II “El Hechizado”



Recuperado el 17 de enero del 2018 de

http://4.bp.blogspot.com/_0DJ0Sp5EDD4/TOLcQT2LNnI/AAAAAAAAANY/pqARokCNLOY/s1600/5CarlosII.jpg

En esta cita plantea de como la endogamia se practicaba desde la realeza haciéndolo por sus intereses y convencionalismos social. También da el punto de vista del matrimonio entre primos hermanos, pues a pesar de no ser un 100% que la primera generación de este matrimonio salga con un defecto, esto no implica que lo haya a futuro. En la imagen 1 se percibe un poco las diferentes discapacidades que tiene debido a la endogamia Carlos II “El Hechizado”.

La endogamia entre la realeza es establecida por el convencionalismo político que hay entre las familias reales. A pesar de las consecuencias de los progenitores siguen practicándola por el intercambio de bienes entre ambas familias y asegurar la pureza de los linajes. No solo está el caso de Carlos II, si seguimos buscando nos encontraremos en el Antiguo Egipto el caso de Tutankhamón, cuyos padres eran hermanos. Por mucho tiempo estuvo en duda la causa de sus enfermedades hasta que se hizo un estudio el cual sugirió que sus discapacidades fueron derivadas a los efectos genéticos de la endogamia de sus padres, estas discapacidades fueron; el paladar hendido, pie zambo, malformaciones, caderas femeninas y retrognatismo. Se perciben claramente en la siguiente imagen 2

Imagen 2: **Tutankhamón**



Recuperada el 12 de enero del 2018 de <http://www.temporamagazine.com/genetica-en-la-realeza-las-consecuencias-de-la-endogamia/>

La sociedad siempre va a ver por sus propios intereses antes de las consecuencias que tiene contraer un matrimonio endogámico. Como ya se mencionó anteriormente las conveniencias de la sociedad son su prioridad antes que el mismo significado de religión, pues desde la realeza se ve el interés que tienen por sus patrimonios y aquí es donde se percibe que la religión pasa a ser el segundo plano. El concepto de la endogamia en la religión católica queda a un lado para la sociedad pues ven primero sus intereses. Está claro que muchas de las personas que contraen matrimonio endogámico de primer y segundo grado dejan a un lado las normas establecidas por la religión católica viendo primero por su convencionalismo social antes que un significado para la religión católica y las consecuencias que este tiene.

Otro hallazgo importante es el de que muchos de los grupos que integran la India actual proceden de un **reducido número de 'individuos fundadores' que habrían estado aislados genéticamente**. Las diferencias en la frecuencia de los alelos entre grupos en la

India son mayores que en Europa, lo que refleja un fuerte 'efecto fundador', a consecuencia del cual las poblaciones locales presentan una escasa variabilidad genética. Este fenómeno de "cuello de botella" se ha mantenido a lo largo de los años gracias a la endogamia. Por este motivo, los autores predicen que, tal y como ya se ha demostrado en otras poblaciones como la finlandesa y la de los judíos askenazi [...] es posible que se dé un **exceso de enfermedades genéticas recesivas en la India**. (Baena, 2009)

En esta cita nos podemos dar cuenta, como desde las tribus indígenas prevalece la endogamia y sus consecuencias. Los investigadores de esta nota dejan en claro que no debe de haber una unión entre familia de primer y segundo grado por la consanguinidad y la consecuencia que esta contrae. Tomando en cuenta las críticas que contiene de los investigadores que aparecen en la nota.

A escaso número de notas sobre la endogamia en primer y segundo grado en la religión católica, se citan estas notas porque son pertinentes para la investigación a realizar y a partir de estas predominan que desde años pasados prevalece este término.

Ahora pasemos al punto de la consanguinidad que hay entre familiares de primer y segundo grado y las consecuencias que tiene el contraerse en matrimonio endogámico. Tal vez muchas de las personas no tomen en serio las derivaciones de este acto por eso hay que ver opciones e investigar las consecuencias genéticas que contrae la endogamia. Hay personas que corren con la suerte de que sus hijos nazcan sin problemas, pero lamentablemente la mayor parte de estas nacen con diferentes discapacidades, como se veía en el caso de Carlos II y Tutankhamón. En seguida se cita un artículo para observar cómo se prevalece desde la ciencia la endogamia.

Como hemos visto, la endogamia se define como el cruzamiento entre individuos emparentados. Su efecto primario es el de provocar una desviación de las frecuencias genotípicas de la población con respecto a las esperadas en equilibrio Hardy-Weinberg; en concreto, provoca un incremento en la frecuencia de homocigotos y un descenso paralelo en la frecuencia de heterocigotos. En este sentido, es posible cuantificar el nivel de endogamia F de una población en virtud de sus efectos – como la reducción proporcional

en la frecuencia de heterocigotos en población con respecto a la esperada en equilibrio Hardy-Weinberg: $F = (H_0 - H) / H_0$ (De la Torre Escudero, s/a)

La mayoría de las personas sabemos que cada individuo tiene dos copias de cada gen (alelo materno y alelo paterno) si dos alelos de cada gen son idénticos, ese gen es homocigótico. Este gen solo se da en los progenitores de las personas cercanas, si pertenecen a su árbol genealógico y entre más cerca hay mayor probabilidad que el progenitor de estas personas tenga el gen homocigoto causando alguna enfermedad o discapacidad. La mayoría de las enfermedades son hereditarias.

Tabla 1: Frecuencias genotípicas con endogamia

		<u>Frec. genotípicas con endogamia</u>	<u>F = 0</u>	<u>F = 1</u>
P	AA	$p^2 (1 - F) + p F = p^2 + \mathbf{pqF}$	p^2	$p^2 + pq = p (p + q) = p$
H	Aa	$2pq (1 - F) = 2pq - \mathbf{2pqF}$	$2pq$	0
Q	aa	$q^2 (1 - F) + q F = q^2 + \mathbf{pqF}$	q^2	$q^2 + pq = q (q + p) = q$

Recuperado el 12 de enero del 2018: de

https://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/joaquina/BOXES_CCAA/FRECUENCIAS_ENDOGAMIA/frecuencias_con_endogamia.htm

Como podemos ver en la tabla, la frecuencia de homocigotos (AA + aa) aumenta en la misma proporción en que se reduce la frecuencia de heterocigotos (Aa). Si no hay endogamia en población ($F = 0$), las frecuencias genotípicas serán las de equilibrio Hardy-Weinberg: p^2 , $2pq$ y q^2 . Si la endogamia es máxima ($F = 1$), sólo habrá homocigotos AA y aa, en frecuencias p y q , respectivamente. Aún en esta situación extrema, la frecuencia del alelo A es “p” y la del alelo a es “q”. Por tanto, **la endogamia por si sola no altera las**

frecuencias génicas, sólo altera las frecuencias genotípicas de la población. (De la Torre Escudero, s/a)

En la tabla 1 nos podemos dar cuenta cómo se adquiere una endogamia dependiendo la frecuencia y la población a la que pertenecen, evitando que los hijos con endogamia nazcan con diferentes enfermedades y discapacidades. La consanguinidad es importante en los matrimonios para evitar este tipo de consecuencias y que el descendiente no tenga un problema a futuro o desde su nacimiento.

Toda la información presentada es una contextualización que nos ayudará a continuar con la investigación y así hacer las entrevistas a las personas que están en matrimonio endogámico en la religión católica, a los sacerdotes o curas para ver su punto de vista y por supuesto a las personas católicas que no están unidas en endogamia ni son curas, para ver su punto de vista sobre este tema. Viendo así los distintos pensamientos sobre el tema y por supuesto la cultura que cada persona tiene.

Teóricos

El trabajo tiene como finalidad ver la diferencia en las entrevistas sobre el tema, utilizando varios teóricos para la interpretación y el análisis del criterio de cada entrevistado. Las entrevistas serán interpretadas y analizadas por: el tema imaginario con base al esquema de Pêcheux; las materialidades semióticas-discursivas por Haidar; los controladores discursivos de Michel Foucault; por último, presupuestos, implícitos y sobreentendidos que hay en las entrevistas.

El tema del imaginario será importante aplicarlo en el tema de la endogamia de primer y segundo grado en la religión católica, abordando lo simbólico; definiendo determinados elementos en forma dual como los prejuicios sociales y religioso sobre el tema.

Las materialidades semióticas-discursivas utilizadas en este trabajo es la ideológica; porque parte desde el punto de vista del entrevistado, tiene la libertad de opinar sobre el tema; y. la materialidad social, porque dependiendo de donde se encuentran (entorno) serán sus referencias sobre el tema.

Por último, se explicará los conceptos de presupuestos, implícitos y sobreentendidos; 1) presupuesto, refiere a una suposición del entrevistado sin mencionarla, por ende, se entiende de lo

que hablará; 2) implícito; es aquello no mencionado con la misma palabra, pero usa algún sinónimo y se entiende a lo que relata el entrevistado; 3) sobreentendido; refiere a las cosas que no puede decir el entrevistado, pero de una u otra manera las da a entender. Estos tres conceptos se relacionan entre sí y se apropian al tema, por ser tabú para la sociedad saltillense, se considera así por la prohibición de comentar un criterio determinado sobre el tema y la imponencia de los prejuicios sociales, psicológicos y religiosos que la sociedad tiene de este.

Fundamentación y delimitación del tema

Cuando se habla del tema sobre la endogamia de primer y segundo grado en la religión católica provoca un tabú entre las personas, como si fuera algo prohibido, pues es un tema muy delicado considerado un pecado para la sociedad. Por eso las personas unidas en matrimonio endogámico no pueden hablar sobre esto, pues su matrimonio sería anulado. Por esta razón se considera la escasez de información sobre este tema a abordar.

A nivel mundial se habla de la endogamia desde la perspectiva genética y las consecuencias de esta. También refieren a los matrimonios endogámicos de realezas basados principalmente en sus necesidades y convencionalismo social. Como se cita en el apartado de la contextualización, el rey de España, Carlos II, “El hechizado” padeció del síndrome de Klinefelter, a consecuencia del matrimonio consanguíneo de sus padres, un matrimonio endogámico. Este tipo de matrimonios surgían mucho en las realezas para los beneficios de su convencionalismo social y sus necesidades e intereses económicos y las diferentes enfermedades de Tutankhamón, debido a la endogamia de sus padres.

Por otro lado, tenemos los matrimonios endogámicos en México, refiriendo a los matrimonios entre indígenas, mencionados anteriormente. Igual no hay información sobre la relación que estos tengan con la religión, si no tienen un poder con la consecuencia de la genética. Esta información sirve porque una de las razones por la cual la religión prohíbe el matrimonio es por la salud y bienestar del hombre a futuro; implicaciones de genética en los descendientes de estos matrimonios.

Por último, la fundamentación endogámica en primer y segundo grado en el matrimonio religioso católico en Saltillo, Coahuila, como se mencionó antes no hay mucha información por mostrar y por eso se recurrió ir al Tribunal Eclesiástico de Saltillo para que puedan proporcionar

información sobre este tema, tal vez no proporcionarán toda la información deseada, pero si la suficiente para seguir abordando esta investigación. La aprobación de permitir adquirir estos documentos está en proceso. Por otro lado, estarán las entrevistas abiertas que serán realizadas; a personas casadas con un familiar cercano; a los sacerdotes; y personas religiosas católicas para fundamentar la investigación en el discurso de estos.

También la fundamentación de esta investigación está basada en el Código de Derecho Canónico; Canon 1078, parágrafo 3 “Nunca se concede dispensa del impedimento de consanguinidad en línea recta o en segundo grado de línea colateral” (s/a, s/a) como también en el Canon 1091, parágrafo 1 remite al matrimonio nulo “En línea recta de consanguinidad, es nulo el matrimonio entre todos los ascendientes y descendientes, tanto legítimos como naturales.” (s/a, s/a)

Como se ha mencionado anteriormente la delimitación del tema se abordará desde la sociedad saltillense, con las personas que han practicado la endogamia en primer y segundo grado en la religión católica.

Metodología tentativa

Todo lo anterior mencionado se desarrollará principalmente con la metodología cualitativa, basada en una entrevista abierta para obtener a profundidad información dirigida hacia la comprensión de la perspectiva de los informantes respecto a su experiencia de vida y ver como expresan estas situaciones con sus propias palabras. Una entrevista abierta tiene más profundidad del tema, ya que la persona entrevistada se explaya en su discurso sin ninguna detención por el informante, o simplemente llevar una conversación amena entre los dos permitiendo describir los comportamientos de las personas y las situaciones que plantea sobre el tema.

Por otra parte, la entrevista abierta tiene un protocolo para el investigador que no solo consiste en obtener respuestas, también es aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas. La misión del informante es obtener toda la información posible para partir de esta entrevista y hacer un análisis sobre el discurso del entrevistado.

Una vez que el discurso de las personas se haya recopilado en audios se aplicarán las teorías ya comentadas para tener una interpretación y veracidad a la metodología cualitativa. Con el objetivo de identificar los procesos de generación y/o apropiación de sentido de los símbolos

con respecto a la endogamia.

Para la transcripción y transliteración de entrevistas utilizare el formato del proyecto El Habla de Monterrey, desarrollado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL para los análisis del habla oral.

Esta metodología y el formato para las entrevistas son pertinentes para llevar a cabo un análisis del discurso y pensamiento sobre la endogamia de primer y segundo grado en la religión católica en la sociedad saltillense.

La información que brindarán los entrevistados será de mucha ayuda ya que como dice Umberto Eco en su libro de *Tratado de semiótica general*, en el apartado de información, comunicación y significación: “La información es el valor de equiprobabilidad que se realiza entre muchas posibilidades comprobatorias, un valor que aumenta con el número de las opciones posibles.” (Eco, 2000, p. 74) refiriéndose a que la información que da el entrevistado remite a tener una riqueza de opciones aprobatorias y creíbles del tema que se aborda, por lo tanto, debe de valorarse la información y ser procesada correctamente. La información que nos dará el informante se sacará por medio de una entrevista abierta para sacar la información correcta y eficaz al tema por abordar.

En el tema de la religión habría que abordarse desde la perspectiva de cultura pues para muchas personas es una cultura permanecer a una secta. En el caso de la endogamia en la religión católica se vería de esa manera pues este tema es tabú para muchas personas y más si se habla “a los cuatro vientos”. Aun que si les importará primero la religión verían por las normas que está secta establece, cosa que no hacen y ven primero por su convencionalismo social. En fin la religión se ve como algo antropológico mencionado en el libro *La interpretación de las culturas*, capítulo III: La religión como sistema cultural, de Clifford Geertz “Si el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento general.” (Geertz, *La interpretación de las culturas*, 2003, p. 87) Esta cita refiere a que la significación o conceptos de la religión, como la endogamia, permanecen estancados por la sociedad, porque esta no hace por salirse del mismo círculo y ver más allá de lo que existe. En este caso, la sociedad no ve el daño que contrae a futuro la endogamia: matrimonios entre la misma familia, perjudicando la salud y bienestar de sus progenitores.

Las macroestructuras y macroreglas de Van Dijk que se explican en el libro *Estructuras y*

funciones del discurso para el análisis de las entrevistas. Servirán también para sustentar los discursos de las entrevistas realizadas, pues son puntos importantes para profundizar lo que la sociedad trata de decir o descifrar las cosas que no mencionan, pero lo dicen con otras palabras. “Las macroestructuras semánticas son la reconstrucción teórica de nociones como “tema” o “asunto” del discurso” (Van Dijk, 1998, p. 43). Estas reconstrucciones tienen que ver con las macrorreglas porque, “Su función es la de transformar la información semántica” (Van Dijk, 1998, p. 47)

Propuesta

Después de todo lo citado anteriormente nace la propuesta de hacer la investigación en la ciudad de Saltillo, Coahuila sobre la endogamia de primer y segundo grado en los matrimonios religiosos católicos, con el fin de analizar los pensamientos y ver el cambio de cultura que se tiene en las personas saltilenses y cómo reacciona ante este tema tabú. Mi aproximación de tesis sería la siguiente:

Tesis: La percepción del sentido simbólico de la endogamia en primer y segundo grado desde la religión católica de la sociedad de Saltillo, cambia de acuerdo a las necesidades económicas y convencionalismos sociales.

De acuerdo a los comentarios de algunas personas cercanas a sacerdotes, a matrimonios endogámicos y a personas católicas planteo estás siguientes hipótesis, interrogantes y objetivos que a lo largo de la investigación que se llevará a cabo. Serán aceptadas de acuerdo con la información obtenida de las entrevistas realizadas a personas unidas en matrimonio endogámico, a los sacerdotes sobre el tema y a las que no pertenecen a ninguna de las dos opciones anteriores, pero si religiosas católicas. Después de estos tres puntos se muestra el resumen de lo que se pretende hacer en toda la investigación a realizar, teniendo en cuenta que este trabajo solo es un avance de investigación.

Hipótesis:

- Los sujetos endogámicos de primer y segundo grado en Saltillo, Coahuila contraen matrimonio motivados por sus propios intereses o convenciones sociales.
- Los sacerdotes carecen de la preparación para identificar a los posibles contrayentes en situación de endogamia en primer y segundo grado.

- La sociedad saltillense no considera relevante el matrimonio religioso entre primer y segundo grado.
- La sociedad construye sus sentidos simbólicos religiosos con respecto a la endogamia desde el convencionalismo social.

Interrogantes:

¿Qué motivaciones hay en los sujetos casados con endogamia de primer y segundo grado en Saltillo, Coahuila?

¿Cómo los sacerdotes percatan a los posibles contrayentes en situación de endogamia en primer o segundo grado?

¿Cuál es la percepción religiosa católica de la endogamia en el constructo social saltillense?

¿Cómo la sociedad construye sus propios sentidos simbólicos con respecto a la endogamia de primero y segundo grado de acuerdo con la religión católica?

Objetivos:

- Conocer las motivaciones de los sujetos casados con endogamia de primer y segundo grado en Saltillo, Coahuila.
- Explicitar los mecanismos y procesos utilizados por los sacerdotes para percatarse de los posibles contrayentes en situación de endogamia en primer o segundo grado.
- Explicitar la percepción religiosa católica acerca de la endogamia en el constructo social saltillense.
- Identificar los procesos de generación y/o apropiación de sentido de los símbolos con respecto a la endogamia de primero y segundo grado de acuerdo con la religión católica.

Resumen de la investigación

La sociedad dictamina los conceptos de la endogamia de primer y segundo grado en la religión católica en Saltillo, Coahuila de acuerdo a sus necesidades y convencionalismos sociales. Esta investigación expondrá el pensamiento de la sociedad saltillense sobre la endogamia de acuerdo con la religión católica. Se enfocará en las personas unidas en matrimonio endogámico, en la opinión de los sacerdotes sobre el tema y a las que no pertenecen a ninguna de las dos opciones

anteriores, pero si religiosas católicas, para tener como resultado cómo es el cambio de pensamiento y costumbres; cómo la sociedad construye sus propios sentidos simbólicos con respecto a la endogamia de primero y segundo grado de acuerdo con la religión católica y qué motivaciones hay en los sujetos para contraer matrimonio entre familiares. También se cuestionará los roles y costumbres que tiene la sociedad saltillense con respecto al tema.

Otro punto será explicitar la percepción religiosa católica acerca de la endogamia en el constructo social saltillense e identificar los procesos de generación y/o apropiación de sentido de los símbolos con respecto a la endogamia de primero y segundo grado de acuerdo con la religión católica.

Todo lo mencionado anteriormente se desarrollará con metodología de la etnografía, basada en la entrevista cualitativa que permite describir los comportamientos y hechos de las personas anexando las experiencias, creencias y pensamientos sobre lo expresado y manifestado del tema. Esto se comprobará por medio de entrevistas realizadas al tipo de personas mencionadas anteriormente en la ciudad de Saltillo, Coahuila. Una vez recopilada la información en los audios se utilizará la teoría Pêcheux, Haidar y Foucault que se especializan en formaciones discursivas. También se utilizará el formato del proyecto El Habla de Monterrey para los análisis del habla oral

La importancia del tema es sobresaltar los conceptos que las personas saltillenses tienen sobre el tema de la endogamia y la importancia de este es darlo a conocer para observar cómo la sociedad rompe con las normas religiosas dependiendo sus necesidades y convencionalismo social.

Esta investigación aportará un aprendizaje de cómo la sociedad dictamina los conceptos de la endogamia de primer y segundo grado en las personas saltillenses de acuerdo a sus necesidades y convencionalismo social.

Conclusiones

La sociedad construye su perspectiva sobre la endogamia en la religión católica, también la manipula y la usa a su conveniencia. Los sujetos endogámicos de primer y segundo grado en Saltillo, Coahuila contraen matrimonio motivados por sus propios intereses o convenciones sociales. Por medio de la metodología cualitativa, entrevista abierta, se logrará conocer las

motivaciones que orillan a los sujetos a practicar esto.

Muchas de las personas en Saltillo, Coahuila han contraído matrimonio con sus primos, hermanos, etcétera, a base de mentiras hacia los sacerdotes y es por esta razón los sacerdotes carecen de la preparación para identificar a los posibles contrayentes en situación de endogamia en primer y segundo grado. Se explicitará el carecimiento de los mecanismos que los sacerdotes tienen en las pláticas del matrimonio por medio de las entrevistas.

Si las personas saltillenses contraen este matrimonio entonces no consideran relevante el significado del matrimonio ante la religión católica. Haciéndose explícito la percepción de la religión católica sobre la endogamia en el constructo social saltillense.

Por último, la sociedad saltillense construye a su conveniencia sus propios símbolos y significados de la endogamia de primer y segundo grado en la religión católica. La sociedad rompe con la norma de la religión a bases de la mentira, por lo tanto, esta ve primero sus necesidades y su convencionalismo social, antes que el propio significado que le da la religión al sacramento del matrimonio.

Bibliografía

- Baena, N. (23 de septiembre de 2009). *El mundo*. Obtenido de El mundo: <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2009/09/23/biociencia/1253725715.html>
- De la Torre Escudero, J. (s/d de s/m de s/a). s/n. Obtenido de s/n: https://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/joquina/BOXES_CCAA/FRECUENCIAS_ENDOGAMIA/frecuencias_con_endogamia.htm
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Foucault, M. (1992): El orden del discurso [trad. Alberto González Troyano], Barcelona: Tusquets. Recuperado de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/tallfouc>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gorvett, Z. (24 de enero de 2016). *BBC*. Obtenido de BBC: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160116_vert_fut_poblar_la_tierra_con_dos_personas_yv
- Haidar, J. (2006): Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos, México: UNAM.

- Pêcheux, M. (1970): *Hacia el análisis automático del discurso*, [trad. Manuel Alvar Ezquerra], Madrid: Gredos
- s/a. (s/f). *Genética en la realeza: las consecuencias de la endogamia*. enero 12, 2018, de *Témpora Magazine de Historia* Sitio web: <http://www.temporamagazine.com/genetica-en-la-realeza-las-consecuencias-de-la-endogamia/>
- s/a. (s/d de s/m de s/a). *Vatican*. Obtenido de Vatican: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/___P3V.HTM
- Trujillo, J. L. (20 de noviembre de 2010). *Vida Eterna Ministries*. Obtenido de Vida Eterna Ministries: <http://www.vidaeterna.org/index.php/preguntas/16-juventud/273-matrimonio-primos.html>
- Van Dijk, T. A. (1998). *Estructuras y Funciones del Discurso*. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores.

La identidad puesta en escena: reflexiones en torno a las prácticas musicales del grupo de rock seri Hamac Caziim y el grupo Jonaz Chichimeca, intérpretes de música con instrumentos prehispánicos y danzas guerreras

The identity staged: reflections on the musical practices of the rock group Seri Hamac Caziim and the group Jonaz Chichimeca, music performers with pre-Hispanic instruments and warrior dances

Edith Regina Escutia Solis¹

Resumen: Abarco los procesos identitarios puestos en juego y escena en las prácticas musicales del grupo de rock seri Hamac Caziim, quienes han retomado cantos ancestrales mezclándolos con ritmos del rock y del grupo Jonaz Chichimeca quienes interpretan música con instrumentos prehispánicos, acompañada de danzas guerreras. Abordo la apropiación de elementos identitarios propios de su condición étnica y su traslado a escenarios más amplios, evidenciando la dinámica de la cultura, que lejos de permanecer estática se renueva constante y permanentemente retomando bienes, medios, recursos y discursos provenientes de culturas muy diversificadas en el espacio y tiempo.

Abstract: I cover the identity processes involved in the musical practices of the rock band Seri Hamac Caziim, who have taken up ancestral songs mixing them with rock rhythms and the Jonaz Chichimeca group, who play music with pre-Hispanic instruments, accompanied by warrior dances. I approach the appropriation of identity elements of their ethnic condition and their transfer to wider scenarios, evidencing the dynamics of culture, which, far from remaining static, is constantly and permanently renewed, taking up goods, means, resources and discourses coming from very diversified cultures. space and time

Palabras clave: seris; chichimecas; identidad relacional; fusiones de música indígena contemporánea

El presente trabajo pretende desplegar una reflexión acerca de las formas contemporáneas de la música indígena ligadas a los procesos de construcción de identidades en contextos específicos, para así mostrar la forma en que dichas identidades son puestas en escena y llevadas más allá de los contextos en que han surgido, provocando una dinámica cultural que enriquece y aporta

¹ Maestra en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Doctoranda en Antropología social en la ENAH en la línea de investigación Cultura y conflicto, eresescutia@gmail.com.

nuevos elementos a las llamadas culturas ancestrales o indígenas y también a las culturas y sociedades modernas actuales. Para ello, retomo las prácticas musicales de dos agrupaciones integradas por indígenas seris y chichimecas que interpretan lo que he denominado fusiones de música indígena contemporánea; dichos grupos desde una óptica y una práctica muy particular han combinado elementos, instrumentos, cantos y sonoridades tanto de sus propios contextos y culturas de origen, así como de contextos más amplios y dispersos tanto en el espacio como el tiempo: la cultura moderna y neoliberal actual, pero también culturas pasadas donde ciertos instrumentos musicales se han mantenido tanto en registros documentales como en prácticas humanas, adoptando distintas funciones y significaciones.

El argumento que quiero desarrollar se refiere a que las formas de construcción de identidades se dan más como un proceso relacional y dinámico integrando no solo la propia mirada, percepción y subjetivación del sujeto y su colectividad, sino que también las miradas, percepciones y subjetivaciones externas influyen de manera determinante dando paso a un proceso dinámico y efervescente, donde no hay construcciones acabadas, sino que se renuevan constante y activamente y donde la música juega un papel central. Con estas ideas quiero dar cuenta de la dinámica de la cultura que no es un proceso consumado sino en permanente construcción, renovación y actualización a partir de los elementos que proporcionan distintos contextos y construcciones sociales distantes en el tiempo y el espacio, pero que se concretan en prácticas y actividades humanas específicas que implican significaciones y recepciones diversas.

Para ello, en principio expondré las características, así como una breve historia que muestre la trayectoria de los grupos musicales en los que se centra esta reflexión, que a su vez, forma parte de una investigación más amplia que se encuentra en desarrollo. Después de referirme a los grupos Hamac Cazzim y Jonaz Chichimeca propongo el uso del término fusiones de música indígena contemporánea tanto para caracterizar sus creaciones y prácticas musicales, así como para abordar su estudio académico. Posteriormente quisiera indagar en algunos conceptos acerca de la identidad como proceso relacional, ya que los considero útiles para conceptualizar a estos grupos intérpretes de fusiones de música indígena contemporánea y también porque las agrupaciones y sus prácticas musicales ayudan a ejemplificar la forma en que se concretan las propuestas conceptuales. Con ello, pasaré a mostrar ejemplos concretos de expresar dichas identidades relacionales, tanto en el espacio específico del escenario, como en

eventos concretos contruidos desde ópticas y con fines particulares y que se han denominado festivales culturales.

El grupo de rock seri Hamac Caziím y los intérpretes de música prehispánica y danzas guerreras Jonaz Chichimeca: fusiones de música indígena contemporánea

Hamac Caziím, pioneros del rock indígena en México

Hamac Caziím, que significa Fuego Sagrado o Fuego Divino, tuvo su origen más de 20 años atrás, en la década de los 1990 cuando cuatro amigos seris se unieron debido a su gusto por la música rock. Ellos cuentan que en ese tiempo los jóvenes indígenas recibieron la influencia en sus comunidades de todo tipo de música como baladas, rock, cumbias, músicas nortañas, tropicales, de banda etc. y al mismo tiempo observaron que disminuía el uso de su lengua en las nuevas generaciones debido a dichas influencias, así que decidieron formar un grupo que interpretara la música que les gusta y cantara los antiquísimos cantos que forman parte de la historia comcaac e incluso de su literatura¹. Para poder interpretar los cantos que forman parte tanto de fiestas y rituales seris, como de su memoria misma, tuvieron que pedir permiso al Consejo de Ancianos y ellos estuvieron de acuerdo. Sin embargo, la consolidación del grupo no fue un proceso fácil, como ya lo han documentado investigaciones, es posible que los primeros contactos de los seris con la música rock se hayan dado en la década de 1960 propiciada por la presencia de población estadounidense tanto en Punta Cueca como en Desemboque, que llegaron con intenciones de evangelización, pero también como turistas y el proceso fue potencializado por la presencia de aparatos radiofónicos, los investigadores mencionan:

El rock estadounidense permeó en la etnia comcaac a través de la radio, principalmente de los grupos Heavy Metal y Black Metal. Esto impactó a un grupo de jóvenes, que crearon su propio grupo de rock en 1997, llamado Hamac Caziím (Fuego Sagrado), que interpreta canciones tradicionales pero con instrumentos electrónicos. Al principio, cuando se reunían a ensayar, la localidad de Socaiix aún no contaba con energía eléctrica y dependían de un generador eléctrico que trabajaba con gasolina; así, cuando se encendía el generador, los jóvenes miembros del grupo corrían con sus instrumentos a la casa del

baterista y apuradamente conectaban sus instrumentos, aunque a veces sólo por poco tiempo, debido a que se interrumpía la energía por algún desperfecto del aparato o, sencillamente, por falta de gasolina. De esta manera, la música eléctrica surge entre los comcaac cuando aún no tenían electricidad. (Caballero, Aguilar. 2016:116).

Con este relato podemos percatarnos de las dificultades a las que se enfrentaron los músicos pioneros del rock seri, pero también del aspecto tan innovador de su propuesta en ese tiempo que contemplaba el uso de instrumentos eléctricos aun cuando no contaban con electricidad en su población y además demuestra el fuerte empeño que mostraron y aún continúan realizando por medio de la creación de un tipo de música que integra elementos culturales distantes y con diversas significaciones, pero en la cual han encontrado un motivo y un fin que muestra las configuraciones actuales de culturas diversas, entre las que se encuentran puntos en común, como los mismos investigadores continúan reflexionando:

Al escuchar los cantos y las danzas tradicionales se puede percibir que el encuentro entre la música tradicional comcaac y el rock era lógico: el golpeteo de los pies es sustituido por la batería; la fuerza y el uso de la voz hacen armonía entre los cantos tradicionales y su versión en rock; el bajo y la guitarra acentúan y le dan fuerza a su expresión. Según lo han manifestado, reflexionando sobre su papel en la comunidad, los miembros de Hamac Caziím decidieron armar su propio grupo musical juntando lo tradicional y el rock, con lo que atrajeron la atención de niños y jóvenes. Buscaban al mismo tiempo detener la pérdida de la lengua y fortalecer el interés por las costumbres y tradiciones de su etnia. Al principio no contaban con la aprobación de la comunidad, pero poco a poco la gente mayor se sintió complacida por el encuentro entre su música, los cantos tradicionales y el rock, con el que tienen ciertas afinidades debido al manejo de la voz y los pasos de la danza. (Caballero, Aguilar. 2016: p.117).

Así, con la integración de elementos pertenecientes a culturas opuestas: por un lado el rock asociado en su contexto a movimientos de rebeldía y contestarios y por otra parte los cantos tradicionales que se apegan a un origen y un pasado muy concretos, el de la etnia comcaac; con

dichos elementos partir de entonces, Hamac Caziím ha tenido un desarrollo prolífico y cuenta con una amplia trayectoria que incluye la grabación de dos discos² y múltiples presentaciones en festivales regionales, nacionales e internacionales, a modo de ejemplo podemos mencionar a nivel regional el Encuentro Nacional de Creadoras de Sueños y Realidades (Sonora), Concierto De Tradición y Nuevas Rolas (Durango, 2014), Fórum Internacional de las Culturas (Nuevo León), Festival FAOT Alfonso Ortiz Tirado (Sonora, 2015). A nivel nacional el Festival Cumbre Tajín (Veracruz), Festival Ollin Kan (Ciudad de México), el Encuentro de pueblos y barrios originarios (Ciudad de México, 2016). También eventos internacionales como Festival Noches Blancas (Perm, Rusia) y El Festival Internacional Cervantino (Guanajuato, México, 2016). además de haber realizado conciertos en Estados Unidos, Alemania, Rusia y Guatemala. También han inspirado varios documentales como el titulado *Hamac Caziím* de Gerónimo Barriga y *Hamac Caziím: a short music documentary about indigenous punk*, dirigido por Paul Moon. A lo largo de su trayectoria el grupo de rock seri ha obtenido apoyo para sus producciones y presentaciones musicales por parte tanto de instituciones y programas gubernamentales como la Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) y la Dirección de Culturas Populares, así como de personas que se han interesado en su proyecto (particularmente Diana Reyes que ha fungido el papel de representante y contacto del grupo hacia el exterior) y organizaciones de la sociedad civil, así como ciertos acercamientos a organizaciones privadas.

En el pasado mes de mayo de 2015 Hamac Caziím celebró sus 20 años de existencia con el Festival Xepe an Coocicos y las Músicas del Mundo (que se traduce como Festival de Cantos del Mar y las Músicas del Mundo) en su comunidad de origen Punta Chueca, donde invitaron múltiples artistas de México y otras partes. Destaca que a los conciertos hubo asistencia tanto de público regional, nacional e internacional, pero también asistieron muchas personas de la misma comunidad, jóvenes y ancianos, quienes se mostraron felices y entusiasmados por el éxito de los rockeros seris. El festival Xepe an Coocicos se ha continuado realizando año con año, reuniendo diversas expresiones musicales de fusiones indígenas provenientes del país, así como de Estados Unidos, por lo que se ha convertido en un punto de encuentro para este tipo de artistas y también en una nueva fiesta anual para la comunidad seri.

Hamac Caziím se ha erigido como uno de los grupos pioneros del rock indígena en México, este movimiento musical ha tomado auge más o menos desde el 2005 y actualmente

existe gran variedad de jóvenes indígenas que interpretan distintos ritmos fusionados con letras en sus lenguas nativas. A modo de ejemplo podemos mencionar la Orquesta Pasatono, ensamble de músicos mixtecos oaxaqueños; Sak Tzevul, banda chiapaneca de rock progresivo en tzotzil, tzeltal y tojolabal; Slajem K'op, chiapanecos que interpretan hip hop en lengua tzotzil; Lumaltok, Hektal, Vayijel, Yibel Jme'tik Banamil y R.I.C.H. Resistencia Indígena de los Altos de Chiapas junto con alrededor de otros 20 grupos de más reciente aparición como La Sexta Vocal, Kojama y muchos más, que interpretan fusiones de varios ritmos como rock, reggae, rap, blues, ska etc. en diversas lenguas originarias del estado de Chiapas, entidad en la que ha surgido este tipo de grupos musicales de manera más numerosa y evidente. Aunque ya fuera del estado sureño de Chiapas también encontramos El Rapero de Tlapa, mixteco originario de la sierra de Guerrero; Pat Boy rapero maya de Quintana Roo quien encabeza un movimiento en el que han surgido muchos raperos mayas en la zona de la península de Yucatán, quienes incluso han conformado la productora musical ADN; por otra parte tenemos al grupo Eleven Towns purépechas de Michoacán que fusionan su música tradicional con ska y jazz; Tzitzimitl banda tlaxcalteca de trashmetal y sonidos prehispánicos; Mare Advertencia lírica rapera zapoteca; Zara Monroy y Janeydi Molina raperas seris; Morales rapero mazateco; Juan Sant rapero totonaco; Yune'Va rapero cuicateco, Soma Skanker, grupo de rock y ska náhuatl, Xeeco quienes también interpretan rock seri de propia autoría; Matchukk Bemela raperos de la etnia mayo-yoreme; Xipe Vitan Xaii rock, trash y folkmetal en otomí, entre muchos otros y sólo por mencionar las agrupaciones nacionales, ya que este tipo de expresión incluso ha rebasado las fronteras del país pues también encontramos este tipo de fusiones musicales tanto en Sudamérica como en Estados Unidos y Canadá.

Jonaz Chichimeca y la música prehispánica

El grupo Jonaz Chichimeca se formó con jóvenes que desde la niñez fueron danzantes ézar originarios de Misión de Chichimecas, junto con otro joven proveniente de la Ciudad de México que había recorrido diversos pueblos indígenas en el país, pues mantenía un fuerte interés hacia este tipo de poblaciones y formas de vida. En la creación de la agrupación, que ocurrió hace alrededor de 15 años, influyó determinantemente esta persona que no era chichimeca, pero que conocía a los grupos que interpretaban música prehispánica en ese tiempo y la forma de elaborar

los instrumentos. En principio presencié las danzas guerreras que ejecutan los chichimecas como parte de sus festividades anuales hacia las cuales mostró gran admiración y respeto, motivado por ello se hizo amigo de un joven chichimeca a quien le pidió que le enseñara su lengua y a cambio él le enseñaría a elaborar los instrumentos musicales prehispánicos. Tiempo después lo convencí de formar el grupo musical y entre los dos juntaron a los integrantes, jóvenes chichimecas que habían sido danzantes desde edades tempranas con lo que habían incorporado cierta conciencia y práctica de las danzas, así como de las sonoridades tradicionales chichimecas, los animaron a crear canciones en su idioma, así como música propia y también les enseñaron la forma de crear los instrumentos. El joven de fuera también se volvió integrante y a lo largo de la existencia y trayectoria de la agrupación ha fungido como representante y contacto hacia el exterior. Su participación ha sido muy importante en el desarrollo del grupo, el cual cuenta con una amplia trayectoria de reconocimiento y presentaciones tanto en el estado de Guanajuato, como a nivel nacional e internacional, pues han realizado giras y presentaciones dentro (Ciudad de México, Guanajuato, León, Guadalajara, Querétaro, San Luis Potosí, entre otros) y fuera del país (Alemania, Rusia, Francia, Italia) en distintos eventos y festivales culturales y hasta ahora han grabado tres discos³ y dos documentales.

De acuerdo a los fundadores de Jonaz Chichimeca su intención al crear el grupo fue reivindicar y valorizar a esta cultura y lengua indígena, que históricamente ha sido objeto de diversas formas de marginación y discriminación tanto económica, como política y social por parte de la sociedad regional, desde tiempos de la colonia española e incluso antes. Sus interpretaciones siempre van acompañadas de las danzas guerreras en las que resaltan ciertos elementos como la vestimenta integrada por pieles y animales disecados, el cabello largo, la pintura facial y corporal, el uso de escudos, calaveras, pecheras o lanzas, los gritos de guerra, etc. Con todos estos elementos ellos tratan de evocar un pasado indígena previo al contacto con los colonizadores, exaltando el arrojo y fiereza de los guerreros de aquella época.

No se puede afirmar que la música que interpretan ahora sea igual que la de la época prehispánica, pues aparte de que ellos crean sus propias composiciones, no existen registros de instrumentos que hayan tocado los chichimecas, salvo los tambores (huehuetls). Los que ahora ejecutan son instrumentos que pertenecieron a distintas culturas en diferentes épocas, retoman el teponaxtle, instrumento de percusión que pertenecía a la cultura mexicana, la flauta hopi, el palo de

lluvia, el tambor tarahumara, marimbas, ocarinas, silbatos, caracoles, conchas, huehuetls, piedras etc. También interpretan cantos de su propia composición que se entonan tanto en lengua chichimeca o ézar, como en español, es decir, hacen la traducción de lo que están cantando. Sus letras siempre exaltan los valores de los guerreros chichimecas concretados en su fiereza, arrojo y compromiso con su gente; además evocan y exponen su estrecha relación con los elementos de la naturaleza tanto aves y animales, como paisajes, climas y escenarios propios de su lugar de origen, elementos que forman parte del contexto en que viven, así como de su historia y también de sus prácticas actuales. Siempre acompañan sus interpretaciones musicales con las danzas guerreras que son parte de sus celebraciones tradicionales, en ellas portan un atuendo de pieles animales, escudos, lanzas y machetes con los que ocasionalmente recrean batallas y enfrentamientos entre guerreros, provocando reacciones de respeto y asombro entre los distintos públicos ante los que se presentan, pues para interpretar las batallas se requiere una práctica precisa y una buena condición física.

Con todo esto, su producción musical y dancística trata de identificarse con un mundo prehispánico puro y sin mestizajes, donde, al parecer, la música y la danza detonan imágenes y significados de lo que podría haber sido la vida antes de la llegada de los españoles. En efecto, la ahora llamada música prehispánica en México, evidentemente es una invención de la actual modernidad, donde los sonidos corresponden a lo imaginado acerca de lo sonoro y lo dancístico en el pasado prehispánico.

Acerca del desarrollo e interpretación de la música prehispánica en México podemos señalar algunos antecedentes en la década de 1980, periodo en el que se crearon agrupaciones que interpretaban fusiones de instrumentos prehispánicos con ritmos del rock, sonidos de la naturaleza, sintetizadores y música electrónica, buscando crear ambientes oscilantes entre lo cósmico y lo primigenio resaltando los tintes místicos, dicho movimiento fue nombrado etnorock. Los principales exponentes en ese tiempo fueron Jorge Reyes Valencia (1952-2009) y Luis Pérez Ixoneztli (1951-), junto a otros como Arturo Zepeda, Arturo Meza y Humberto Álvarez. Unos años atrás, a principios de 1970, también se había formado el grupo Tribu, quienes recurrieron únicamente a los sonidos de los instrumentos prehispánicos. Dichas agrupaciones tuvieron cierta resonancia en ese tiempo, pero no continuó como un movimiento tan consolidado. En la actualidad han surgido otros grupos que interpretan instrumentos prehispánicos en distintas partes

del territorio nacional, aunque concentrándose en el área central. Entre ellos podemos mencionar a La Tribu que aun continua interpretando y componiendo música con los instrumentos prehispánicos; Caracol de Fuego radicados en Mineral de Pozos, Guanajuato; Yodoquinsi quienes son originarios de la región mixteca en Oaxaca; Olimeztli Sexto Sol quienes se describen como intérpretes de música, teatro y danza azteca y radican en la Ciudad de México; sólo por mencionar algunas agrupaciones entre muchas otras que han retomado los instrumentos prehispánicos de distintas culturas y los conjuntan con otro tipo de expresiones artísticas. Resulta relevante considerar que a pesar de que la música prehispánica actual no se muestra de forma tan evidente como un movimiento musical consolidado, sí existen agrupaciones que se dedican a esta práctica musical y comúnmente se adscriben o asocian a movimientos más amplios inspirados en las sociedades originales del centro de México y que tratan de recrear esas formas de tradiciones “puras” en la actualidad, pensemos en el movimiento del New Age o en los danzantes mexicaneros quienes recrean en actos artísticos lo que ellos imaginan que fueron las sociedades pasadas. Sin embargo, las expresiones actuales resaltan por su diversidad y la implicación de elementos dispares como demuestra el grupo llamado Prehispánica Electrónica quienes combinan sonidos de instrumentos prehispánicos que mezclan con el uso de sintetizadores y herramientas sonoras electrónicas, que ejecutan acompañados de danzas de inspiración azteca junto con la indumentaria correspondiente, creando un espectáculo que intenta mostrar la forma en que las “raíces ancestrales” junto con su contenido espiritual se adaptan a los tiempos contemporáneos y mediante el uso de la tecnología pueden llegar a crear de “forma energética, mágica y multimedia” un “ritual contemporáneo” tal como lo mencionan los integrantes de la agrupación (Barreriro, Niuk:2018).

Sin embargo, en la actualidad lo que se ha definido con el término etnorock se refiere al reciente surgimiento de numerosas agrupaciones musicales de distintos tipos integradas por jóvenes pertenecientes a variados grupos étnicos que interpretan composiciones propias en sus lenguas nativas fusionándolas tanto con las sonoridades e instrumentos correspondientes a sus etnias de origen, como con sonoridades e instrumentos más propios del contexto moderno y neoliberal actual, como son el rock, jazz, blues, metal o heavymetal, rap, hip-hop, ska, reggae, entre otros ritmos. Son los grupos y músicos a los que he hecho referencia en el apartado pasado y que desde una visión académica han sido definidos por los investigadores como intérpretes de

etnorock o rock indígena. Al respecto, los estudiosos consideran que representan una forma de agencia y apropiación muy relevante entre las poblaciones indígenas actuales, sobre todo entre los jóvenes, pues por medio de sus composiciones musicales evocan sus culturas de origen, con lo cual las han revitalizado y les ha permitido a ellos tomar agencia en los procesos globales en que se insertan en la actualidad:

La producción rockera en ámbitos indígenas de México converge en procesos globales, mediáticos y políticas culturales, o en las nuevas formas de habitar las ciudades, de autoperibirse y de narrarse que adoptan estos jóvenes en la contemporaneidad, lo que conduce a la aparición de un conglomerado de elementos culturales disímiles que son apropiados indistintamente por las juventudes indígenas, que ven en el rock un espacio de interpelación para situarse, precisamente como jóvenes, en las complejas realidades que sobresalen actualmente.... Hacerse rockero indígena representa en este contexto un lugar de apropiación entre los jóvenes indígenas y un espacio para el intercambio cultural y de múltiples saberes (López, Ascencio y Zebadúa, 2014:13-14).

Fusiones de música indígena contemporánea

Para los fines de mi investigación particular he propuesto denominar a las distintas expresiones musicales de origen indígena que integran ritmos contemporáneos variados que van desde el rock hasta el jazz, blues, rap, metal y también la interpretación de instrumentos prehispánicos como fusiones de música indígena contemporánea. Ya que no coincido totalmente con la denominación de etnorock o rock indígena considerando que etnorock no hace referencia a un concepto acabado, sino a uno todavía en formación y discusión, tanto desde el ámbito académico, donde han surgido investigaciones respecto al fenómeno, como desde la perspectiva de los músicos indígenas que interpretan las fusiones denominándolas de distintas formas. Por una parte, la producción sonora de las agrupaciones no se acota únicamente al rock, sino que recurre a una amplia gama de géneros y subgéneros asociados y a otros más distantes. Por otra parte, persisten interrogantes sobre la posibilidad de hablar de un nuevo género ya que lo que se está interpretando es un mismo tipo de música pero en diferente idioma.

Los académicos han comenzado a usar el término etnorock o rock indígena para referirse

a un fenómeno que ha iniciado con la incorporación del rock a los gustos musicales de los jóvenes indígenas como marca identitaria y con la extensión de la escucha a la creación de la música. Se refieren con ese concepto a una serie de grupos surgidos desde mediados de la década de 1990 principalmente en el sur del país, específicamente del estado de Chiapas en las ciudades de San Cristóbal de las Casas y Zinacantán, donde ha ocurrido un boom del fenómeno sobre todo entre poblaciones tzotziles y tzeltales (López y Ascencio, 2011:2). Estos autores se refieren a una especie de “revival étnico desde el rock” y resaltan la forma en que se ha mezclado la música indígena y los ritmos tradicionales, con el rock y los instrumentos electrónicos. Además de la creación de un discurso que remarca los elementos étnicos, exige su reconocimiento, valoración y denuncia las condiciones marginales y de exclusión en que persisten dichas poblaciones.

Otros estudios han remarcado la apropiación por parte de la música indígena tradicional de nuevos instrumentos e influencias extranjeras, lo cual ha resultado en la creación de una nueva música tradicional (Clemente y Pérez, 2009: 2). A pesar de que no estoy de acuerdo en decir que el etnorock es una nueva forma de música tradicional, es evidente que el término designa una serie de prácticas y producciones musicales que están ocurriendo en la actualidad fusionando ritmos, instrumentos, cantos y cosmovisiones provenientes de contextos totalmente diferentes. El fenómeno pone en juego y en práctica, por una parte, todo el repertorio cultural y ancestral del que los jóvenes indígenas son portadores, y por otra, los elementos tecnológicos y de comunicación que proporciona el contexto globalizado actual.

No obstante, hay opiniones que se rehúsan a aceptar el término etnorock o rock indígena pues denuncian en su uso una visión romántica y unilateral de lo novedoso o lo extra-cotidiano, además de arbitrariedades metodológicas provocadas por un “etnocentrismo en los análisis de esta dinámica cultural, que instala a estos jóvenes en un integracionismo musical que enarbola la bandera étnica para compartir elementos de su identidad” (Bolaños, 2015). Las críticas se dan en el sentido de que existe una visión estereotipada de las poblaciones étnicas y en especial sus jóvenes, quienes son vistos por los investigadores como exploradores de territorios musicales externos a su cultura, que han adaptado canciones, ritmos e instrumentos de fuera y se presentan con las vestimentas originarias de sus pueblo como forma de mostrar su cultura. Esta interpretación por parte de la academia ha soslayado el hecho de que los jóvenes músicos indígenas simplemente están componiendo e interpretando música desde otras perspectivas y

desarrollando un estilo particular (Bolaños, 2015). Quienes enarbolan las críticas al etnorock se pronuncian en contra de adjetivar y etiquetar la música que se construye y crea desde la diferencia, es decir, desde la otredad indígena.

Por mi parte, sostengo que, por un lado, no se puede generalizar el movimiento pues se refiere a un fenómeno diversificado y con muchas vertientes, pero además, no se limita a los territorios chiapanecos (aunque innegablemente el mayor número de agrupaciones han surgido en Chiapas donde se ha denominado batsi rock o “el rock de la palabra verdadera”) pues se han creado grupos tanto en otras partes del sur (Oaxaca, Guerrero, Tabasco, Yucatán, Quintana Roo), como en el centro (Michoacán, Veracruz, Hidalgo, Tlaxcala, Querétaro) y el norte (Sonora, Nayarit). Por estos motivos, me parece más adecuado el término fusiones de música indígena contemporánea, ya que puede dar cuenta de la variedad de expresiones musicales que se están dando, al tiempo que mantiene una visión al margen de los esencialismos y de las etiquetas. Considero que éste término alude a las posibles articulaciones de elementos provenientes de culturas distantes entre sí, pero que confluyen en un espacio y un tiempo determinado, tal como está ocurriendo en el contexto actual, donde el neoliberalismo, la posmodernidad y la globalización deviene el escenario ideal que impulsa estas nuevas formas de creación musical. Considero que esta denominación, además, abarca el ámbito de la dinámica de la cultura, pues muestra que no permanece estática sino en constante interacción, estableciendo todo el tiempo intercambios con distintos contextos y con otras culturas.

La identidad indígena como proceso y su puesta en escena

Considero que los grupos musicales a los que me referido previamente constituyen ejemplos claros de las formas en que la identidad étnica se construye y se expresa en el contexto actual, contexto donde prevalece una tendencia que intenta “occidentalizar” todo tipo de expresiones sean artísticas, culturales, sociales, etc. Sin embargo, en dichos procesos que enfrentan por un lado todo el conocimiento particular e histórico al que se adscriben los grupos étnicos y por otra parte toda la diversidad cultural junto a las herramientas tecnológicas que son provistas por este mundo globalizado, se crean operaciones al interior de los sujetos que dan la posibilidad de conjuntar ambos universos en un tipo de expresión artística.

Por ello, quisiera indagar ahora en algunas propuestas acerca de los procesos identitarios

que entran en juego al momento de crear música y que vemos expresadas en las actuaciones tanto de Hamac Caziím, como de Jonaz Chichimeca pues mediante ellas podemos vislumbrar la forma en que la música constituye un dialogo que implica tanto a las sonoridades cotidianas, como las diferentes, creando así una retroalimentación que produce o crea algo nuevo.

En principio, es necesario señalar la importancia de la música en la sociedad a lo largo de su historia, al respecto Hormigos señala

No se sabe muy bien cómo y porqué el hombre comenzó a hacer música pero sí está claro que la música es un medio para percibir el mundo, un potente instrumento de conocimiento. Es el lenguaje que está más allá del lenguaje y que tradicionalmente ha ido ligado a la necesidad del hombre de comunicar sentimientos y vivencias que no se pueden expresar por medio del lenguaje común. Su poder comunicativo radica en que puede hablarnos de todo sin decir nada, ya que no es preciso que sea portadora de palabras o que éstas sean inteligibles para que haga referencia a un mundo infinito de significados que pueden variar con cada nueva interpretación. (Hormigos, 2010:92)

Con esta definición nos percatamos del papel trascendental de la música en el desarrollo y a lo largo de la historia de la humanidad, por la manera en que involucra formas de sociabilidad, comunicación y de expresión de los sentimientos, lo cual conlleva una importancia básica en la definición de las identidades sociales. Por ello, como continua afirmando el investigador “debemos ser conscientes de que las interacciones que se producen entre los sonidos y los individuos son el resultado de respuestas aprendidas, pautas personales y patrones culturales” (Hormigos, 2010: 92,93). Con respecto al tema de mi estudio ya se ha mencionado la importancia de los cantos en la cosmovisión de la sociedad comcaác, pues en su tradición oral resalta el uso de los cantos para narrar historias, expresar conocimientos y costumbres, así como para conectarse con los espíritus. Los conocimientos que se expresan en los cantos se relacionan tanto a la diversidad de especies marinas y terrestres, como al uso o seguridad de ciertas rutas y corrientes marítimas, la posición de las estrellas, etc. Con lo cual percibimos un conocimiento profundo de un ecosistema o medio ambiente específico el cual se ha perpetuado y transmitido de generación en generación a través de los cantos “El papel social que tiene la música comcaác

revela la capacidad de reproducir las condiciones que hacen posible la existencia de la propia cultura y de identificar a los individuos que se reconocen en ella” (Caballero, Aguilar, 2016:113).

Al respecto, Simon Firth al afirmar que como experiencia la música tiene vida propia, se pregunta de qué manera una obra musical produce y crea a la gente, invirtiendo el sentido de la pregunta planteada por otros investigadores que dan privilegio a la obra para a través de ella ver las características de alguna sociedad. En sentido inverso Firth trata de vislumbrar cómo el hecho musical crea y construye una experiencia que sólo se puede comprender si asumimos una identidad tanto subjetiva, como colectiva (Firth, 1996:184). Para ello desarrolla un par de premisas, la primera se refiere a “que la identidad es *móvil*, un proceso y no una cosa, un devenir y no un ser; segundo, que la mejor manera de entender nuestra experiencia de la música –de la composición musical y de la escucha musical- es verla como una experiencia de este *yo en construcción*” (Firth, 1996,184).

Por lo tanto, ante las disertaciones de Firth, quien se refiere al debate del posmodernismo sobre la aparente inestabilidad o descentralización de los sujetos, visión ante la cual sostiene que se minimiza la cuestión del proceso pues se privilegia la del posicionamiento y no tanto la propia experiencia del movimiento entre posiciones, cabe preguntarnos ¿Qué nos muestra la experiencia de los intérpretes de las fusiones de música indígena contemporánea acerca de su transición entre posiciones? Podríamos señalar en principio una posición periférica, no integrada a la moderna sociedad occidental neoliberal y de cierta forma discriminada, para después y mediante la particular expresión de su música y danzas dar paso a una nueva posición donde su pertenencia étnica y sus expresiones culturales son apreciadas y valoradas en contextos lejanos, parte de esa misma sociedad moderna, pero donde nunca se creyó posible que llegaran ahí ese tipo de expresiones. Qué nos muestra dicho movimiento y de qué forma vemos ahí el funcionamiento de la identidad no como una cuestión acabada sino en proceso “La identidad no es una cosa sino un proceso: un proceso experiencial que se capta más vívidamente como música. La música parece ser una clave de la identidad porque ofrece, con tamaña intensidad, tanto una percepción del yo como de los otros, de lo subjetivo en lo colectivo” (Firth, 1996:185.186). Para expresarlo más claramente pensemos cómo la música seri y la música y danzas chichimecas han constituido un papel clave para la reafirmación de los sujetos que la crean al asumirse como pertenecientes a un grupo étnico (percepción del yo) cuestión que será expuesta orgullosamente ante los otros. Esto

es, que la música les ha permitido la exaltación de lo subjetivo en lo colectivo, cuestión que no se muestra acabada sino en proceso constante pues los músicos se enfrentan a esas situaciones en cada concierto que dan fuera de sus comunidades de origen, es decir, enfrentan continua y permanentemente sus subjetividades particulares ante la diversidad colectiva que representa un público ajeno.

Ante ello, podríamos preguntarnos qué nos muestran sus producciones musicales acerca de su forma de posicionarse en el mundo y qué sentidos recrean a partir de sus ejecuciones y de qué forma son percibidos en el oyente, pues como menciona Firth “esas respuestas están vinculadas por el supuesto de que la música, la experiencia de la música tanto para el compositor/interprete como para el oyente, nos brinda una manera de estar en el mundo, una manera de darle sentido” (Firth, 1996:192).

Pero regresemos al tema de la construcción del sujeto mediante la música, para lo cual el mismo Firth ha propuesto la idea del yo imaginado, ya que en los procesos identitarios la autoconstrucción del sujeto se da en función de ese imaginario y donde la experiencia de la música es una experiencia de identidad que representa, simboliza y ofrece tanto la experiencia inmediata de la identidad colectiva, como la experiencia particular del sujeto o individuo. (Firth, 1996:206).

Pero si bien la identidad musical, entonces, es siempre fantástica y nos idealiza no sólo a nosotros mismos sino el mundo social que habitamos, también es, en segundo lugar, siempre real, y se concreta en las actividades musicales. Quiero decir con ello que hacer y escuchar música son cuestiones corporales e implican lo que podríamos llamar movimientos sociales. En este aspecto, el placer musical no se deriva de la fantasía —no está mediado por las ensoñaciones— sino que se experimenta directamente: la música nos da una experiencia real de lo que podría ser el ideal. (Firth, 1996:210)

Ante estas ideas podemos argumentar la posición de Firth refiriéndonos a los recursos discursivos que interpretan los músicos seris y chichimecas en las letras de sus canciones, ya que nos remiten directamente a ese ideal, al ideal de la cosmovisión seri y al ideal del pasado guerrero de los chichimecas, pero siempre por medio de la experiencia real que es el acto de crear la

música y danza por parte de los intérpretes y por el lado del público receptor, mediante el acto real de la escucha en un momento concreto.

Con estas disertaciones podemos pasar al tema de la puesta en escena, ya que ese acto real que crean los intérpretes y ese momento concreto que radica en la escucha y recepción del público se materializa mediante el performance y en el espacio concreto del escenario. Ante ellos podemos preguntarnos ¿Cómo vemos el funcionamiento de las identidades indígenas en el espacio de la escena? ¿Qué elementos identitarios son puestos en juego en el escenario y cuál es el mensaje que se intenta transmitir mediante estos?

Para contestar dichas preguntas, quiero remitirme a la propuesta del semiólogo soviético Iuri Lotman quien ha desarrollado varias premisas por medio de las cuales podemos analizar el espacio y la acción específica de la puesta en escena. En esta ocasión quiero retomar su propuesta que sostiene que una de las particularidades de la puesta en escena radica en la oposición esencial entre lo significativo y lo no significativo, al respecto ha señalado

El espacio escénico se distingue por un alto grado de saturación signíca: todo lo que entra en la escena adquiere la tendencia a saturarse de sentidos complementarios con respecto a la función objetual directa de la cosa. El movimiento se vuelve gesto, y la cosa, detalle portador de significado...la acción, el gesto y la palabra adquieren en la escena, con respecto a sus análogos en la vida cotidiana, significados complementarios, se saturan de sentidos complejos que nos permiten decir que devienen expresiones para un coágulo de diversos elementos de contenido... La “plenitud de significados” de la que habla Goethe está ligada a las leyes fundamentales de la escena y constituye la diferencia esencial entre las acciones y las palabras en la escena y las acciones y las palabras en la vida. (Lotman, 1998, p. 66).

En efecto, la saturación de sentidos complejos o plenitud de significados es perfectamente observable en las escenas creadas tanto por los músicos de Hamac Caziím, como por los músicos y danzantes de Jonaz Chichimeca, ya que notamos cómo todos los elementos puestos en escena por los artistas encarnan significados complementarios. En una primera impresión, son perceptibles todos los lenguajes o sistemas de códigos que intervienen en el escenario y en

conjunto se transmiten como una explosión de sentidos para el espectador, quien vive una experiencia multisensorial ante el ensamble de los diversos sistemas sígnicos. Hasta el momento he desglosado los siguientes lenguajes o sistemas de códigos para la puesta en escena de Hamac Caziim y Jonaz Chichimeca: la música como ensamble de los distintos instrumentos y las distintas voces, la voz o canto como lenguaje independiente, el baile o los movimientos del cuerpo, la voz cuando habla dirigiéndose al público, los sonidos de los instrumentos musicales como lenguaje independiente, la pintura facial, la pintura corporal, la vestimenta, las luces y para la escena específica de los chichimecas las batallas que recrean en el escenario.

En cada uno de estos sistemas codificados intervienen diversos elementos saturados de sentidos complejos que pueden variar al momento de la recepción dependiendo de las características del público al que se dirigen, por ejemplo, las pinturas faciales de los músicos seris tienen la intención de señalar un día de fiesta, pero este sentido sólo es comprensible entre los indígenas seris ya que dichas pinturas forman parte de su cultura ancestral. Sin embargo, para el público externo las decoraciones faciales indican la pertenencia de quienes las portan a la etnia seri y esta idea es reforzada con otros elementos de significación como la vestimenta o la lengua. Es remarcable que a pesar de las diferencias entre el público el sentido que se transmite no se pierde, puede variar, pero permanece y se refuerza apoyado en otros elementos semióticos que también intervienen en la escena.

Analicemos ahora el lenguaje de las luces y los efectos utilizados en el concierto de Hamac Caziim, donde aplican los mecanismos de saturación de significados y delimitación del espacio en la escena. Ya que, por un lado, las luces delimitan el escenario, lo enmarcan en un rectángulo rodeado por líneas de luces que van cambiando de color conforme se suceden los ritmos. Además las luces, junto con el humo blanco dispersado a lo largo del escenario, crean una atmosfera en ocasiones de misterio, en ocasiones de potencia y energía que es percibida por el público que responde a estas ráfagas energéticas con mayores dosis de vigor impreso en los gritos, aplausos y bailes que ejecutan. Sobre este uso particular de luces y efectos en el escenario podemos definirlos como característicos de cualquier interpretación de rock y no únicamente del rock seri.

En el espectáculo de los Jonaz Chichimeca, de igual forma se aplica la saturación de sentidos complejos entre los diversos elementos que integran los sistemas de códigos que

utilizan, por ejemplo, dentro del lenguaje de la vestimenta identificamos recursos como son las pieles, las plumas, las tobilleras y protecciones de los antebrazos, incluso la larguísima cabellera y los accesorios como collares, pecheras, escudos, hachas y lanzas. Todos estos elementos interactúan y se refuerzan entre ellos, creando un conjunto que percibimos en una imagen como la vestimenta, pero en esta imagen hay una intencionalidad muy clara que se dirige al sentido de recrear y representar el pasado nómada con orgullo, el pasado guerrero de los chichimecas que persiste y se hace presente mediante la puesta en escena del grupo de músicos y danzantes.

De esta manera, tanto en la escena creada por los músicos seris, como en la escena que protagonizan los chichimecas vemos en distintos aspectos la plenitud y saturación de significados a la que se refiere Lotman, la cual se expresa a través de signos concretos como la vestimenta y ciertos elementos marinos entre los seris, así como las pieles y animales que portan los chichimecas, mediante dichos elementos podemos percibir la manera en que los artistas músicos y danzantes buscan exponer las características de su territorio y su contexto, las cuales se destacan en la puesta en escena. Es decir, cada ensamble escénico busca mostrar la identidad étnica de los jóvenes músicos, junto con su territorio respectivo, entre los seris vemos los elementos marinos muy presentes y entre los chichimecas tanto el pasado nómada como la guerra de resistencia son puestos en escena con orgullo. Todo esto tiene la capacidad de generar emociones entre los espectadores, lo cual constituye un rasgo del arte, de acuerdo al planteamiento de Lotman (Lotman, 1998).

Con estas reflexiones que nos llevan a percatarnos del funcionamiento específico del espacio del escenario o puesta en escena durante una actuación musical y dancística interpretada por músicos indígenas intérpretes de ritmos de fusión, nos damos cuenta la forma en que es resaltada la identidad étnica mediante signos específicos que rebasan la propia sonoridad de la música, como son la vestimenta, adornos o pinturas faciales y corporales, movimientos de baile o danza y la exposición de elementos propios de su contexto como las pieles animales entre los chichimecas y los elementos marinos entre los seris. Todos estos elementos identitarios se exponen en el escenario como integrantes tanto de un pasado como del presente indígena de dichos grupos étnicos, quienes intentan demostrar la importancia de la naturaleza en sus formas de vida que aún se expresa a través de la permanencia de una conexión estrecha con los elementos naturales en sus modos de subsistencia actuales.

Y retomando la cuestión de la música y las sonoridades, de igual forma nos percatamos cómo éstas intentan expresar una pertenencia étnica específica en la actuación de los seris y los chichimecas, pertenencia que a pesar de la diversidad de expresiones a la que estamos expuestos, podemos identificar aun dentro de la variedad de estilos que nos provee el contexto moderno y globalizado pues se muestran a partir de instrumentos musicales muy específicos entre los músicos chichimecas y mediante los cantos ancestrales que forman parte de la memoria de la cultura seri. Al respecto, Hormigos ha señalado que “la música que se crea en la actualidad no posee una conciencia estética unitaria, sino una multiplicidad (múltiples estilos, múltiples mensajes, etc.) de conciencias estéticas fragmentadas. Ahora bien, no debemos olvidar que la música se impregna del espíritu social que al final la determina, de este modo, la música actual refleja a través de sus sonidos la forma de ser propia de nuestra sociedad” (Hormigos, 2010:98). Ante ello, cabe observar qué tanto grado de fragmentación observamos entre los músicos seris y chichimecas, pero también entre aquellos otros intérpretes de las fusiones de música indígena contemporánea que han surgido de entre una creciente diversidad de grupos étnicos, conllevando con ello estéticas específicas múltiples y de cierto modo fragmentadas, pero también unificadas por su pertenencia a una identidad étnica, aunque no sea la misma. Considero que en este punto es muy probable que la multiplicidad de conciencias estéticas fragmentadas se dé más entre los receptores que entre los mismos músicos, que si tienen una identidad común.

A modo de conclusión

Para cerrar estas reflexiones quiero remitirme una vez más a los postulados de Simon Firth quien relacionando las expresiones musicales con las formas de construcción de identidad ha señalado que “La música construye nuestro sentido de la identidad mediante las experiencias directas que ofrece del cuerpo, el tiempo y la sociabilidad, experiencias que nos permiten situarnos en relatos culturales imaginativos. Esa fusión de la fantasía imaginativa y la práctica corporal marca también la integración de la estética y la ética” (Firth, 1996:212). Ante ello, cabe pensar qué experiencias al cuerpo, al tiempo y a la sociabilidad nos ofrecen las ejecuciones de los músicos de fusiones indígenas contemporáneas y cómo de esta forma se movilizan nuestras identidades al momento de ser espectadores. Mediante la escucha qué nos cuestionan dichas sonoridades acerca de nuestros imaginarios y nuestros conceptos de ética y estética, a nosotros como parte de una

sociedad mestiza, es decir, a quienes no portamos alguna identidad étnica específica, de qué forma nos interpelan estas creaciones artísticas.

Considerando que la identidad nos posiciona en una red de relaciones con diferentes colectivos, es preciso pensar a dónde nos lleva la música y qué fronteras traspasa, ya que tal como lo ha señalado Firth mediante la vuelta a la música como metáfora espacial “lo que hace que la música sea especial —especial para la identidad— es que define un espacio sin límites (un juego sin fronteras). Así, la música es la forma cultural más apta para cruzar fronteras —el sonido atraviesa cercos, murallas y océanos, clases, razas y naciones— y definir lugares; en clubes, escenarios y *raves*, mientras la escuchamos con auriculares, por la radio o en la sala de conciertos, sólo estamos donde la música nos lleva” (Firth, 1996:213). Por lo que cabe reflexionar más profundamente acerca de los espacios a los que nos lleva la música y particularmente las expresiones musicales de fusiones de música indígena contemporánea, pues considero que pueden transportarnos a mundos y realidades distintas y no imaginadas. También cabe profundizar en qué fronteras han sido traspasadas por medio de estas expresiones artísticas creadas en su mayoría por las nuevas generaciones de indígenas que se sitúan, agencian y apropian en un contexto moderno y neoliberal que ya no es exclusivo de las sociedades mestizas o ciudadinas. Planteo que a través de dichas prácticas musicales específicas podemos observar el traslape de fronteras y de significaciones, ante ello, preguntémonos qué identidades nos muestran dichas expresiones y a qué valores éticos y estéticos nos remiten, es decir, qué nos pueden decir las expresiones musicales de fusión indígena acerca del contexto y los valores de la sociedad que habitamos en la contemporaneidad.

Bibliografía

- Bolaños, Luis (2015). “El rock tzotzil: Estereotipos sobre otro modo de hacer música”, *Chiapas paralelo*, octubre, <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2015/10/el-rock-tsotsil-estereotipos-sobre-otro-modo-de-hacer-musica/>
- Caballero Quevedo, Otilia María y Aguilar Zeleny, Alejandro “El canto tradicional de los comcaac, el rock y el turismo”, en Flores Mercado, Georgina y Nava, Fernando (comps.) *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones sociales.

- Clemente Corzo, Julia y Pérez Pechá, María Esther (2009). “Sak Tzevul: de los sonidos ancestrales al rock fónico. Educación musical en Zinacantán”, *X Congreso Nacional de Investigación educativa*
- Firth, Simon (1996) “Música e identidad”, en Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, Amorrurtu editores.
- Hormigos, Jaime (2010) “Distribución musical en la sociedad de consumo. La creación de identidades culturales a través del sonido”, *Comunicar*, n°34, v. XVII, Revista Científica de Educomunicación.
- López Moya, Martin De la Cruz, Ascencio Cedillo, Efraín, Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (coord.) (2014). *Etnorock: los rostros de una música global en el sur de México*. México D.F.: Juan Pablos Editor/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- López Moya, Martin De la Cruz y Ascencio Cedillo, Efraín. (2011) *Rock entre jóvenes tsotsiles. Culturas urbanas y sensibilidades emergentes en Chiapas*. Artículo presentado para GT Comunicación y Culturas Urbanas, XI Encuentro de Grupos de Investigación en Comunicación, evento en el marco del XXXIV Congreso Brasileiro de Ciencias da Comunicação. Recife, Brasil.
- Lotman, Iuri M., 1998, *La Semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, España, Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia
- Ogarrio Perkins, Carlos E. compilador, (2011) *Cantos de los comcaac. El legado de los Barnett*, Hermosillo, Jorale Editores/Universidad de Sonora
- Powell, Philip W. (1977) *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Notas —————

¹ Como lo ha señalado Fernando Nava en la presentación del libro Cantos de los comcaac: Las artes verbales de los Comcaac son de carácter oral y denotan una muy antigua raigambre... consiste en la selección y acomodo estético de palabras y otras formas expresivas que exteriorizan los mensajes, memoria, conocimientos, ideas, imágenes e interpretaciones de una forma colectividad en forma cantada. Esto es: la literatura Comcaac, en su más genuina producción y recreación, no se lee, sino que se canta. Y

en la actualidad, sin que falten formas musicales ejecutadas exclusivamente con instrumentos de percusión, viento o cuerda, la música Comcaac es eminentemente vocalizada [Ogarrio, 2011:13].

² El primer disco titulado *Hamac Caziím Fuego Divino* realizado en estudio en el año 2005 con el apoyo del Instituto Sonorense de Cultura. La segunda producción constituye un disco doble, uno de audio y otro de video donde se incluyen conciertos grabados en vivo en Hermosillo, Sonora en el año 2013 con la participación de otros artistas, incluso mujeres de la etnia comcaác como coristas. El disco se titula *Ihamoc Imac Ano Caalam*, en vivo, lo cual se traduce como *Los que juegan en la noche*.

³ Los discos musicales se titulan *Chichimeca Xonas* el primero, *Hijos del Sol* y por ultimo *Seguimos resistiendo*. *Ugahu ure'hu* realizado con el apoyo del Instituto Estatal de Cultura de Guanajuato en el año 2011.

La música de banda en la conformación de las identidades de los pueblos urbanos del oriente de Iztapalapa¹

Banda music in the shaping of the identities of the urban towns of the east of Iztapalapa

Gustavo Pineda Loperena²

Resumen: La música de banda acompaña el calendario festivo de los pueblos urbanos del oriente de Iztapalapa, fiestas religiosas, el carnaval y fiestas cívicas. En este sentido, el trabajo tiene como objetivo comprender el significado que la música de banda cumple en la conformación de las identidades de los pueblos y sus habitantes. Se desarrollan las nociones de pueblos urbanos originarios e identidad para definir las características del espacio social y analizar la forma en que los sujetos performan, verbalizan y ritualizan una forma característica de identidad musical en los pueblos del oriente de Iztapalapa.

Abstract: Banda music accompanies the festive calendar of the urban towns of the east of Iztapalapa, religious celebrations, the carnival and civic celebrations. In this sense, the work aims to understand the meaning that banda music fulfills in shaping the identities of towns and their inhabitants. The notions of original urban towns and identity are developed to define the characteristics of the social space and analyze the way in which the subjects perform, verbalize and ritualize a characteristic form of musical identity in the eastern towns of Iztapalapa.

Palabras clave: pueblos urbanos originarios; música de banda; identidad; carnaval

Introducción

La música de banda acompaña el calendario festivo de las comunidades originarias de la delegación Iztapalapa, desde las festividades religiosas como las dedicadas al santo patrono, las fiestas de carnaval hasta las fiestas cívicas, populares y familiares. En este sentido, la ponencia tiene el objetivo de presentar los avances de investigación en torno a la comprensión del

¹ Agradezco el apoyo económico para participar en el presente congreso a través del proyecto de investigación: “Procesos institucionales y comunitarios para la salvaguarda de la pirekua como patrimonio cultural inmaterial” (Proyecto PAPIIT IN 301016 DGAPA-UNAM) cuya responsable es la Dra. Georgina Flores Mercado del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

² Licenciado en Sociología (UNAM) y Maestro en Estudios Culturales (El Colegio de la Frontera Norte A.C.). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: Identidades culturales, memoria colectiva y procesos sociomusicales. Correo electrónico: gstvpineda@gmail.com.

significado que la música de banda cumple en la conformación de las identidades sociales y la identidad de los pueblos del oriente de Iztapalapa, en la Ciudad de México, poniendo especial atención a los carnavales y festividades públicas.

Para ello, construimos un marco teórico basado en la noción de *pueblos urbanos originarios* para definir las condiciones del espacio social analizado (Álvarez, 2011; Mora, 2007; Portal, 2007). Además, se desarrollan las nociones de *identidad* y *cultura* que servirán para analizar los procesos sociales que se generan alrededor de esta práctica cultural y la forma en que ésta construye un *paisaje sociomusical* (Schafer, 1993) que se ve definido por la impronta aural de la banda constituyendo la identidad de los habitantes de los pueblos y creando una distinción entre un *Nosotros* (el pueblo) y los *Otros* (Dubar, 2002; Giménez, 2007; Swidler, 1986).

Proponemos como hipótesis que de todas las características que definen a los pueblos urbanos, la fiesta es el elemento que les da sustento y que dentro de ésta, la música de banda es, por antonomasia, el *repertorio cultural* que les da soporte en la construcción de la identidad como pueblo. Se describen las características musicales, repertorios e instrumentación de las bandas que acompañan las fiestas y se les sitúa históricamente en los pueblos.

Presentamos el uso del método etnográfico, tales la observación participante y entrevista en profundidad, todo ello para dar cuenta de la forma en que los agentes sociales que están alrededor de la música en toda ocasión musical ritualizan, verbalizan y performan identidades reforzadas por la música de banda, todo esto en contextos urbanos, conformando y reforzando la identidad de pueblo.

Finalmente, esta ponencia aspira a contribuir al análisis de los procesos musicales y festivos en contextos urbanos, además de entender el proceso de construcción de las identidades sociales en relación con la práctica musical.

Sobre los pueblos urbanos

Las ciudades y los fenómenos sociales que allí se gestan han sido objeto de las ciencias sociales prácticamente desde la conformación de éstas como disciplinas científicas y la transformación del entorno rural y los procesos migratorios campo-ciudad, la creciente industrialización y el acelerado proceso de urbanización.

Dentro de los estudios sobre la realidad social de la Ciudad de México, el análisis de los

pueblos originarios ha tenido una gran relevancia tanto empírica como teórica, con la intención de comprender cómo estas comunidades con orígenes situados en la época prehispánica y colonial se han mantenido a pesar de los procesos de acelerada urbanización que ha vivido la capital del país. En este sentido, la propia construcción de la noción de pueblo originario es motivo de debate y se enmarca en un contexto histórico específico.

En este orden de ideas, el concepto de pueblo originario nace como un referente de lucha política y cultural por el mantenimiento de territorios y prácticas ancestrales en 1996 en Milpa Alta, en el marco del Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac. (López Caballero, 2012; Mora, 2007). Según López Caballero (2012), la idea de pueblos originarios nació como parte de una lucha política entre los Coordinadores de los pueblos y la autoridad delegacional. Si bien, los Coordinadores no lograron formar parte de la estructura administrativa del Gobierno del Distrito Federal, si lograron introducir en la agenda gubernamental la realidad social y cultural de estas comunidades, conformando con ello un proceso de formación de ciudadanía. La lucha de los pueblos originarios de Milpa Alta se vio enmarcada en una serie de procesos nacionales de lucha por los derechos y la libre determinación de los pueblos indígenas, donde el caso paradigmático fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas. Por último, en la misma década, México firma el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), donde se establecen los derechos de pueblos indígenas y tribales (Medina, 2007).

Cabe destacar que la noción de pueblo originario tiene el objetivo de distinguirse de lo que se considera como pueblos o comunidades indígenas, ya que a pesar de que estos pueblos cuentan con un origen prehispánico no se reconocen como pueblos indígenas sino como herederos de un proceso histórico que va del período colonial hasta nuestros días; en otras palabras, como sujeto colectivo originario del centro del país (López Caballero, 2012; Portal, 2013).

Las características sociales, culturales, económicas, administrativas y ecológicas que definen a los pueblos originarios asentados en la Zona Metropolitana del Valle de México son: su origen prehispánico o colonial, el nombre de estos pueblos se compone de dos elementos, uno relacionado con algún santo patrono heredado del período colonial y una denominación de origen prehispánico, reproducen un sistema de cargos como la mayordomía, construyen un ambiente

festivo en torno de su fiesta patrona y mantienen asentamientos ligados al antiguo proceso de ordenamiento colonial (Portal y Álvarez, 2011).

Medina (2007), con base en acercamientos etnográficos y trabajos antecedentes, brinda una serie de características generales para definir a los pueblos originarios de la capital del país, una construcción que podemos considerar como un esquema analítico para entender estas comunidades.

- Define a los pueblos como una *comunidad corporada*, entendida esta como una comunidad agraria sobre la cual se organizan social, cultural y administrativamente estos pueblos aun cuando el desarrollo urbano haya transformado el modo de vida basado en el cultivo del maíz.
- Considera que el *patrón de asentamiento* es una de las bases de su desarrollo. Estos pueblos tienen como uno de sus ejes su plaza central y alrededor de ésta se encuentran edificios públicos, gubernamentales, escuelas públicas y los mercados. Las calles son estrechas y respetan la traza colonial, dividiéndose el pueblo en barrios.
- Otro elemento importante es la *toponimia*, es decir, que los nombres de estos lugares están compuestos por un nombre de un santo o santa patrona heredado del período colonial al cual se le agregaba el antiguo nombre prehispánico.
- Los *sistemas agrícolas de tradición mesoamericana* son otro elemento importante en la conformación de los pueblos originarios; aun cuando muchos ya no se dediquen al cultivo gran parte del circuito religioso y ceremonial gira en torno al trabajo agrario.
- En estos pueblos existe un *núcleo de familias troncales* que con base en los apellidos son reconocidos y son precisamente estas familias las que guardan elementos de la memoria colectiva del lugar, archivos fotográficos o bien, son las familias de los cronistas.
- Los pueblos originarios cuentan con una *organización comunitaria* clara. Las fiestas patronales y ceremonias religiosas están basadas en la participación activa de la comunidad a través de cuerpos administrativos tales como los comisariados ejidales, las mayordomías, asambleas comunitarias, comisiones para los festejos o coordinadores territoriales.
- Otro elemento en estas comunidades es el mantenimiento de un *calendario ceremonial*

anual, basado en las fiestas patronales, el ciclo de la Cuaresma, el ciclo de las Peregrinaciones, el ciclo de invierno y el ciclo Mesoamericano y el ciclo de las Fiestas Cívicas.

- Los pueblos originarios basan su permanencia también en la conservación de la *memoria histórica* a partir de la tradición oral, los monumentos o lugares emblemáticos, las fiestas y prácticas socioculturales y los documentos históricos.
- La *cultura comunitaria* es uno de los rasgos que distingue a los pueblos originarios. Un ejemplo de esta cultura es la organización para las fiestas patronales, además esto les permite construir sus fronteras simbólicas entre originario frente a *avecindado*, aunque esta clasificación no sea necesariamente excluyente o estigmatizante.
- Por último, estos pueblos viven un intenso intercambio cultural, social, político y económico con otros pueblos vecinos, articulando con ello un *circuito ceremonial* que trasciende las comunidades creando un sistema urbano festivo.

La caracterización que se presenta permite desmenuzar algunos de los elementos de estas comunidades enclavadas en la Ciudad de México. Empero, esta construcción de Medina, a pesar de su especificidad, no permite ver la diversidad de procesos que se gestan al interior de estas comunidades de la capital, esencializando la noción de pueblo originario.

Para reforzar esta definición es necesario atender a lo que Álvarez (2011) denomina como *pueblos urbanos*, noción que no se contrapone a la de pueblo originario pero que sí permite desesencializar el concepto atendiendo a realidades contemporáneas que tienen que ver con los procesos de urbanización actual y la adscripción identitaria en este contexto.

En este tenor, Gomezcésar (2011) menciona que no existe una delegación que no cuente con un pueblo; sin embargo, las características e historia de la Ciudad de México han conformado condiciones diferenciadas de los pueblos a lo largo de la capital del país. En este sentido se pueden distinguir tres tipos de pueblos:

- a) *Los pueblos rurales o semirurales*, ubicados en su mayoría en las delegaciones Tláhuac, Milpa Alta y Xochimilco, así como partes de otras delegaciones. Estas comunidades aún mantienen prácticas agrícolas o silvícolas y abastecen de flores y legumbres a una parte de la ciudad. Tienen un amplio grado de autonomía en sus decisiones políticas y sociales frente al gobierno local, tienen una amplia organización

comunitaria y una fuerte vida comunitaria.

- b) *Los pueblos urbanos con pasado rural reciente* perdieron su tradición agrícola durante el siglo pasado y se ubican en las delegaciones Iztapalapa, Iztacalco, Coyoacán, Venustiano Carranza y parte de otras delegaciones. La mayor parte de estos pueblos se vieron forzados vender sus tierras o bien les fueron expropiadas como parte de los procesos de urbanización. Si bien estas comunidades han perdido cierta representación política frente a las autoridades de la capital, han reforzado sus procesos a partir de una intensa vida festiva alrededor de su santo patrono y, además, han mantenido un sistema de cargos mediante las mayordomías.
- c) *Los pueblos urbanos con vida comunitaria limitada* se ubican sobre todo en la zona centro y norte de la Ciudad de México, en las delegaciones Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero, Benito Juárez y Azcapotzalco. Estas comunidades fueron las primeras en recibir los embates de las expropiaciones por parte de los gobiernos para acelerar la urbanización de la ciudad, lo que mino en demasía su vida comunitaria. Sin embargo, aún mantienen las fiestas del santo patrono pero con una escasa organización.

Es posible observar otros pueblos de orígenes distintos que se han asimilado a la vida urbana, estos pueblos son fruto de migraciones o bien de asentamientos más recientes que se constituyen como comunidad originaria.

Para los fines de esta investigación se debe ubicar a los pueblos del oriente de Iztapalapa dentro del marco de los pueblos urbanos con pasado rural reciente, a los que se denominara sólo como pueblos urbanos o pueblos en transición debido a que son, desde nuestra perspectiva, los que establecen un mayor “diálogo” con los procesos sociales, políticos, económicos y culturales dentro y fuera de la capital.

Consideramos que estos pueblos, aun cuando mantienen un ciclo festivo y tienen las características arriba señaladas de los pueblos originarios viven un proceso de transformación constante y de puesta en marcha de sus procesos de identificación. En este orden de ideas, se puede afirmar que estos pueblos cuentan con una mayor *plasticidad cultural*, incorporando elementos provenientes del mundo urbano, moderno y mediático, confiriéndoles un significado e insertándolo dentro de sus tradiciones de forma más intensa y con menos oposiciones que los

pueblos rurales o semirurales (Ortiz, 2002; Weinberg, 2009).

Música e identidad cultural

Las nociones de identidad y cultura son prácticamente inseparables, dado que sólo en el marco de una sociedad dada, con un complejo simbólico se pueden construir procesos identitarios. En este sentido, primero desarrollaremos la noción de cultura que consideramos mejor se ajusta a nuestro objeto de estudio, dado que prácticamente podemos encontrar tantas definiciones de identidad como autores que hayan trabajado en torno a ella.

Primeramente, es necesario diferenciar dos concepciones de cultura, una relacionada con su aspecto teórico, es decir, distinguiéndola de otras esferas de la vida como la economía o la política, dotándole con ello de una autonomía relativa; la otra, vinculada a lo que podríamos denominar como modo de vida o las características de una sociedad dada (Sewell, 2005; Alexander, 2000).

En este tenor, desde su aspecto teórico, la concepción simbólica de la cultura es la que desarrollaremos a lo largo de esta investigación. Desde esta perspectiva se concibe a la cultura como un entramado de significados que los sujetos sociales construyen, por medio de los cuales dotan de sentido sus acciones y las formas simbólicas que están a su alrededor. Se debe tener en cuenta que todas las formas simbólicas y significados se encuentran sociohistóricamente situados (Geertz, 1996; Giménez, 2005; Thompson, 2006).

Dentro de los análisis sobre la cultura existe un amplio debate sobre si la cultura determina la acción y por lo tanto se convierte en una estructura que condiciona a los sujetos sociales o si, por otro lado, la cultura debe ser vista como parte de la agencia (Kane, 1998, Sewell, 1998). Con la intención de superar esta dicotomía dentro de las ciencias sociales, Swidler (1986) propone entender a la cultura como una caja de herramientas (*tool kits*) que los actores sociales utilizan como repertorio de capacidades. En este sentido, la noción de repertorio implica la existencia de un conjunto de capacidades y elementos aprendidos y cultivados, los cuales son dominados en diversos grados por los miembros de una colectividad. Por lo tanto, esta perspectiva nos permite indagar la forma en que los agentes seleccionan ciertas piezas o elementos de su repertorio cultural para ciertas ocasiones, ello nos permite entender la forma en que los agentes hacen uso de su cultura para construir estrategias de acción o procesos de

identificación colectiva, por supuesto no de manera consciente sino dentro de los marcos sociales y las propias regularidades de su cultura.

Desde esta noción de cultura, la identidad puede ser vista como un proceso en construcción en el que los agentes sociales “eligen” o incorporan a su repertorio cultural ciertos elementos. La idea básica es que la identidad está sometida a cambios y transformaciones, remite a los modos en que nos identificamos y a las acciones específicas que realizamos y a través de las cuales nos experimentamos mediante actos de identificación. Según esta postura, las identidades se construyen a partir de las formas de nombrar o nombres con que caracterizamos nuestras pertenencias, desde las posiciones enunciadas que se asumen en la representación de un “yo” o un “nosotros” y remiten a una noción limítrofe, contradictoria, ambivalente o de frontera entre lo social-cultural y lo individual o subjetivo (Castells, 2004; Dubar 2002; Hall, 1996; Giménez 2000).

Ahora bien, la cultura de un determinado grupo, entendida como modo de vida, crea visiones, prácticas, formas de ser y estar en el mundo, expresiones artísticas, tradiciones e identidades específicas, ya que éstas sólo pueden construirse a partir de las culturas a las que pertenece cada agente. La identidad se construye a partir de un atributo cultural o una multiplicidad de éstos, mediante los cuales los agentes sociales otorgan sentido a su acción. Para el caso de este trabajo el atributo que refuerza la identidad es la música.

Entonces, la música es la puesta en escena de lo individual inserto en lo colectivo y lo colectivo individualizado, es *cultura en acción*. La música como metáfora de la identidad es idea y memoria, es el lado interiorizado de la cultura y al mismo tiempo encarna lo objetivo en la interpretación musical. La música como signo de identidad es representación y acción, idea y práctica. Así los valores comunitarios sólo pueden captarse como estética musical en acción (Frith, 2001, 2003). La música es, entonces, una experiencia individual compartida en colectivo es una interpretación y una historia. Precisamente por el hecho de que la ejecución musical o el escuchar la música proyectan al individuo al mismo tiempo que los disuelven en la interpretación colectiva, evocando con ello una identidad. Hacer y vivir la música no es una forma de expresar ideas, es una forma de vivirlas.

En este orden de ideas, estamos en posibilidades de afirmar que todo grupo social, para construir procesos de identificación genera o bien se adscribe a determinados géneros o estilos

musicales que, si bien pueden ser forjados al interior de las comunidades, también pueden ser incorporadas y reapropiadas músicas de otros contextos sociales. Camacho (2009: 26), utiliza el concepto de culturas musicales para definir “el conjunto de hechos musicales en contextos y procesos socialmente estructurados, transmitidos históricamente y apropiados por grupos de individuos, constituyendo un dispositivo de identidad”. Por hechos musicales, deben entenderse las formas simbólicas o elementos sensibles de la cultura que configurados en ciertos sistemas de relaciones ayudan a construir y organizar el sentido de una comunidad (Thompson, 2006). Desde esta perspectiva, se ve a las comunidades y sus músicas como procesos de significación e identificación, donde no existen músicas cultas y populares sino culturas musicales, en plural; las cuales permiten una parte de la organización social del sentido de cada comunidad.

Sin embargo, la creación, recepción o apropiación de la música depende en todo momento del momento histórico en el que este inserto la comunidad. Por ello, todo hecho musical debe ser analizado en relación con la realidad social, política, económica e histórica determinada, y no sólo como un fenómeno meramente acústico.

Los pueblos del oriente de Iztapalapa: música de banda para el carnaval

La Ciudad de México cuenta con más de 117 pueblos y 174 barrios que conservan prácticas políticas, sociales y culturales ancestrales, se puede decir que no existe delegación de la ciudad en la que no esté asentado un pueblo, sin embargo, las características entre cada uno de ellos varía según el grado de asimilación a la urbe y el mantenimiento de prácticas comunitarias. En este sentido, 18 pueblos y 15 barrios se asientan en lo que actualmente es la delegación Iztapalapa, de éstos la investigación propone el análisis en cinco de ellos: San Sebastián Tecoloxtitlán, Santa Martha Acatitla, Santiago Acahualtepec, Santa Cruz Meyehualco y Santa María Aztahuacán (Gomezcésar, 2011; Mora, 2007; Pérez Cruz, 2016).

Estos pueblos insertos en el espacio urbano mantienen vive un ciclo festivo que gira alrededor de la fiesta del santo o santa patrona, además de otras fiestas religiosas de menor representatividad, pero que constituyen elementos del calendario religioso de los pueblos. Una de las características fundamentales de los pueblos es que mantienen vivas prácticas culturales ancestrales, tales como las mayordomías y los carnavales (Portal Ariosa, 2007). Estos festejos de carnaval preceden a la Semana Santa, es el tiempo destinado al disfrute, el baile y a disfrutar de

las pasiones del mundo, son también creaciones culturales que permiten observar sus representaciones sociales, las normas, valores y deseos más elevados o mundanos de los pueblos y comunidades y, por lo tanto, funcionan como referentes identitarios para los grupos (Pérez Cruz, 2016; Gomezcézar, 2011).

Dentro de las prácticas culturales observadas en los carnavales de los pueblos de la Ciudad de México está la utilización de disfraces a los cuales se les denomina *chichinas* o *disfraces*, quienes son personas que se visten con disfraces de fabricación artesanal o casera inspirados en la vida rural y cotidiana de los pueblos, actualmente se han incorporado disfraces de personajes del ámbito mediático como superhéroes; los charros también son característicos de los carnavales en Iztapalapa, vestirse de charro es una de las características más populares de las fiestas de los pueblos del oriente de Iztapalapa. Se dice que la palabra *charro* está relacionada con la de *chinaco*, es decir, persona desprovista de recursos, mal vestida, vulgar y de mal gusto, pero con habilidades militares y ecuestres. Los trajes que actualmente se utilizan se confeccionan en talleres locales y se utilizan hilos de oro o plata para realizar motivos variados, desde aspectos prehispánicos hasta elementos modernos o mediáticos; la tradición de los *chinelos* también se ha fomentado en estos pueblos gracias al movimiento de esta práctica, los chinelos son personas ataviadas con atuendos holgados que cubren su cuerpo, la mayoría de estos trajes están llenos de lentejuelas o adornos coloridos. Llevan una máscara con barba que representa a los españoles y un gran sombrero con los mismos colores y adornos que las ropas. Se dice que esta tradición data de finales del siglo XIX y que el Estado de Morelos es donde surgió y más se ha fomentado. Sin embargo, llegó a la Ciudad de México por medio de la migración y el intercambio cultural de los pueblos de la zona de Milpa Alta y Xochimilco hasta llegar a los pueblos de Iztapalapa; las reinas de carnaval acompañan y representan a los barrios o pueblos de esta delegación, además de los grandes desfiles que se realizan acompañados de música de banda al interior de las calles de los pueblos de Iztapalapa. (Pérez Cruz, 2016; Salles y Valenzuela, 1997; Sevilla y Portal, 2005; Portal Ariosa, 2007).

Todas estas prácticas giran en torno al ciclo festivo de cada uno de los pueblos del oriente de Iztapalapa, como ya se mencionó, todo ello alrededor de la fiesta del santo a santa patrona y el carnaval. En este sentido podemos decir que la fiesta como parte del repertorio cultural de estas comunidades urbanas es uno de los elementos que refuerza la vida comunitaria. Según Pérez

Cruz (2016) existe, para el caso de Santa María Aztahuacán una especie de continuum festivo que está organizado de la siguiente forma:

1. Fiesta de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero). Donde hay, por lo menos, un baile de chichinas.
2. Carnaval (Domingo previo al Miércoles de Ceniza) Donde todas las comparsas y cuadrillas disfrutan del baile y se encuentran ataviados para esta festividad. La cual según los propios habitantes de Aztahuacán es la más representativa de todo el oriente de Iztapalapa.
3. La Cera o El Santísimo (Lunes previo al miércoles de ceniza) Baile de charros y chichinas en honor al Santísimo.
4. Fiesta Patronal “La Asunción de María” (15 de agosto) Baile de comparsas.
5. Día de campo o Paseo a Teatinos “Fiesta de la Virgen del Rosario” (segundo lunes de octubre) Las comparsas y organizaciones comen y bailan a ritmo de banda para festejar a la Virgen del Rosario.
6. Presentación de reinas del carnaval (Octubre-Diciembre)
7. Día de muertos (2 de noviembre) Baile de chichinas, disfraces y presentación de reinas.

Como se observa, en estas comunidades las fiestas religiosas se entrelazan inevitablemente con el carnaval, constituyendo un ciclo festivo. La fiesta posee, en general, múltiples significaciones sociales y culturales que construye un complejo sistema simbólico que le da sentido a la existencia de la humanidad. Las fiestas y, entre ellas los carnavales, son creaciones culturales que reflejan el sentir de las comunidades y son el mecanismo idóneo para que las comunidades proyecten sus identidades, convirtiéndose con ello en referentes identitarios para los colectivos (Bajtín, 1997; Arévalo, 2009).



Foto 1. Bandas de viento, Santa María Aztahuacán.

Gustavo Pineda, 2017.

En este ciclo festivo descrito por Pérez Cruz (2016) las prácticas culturales de las chichinas, charros, disfraces y la gran fiesta de carnaval están, en todo momento acompañadas por la música de banda. Si bien la definición de música de banda puede abarcar un amplio espectro de agrupaciones musicales y la historia de éstas es motivo de debate, para el caso de esta investigación nos referimos a bandas con la siguiente instrumentación y conformadas por entre 8 y 14 integrantes, la instrumentación que manejan se apega al estilo de tambora sinaloense, consta de 1 ó 2 clarinetes, 1 ó 2 trompetas, 1 tuba, 1 charcheta (saxhorn), 1 tambora con platillos, tarolas (redoblante), 1 ó 2 trombones, timbales, congas y güiro, además de uno o dos vocalistas principales. Estas bandas pueden ser consideradas como bandas comerciales regionales, dado que pueden surgir en el ámbito rural o urbano, y aunque reconocen una pertenencia comunitaria su principal objetivo es la ganancia económica (Flores Mercado, 2015).

Las bandas que asisten a las festividades de los pueblos del oriente de Iztapalapa, son contratadas por las comparsas o los mayordomos. En acercamientos etnográficos a algunas de estas festividades se pudo observar que son originarias de Oaxaca, Sinaloa, Jalisco y Nayarit, principalmente. Sin embargo, a partir de la década de los noventa, se ha fomentado en los pueblos de Iztapalapa la conformación de bandas locales. Para el caso de Santa María Aztahuacán, existen por lo menos cinco bandas originarias, quienes también son contratadas para las festividades.

Dentro de los procesos organizativos alrededor de la música está el que llevan a cabo los mayordomos y comparsas, quienes se reúnen con anterioridad a cada festividad y planean y realizan los presupuestos. El dinero recaudado se utiliza, principalmente para contratar a la banda y arreglar o construir el carro alegórico. En este sentido, el primer gasto en considerar por toda comparsa o mayordomía es la contratación de la banda. El costo de la banda dependerá del número de días u horas que cada comparsa decida que quiere bailar, todo ello con aproximadamente dos meses de anticipación.

Un caso paradigmático en lo que representa la fiesta y en especial, la música de banda dentro de ésta, es el Día de Campo o la Fiesta de la Virgen del Rosario. Cada segundo lunes de octubre, el pueblo de Santa María Aztahuacán con sus charros, comparsas carnavaleras, chichinas y chinelos suben a Los Teatinos, un lugar que, después de la expropiación y venta de terrenos ejidales quedó fuera del pueblo, pero que a pesar de ellos sigue siendo de su propiedad, dado que año con año realizan allí el Día de Campo, donde todas las comparsas y organizaciones comen y disfrutan de música de banda y baile, alcohol y hasta hace poco disfrutaban de disparar al aire. Para los avencidados y quienes asisten de manera espontánea a esa festividad es conocida también como la “Guerra de bandas” dado que por cada comparsa hay una banda, es decir, al mismo tiempo en el predio de los Teatinos tocan entre 10 y 15 bandas de viento al mismo tiempo.

Otro de los momentos en que los habitantes de los pueblos del oriente, específicamente Aztahuacán, ocupan el espacio público y transforman el paisaje sonoro de la delegación es en el cierre de carnaval. Por unas dos horas, la Avenida Ermita Iztapalapa es cerrada para dejar transitar en uno de sus sentidos a las comparsas de charros, chichinas y chinelos, junto a los carros alegóricos de las reinas, todos ellos a ritmo de música de banda. Personas de todas las edades acompañan a cada una de las organizaciones y bailan música de carnaval, mientras beben cervezas.

En cuanto al repertorio musical que las bandas de viento presentan en estas festividades, dependen en gran medida de los organizadores o contratantes. En este sentido, las bandas deben tocar música que los habitantes de los pueblos denominan como música de carnaval, ella con sonidos festivos que permiten el baile intenso y el movimiento constante. Otro género que se incorpora con los sones de chinelo, característico de Morelos. Por último, es obligatorio como parte del repertorio incorporar los éxitos mediáticos del momento, los cuales provienen de bandas

como El Recodo, Banda MS o La Trakalosa. Con base en estos primeros acercamientos etnográficos, podemos decir que no existe una canción representativa de alguno de los pueblos que deba ser incorporada al repertorio de las bandas.

Sin embargo, es preciso señalar que en ninguno de los pueblos del oriente de Iztapalapa se concibe una fiesta sin la música de banda. Si bien existen momentos de las fiestas donde se incorporan otros géneros musicales tales como el mariachi cuando se entonan las mañanitas al santo o santa patrona, o en ocasiones, el conjunto nortño, la música de banda es la que acompaña la totalidad de la fiesta.

La música de banda es el alma sonora de los pueblos del oriente de Iztapalapa. La música de banda y el alegre baile de chichinas se acompañan, la elegancia de los charros también se hace presente con los pasos dobles y los chinelos se acompañan de sus sones tradicionales. La banda se convierte en la impronta aural de los pueblos del oriente de Iztapalapa y personas de todas las edades, originarios y avencidados acompañan las notas con su baile.



. Foto 2. Al ritmo de la banda, Santa María Aztahuacán.

Gustavo Pineda, 2017.

Reflexiones finales

El objetivo de esta ponencia fue exponer algunos de los elementos característicos de los pueblos del oriente de Iztapalapa, poniendo especial énfasis en la forma en que la música de banda acompaña la totalidad del ciclo festivo de estas comunidades.

Si bien los acercamientos a las festividades son aún preliminares es posible observar como la música de banda es, según nuestra perspectiva, el elemento principal que da forma a las festividades, y con ello a la identidad de los pueblos en relación con las demás colonias con mayor proceso de urbanización y el elemento que refuerza también la identidad de los habitantes de estos pueblos urbanos.

Es menester para los fines de esta investigación, ahondar mediante entrevistas en profundidad si para los habitantes de los pueblos, las comparsas de charros y chichinas, la música es el elemento principal de la fiesta, si existe un repertorio básico que identifique a los pueblos y si consideran que ocupar musicalmente el espacio público los define como pueblo

Por último, es necesario mencionar que la dimensión sonora y musical de la festividad no debe ser vista sólo como un elemento más sino como el eje que, por antonomasia, construye la dimensión simbólica e identitaria de los pueblos del oriente de Iztapalapa.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (2000) “Sociología cultural o Sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte”. En Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. España: Anthropos-FLACSO, pp. 31-54.
- Álvarez, Lucía, coord.(2011) *Pueblos urbanos: identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Arévalo, Javier (2009), “Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual” en *Gazeta de Antropología*, 25. [En línea] Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_49Javier_Marcos_Arevalo.html (Consultado el: 02/01/18)
- Bajtín, Mijail, (1997) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza
- Camacho Díaz, Gonzalo, (2009) “Las culturas musicales de México: un patrimonio germinal” en *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre patrimonio musical de México*, México: CONACULTA, p. 25-38.
- Dubar, Claude, (2002) *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona: Bellaterra.

- Flores Mercado, Georgina, (2015) *Bandas de viento en México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Frith, Simon, (2001) “Hacia una estética de la música popular”, págs. 413-435. en Francisco Cruces, ed., *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*, Madrid: Editorial Trotta,
- Frith, Simon, (2003) “Música e identidad” págs. 181-213. en Stuart Hall y Paul du Gay, comps., *Cuestiones de identidad cultural*, 1ª ed., Buenos Aires: Amorrortu Editores,
- Geertz, Clifford, (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto, (2007) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México: ICOCULT.
- Gomezcésar, Iván, (2011) “Santa María Aztahuacán, Iztapalapa” págs. 219-252 en Álvarez, Lucía, coord., *Pueblos urbanos: identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Hall, Stuart, (2003) “¿Quién necesita identidad?” págs.. 13-39 en Stuart Hall y Paul du Gay, comps., *Cuestiones de identidad cultural*, 1ª ed., Buenos Aires: Amorrortu Editores,
- Kane, Anne. (1998) “Analytic and concrete forms of the autonomy of culture.” Págs.. 73-87, en Philip Smith (ed.), *The New American Cultural Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Caballero, Paula, (2012) “Biografía del nombre Pueblos originarios de la Ciudad de México (2000-2010) La categorías de identificación como espacios sociales de formación ciudadana” págs.. 287-314, en Adriana Acevedo Rodríguez y Paula López Caballero, *Ciudadanos inesperados*, México: El Colegio de México-CINVESTAV.
- Medina, Andrés, (2007) “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México” en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, Vol. 41, No. 2, pp. 9-52.
- Mora, Teresa, (2007) coord., *Los pueblos originarios de la Ciudad de México vistos. Atlas etnográfico*, México: GDF/INAH.
- Ortiz, Fernando, (2002), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid: Ediciones Cátedra
- Pérez Cruz, Mayte Viviana Guadalupe, (2016.) *¿Fiesta de plomo? No, de carnaval: Imaginarios*

sociales en torno al carnaval de Santa María Aztahuacán, Iztapalapa y la práctica de disparar el aire, Tesis de Licenciatura, México: FCPYS-UNAM.

Portal, María Ana (2007) “Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías” págs. 169-179 en Mora, Teresa, (2007) coord., *Los pueblos originarios de la Ciudad de México vistos. Atlas etnográfico*, México: GDF/INAH.

Portal, María Ana. (2013) “El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México” *Alteridades*, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela, (1997) *En muchos lugares y todos los días*, México: El Colegio de México.

Schafer, Murray, (1993), *The Soundscape Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Rochester, Destiny Books

Sevilla, Amparo y Portal, Ana María, (2005) “*Las fiestas en el ámbito urbano*”, págs.. 341-377, en García Canclini, Néstor, coord., *La antropología urbana en México*, México: CNCA/UAM/FCE,

Sewell, William H. (1998) “Culture, Structure, Agency, and Transformation”, págs. 188-201, en Philip Smith (ed.), *The New American Cultural Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sewell, William H. (2005) “Los conceptos de cultura.” En *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1, de Gilberto Giménez. México: CONACULTA/ICOCULT,

Swidler, Ann, (1986) “Culture in action: Symbols and Strategies”, *American Sociological Review*, Vol. 51, No. 2. págs. 273-286

Thompson, John B., (2006), *Ideología y cultura moderna*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Weinberg, Liliana (2009) “Transculturación”, págs. 277-282 en Mónica Szurmuk y Robert Mckee, coords., *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México: Siglo XXI/Instituto Mora.

Las Tlacualeras: cantar y danzar identidad en Santa Ana Tlacotenco

Las Tlacualeras: sing and dance the identity in Santa Ana Tlacotenco

Taly Gutiérrez Ríos¹

Resumen: La comunidad de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, al igual que otros pueblos originarios de la Ciudad de México, participa activamente en la búsqueda de un reconocimiento de su cultura como parte de la metrópoli. En este contexto, las Tlacualeras retoman la indumentaria que se ha nombrado como el Atuendo Tradicional del Altiplano Central para danzar y cantar en lengua náhuatl. Así, comienzan a ser reconocidas como un elemento que representa la identidad tlacotense. Este trabajo explora la manera en que las Tlacualeras se configuran como forma simbólica detonando procesos de identificación para los pueblos originarios de Milpa Alta.

Abstract: The community of Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, like other indigenous peoples of Mexico City, actively participates in the search for recognition of their culture as part of the metropolis. In this context, the Tlacualeras retake the clothing that has been named as the Traditional Attire of the Central Highlands to dance and sing in the nahuatl language. Thus, they begin to be recognized as an element that represents the identity of Tlacotenco. This work explores the way in which the Tlacualeras are configured as a symbolic form detonating identification processes for the original peoples of Milpa Alta.

Palabras clave: identidades; pueblos originarios

El presente trabajo es parte de los avances de la investigación que actualmente realizo como parte de mi tesis de la Maestría en Música (Etnomusicología) de la Facultad de Música de UNAM. Esta ponencia es un primer acercamiento para reflexionar en torno a la forma en que las Tlacualeras se configuran como una forma simbólica, y cómo a través de sus cantos y danzas detonan procesos de identificación en la comunidad de Santa Ana Tlacotenco. Para ello, se

¹ Licenciada en Etnomusicología por la Facultad de Música de la UNAM. Actualmente cursa la Maestría en Música (Etnomusicología) en la misma institución, continuando con el estudio de las expresiones dancísticas y musicales de los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México. Correo-e: talygutierrezrios@gmail.com
Agradezco el apoyo económico para participar en el VI Congreso Nacional de Ciencias Sociales a través del proyecto de investigación: Procesos institucionales y comunitarios para la salvaguarda de la pirekua como patrimonio cultural inmaterial (Proyecto PAPIIT IN 301016 DGAPA-UNAM) cuya responsable es la Dra. Georgina Flores Mercado del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

presenta, en primer lugar, una contextualización general de la comunidad, poniendo énfasis en el ámbito festivo y dancístico de Tlacotenco. Posteriormente se describe el proceso de conformación de la Danza de las Tlacualeras en la segunda mitad del siglo XX. Luego, se abordan las dinámicas actuales de las Tlacualeras del Grupo Ilancuietl. Finalmente, se reflexiona sobre los procesos de identificación que detonan las Tlacualeras a partir de la evocación del pasado de la comunidad.

Santa Ana Tlacotenco, pueblo que danza

Santa Ana Tlacotenco es uno de los doce pueblos que conforman la Delegación Milpa Alta, ubicada al sur de la Ciudad de México, formando parte de la Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta que se reconocen a sí mismos como fundadores del antiguo *Malacachtepec Momozco* (Gomezcésar, 2010: 36). A partir de finales del siglo XX, en localidades de la Ciudad, se observa un proceso de reivindicación cultural y lucha por la defensa de sus territorios. En este proceso, estas localidades se identifican como los *pueblos originarios* de la Ciudad de México (Medina, 2007: 31-35).

Las fiestas son una forma de expresión de la diversidad cultural, y los pueblos originarios de la Ciudad de México se hacen presentes, en el entramado pluricultural de la metrópoli a través de ellas. Entre los investigadores que se han dado a la tarea de describir y analizar los ámbitos festivos de estos pueblos, se encuentran: Andrés Medina (2007), María Teresa Romero (2007), Mario Ortega (2007), María Ana Portal (1995). Acerca de las festividades de los pueblos de Milpa Alta, están trabajos como los de Mette Wachter (2013; 2006), Teresa Losada (2007) y Andrés Medina (2007). Otros trabajos tratan de manera particular las fiestas de Santa Ana Tlacotenco, como son los de Javier Galicia (2007, 1995), Librado Silva (1991), Joaquín Galarza y Carlos López (1982a), así como mi tesis de licenciatura (Gutiérrez, 2016), enfocada a comprender el papel de las danzas en la fiesta patronal de esta comunidad.

Los tlacotenses son reconocidos entre los milpaltenses porque se dice, son quienes más han conservado sus costumbres, tradiciones, así como la lengua náhuatl. Entre las costumbres referidas se enfatiza la presencia de las danzas que se ejecutan en diversas festividades. En la actualidad, en la comunidad se realizan seis danzas que se presentan en diferentes momentos de los ciclos festivos. En las fiestas patronales se ejecutan las danzas de Pastoras, Aztecas, Vaqueros

y Santiagueros. Durante el carnaval participan las cuadrillas de Chineros. Integrándose a las fiestas patronales, los carnavales, pero sobre todo a eventos culturales institucionales, se encuentra la Danza de las Tlacualeras.

El primer grupo de danzas, Pastoras, Aztecas, Vaqueros y Santiagueros se organizan mediante Mayordomías, un cargo con duración de un año, que se rota entre los miembros de la comunidad. Su realización implica la participación de la mayor parte de la población. Este modo de organización forma parte del *sistema de cargos* (Medina, 1995) de la comunidad y se vincula a las festividades religiosas más importantes como la fiesta patronal de la Señora Santa Ana. Por otro lado, aunque los Chineros no se organizan por Mayordomías, las cuadrillas también involucran a un gran sector de la población y su participación se vincula a los carnavales. En síntesis, las danzas por mayordomías y las danzas de carnaval están vinculadas al ciclo festivo religioso de la comunidad.

Por otro lado, la Danza de las Tlacualeras está organizada como un grupo cultural y sólo quienes pertenecen a este grupo pueden participar como danzantes. También se diferencia de las danzas mencionadas anteriormente, porque se presenta en eventos de lo que Andrés Medina (2007) llama el ciclo de fiestas cívicas. En este ciclo se incluyen eventos como ferias regionales, la conmemoración de la Revolución Mexicana, o el Día Internacional de la Lengua Materna. Aunque en algunos casos estas festividades coinciden temporalmente con las del ciclo festivo religioso, existe una distinción espacial entre ambos contextos, así como formas distintas de organización.

En busca de la danza representativa de Tlacotalco

De acuerdo con Mette Wachter (2006: 25) “a principios del siglo XX en Milpa Alta, los cultivos básicos eran el maíz y el frijol”. En tal contexto agrícola los hombres iban a la milpa para realizar las labores necesarias. En los hogares, las mujeres preparaban los alimentos. Luego salían rumbo al campo, con un canasto donde llevaban comida a los campesinos. Quienes realizaban esta tarea eran llamados *tlacualeros* o *tlacualeras*. En entrevista, Susano Leyva (2016), maestro de música y danza de la comunidad, comenta que el término *tlacualera* proviene del vocablo náhuatl *tlacualli* que significa “comida”, y refiere a las personas que “dan de comer”.

Debido a los procesos de urbanización, la desvaloración de la actividad agrícola durante la

segunda mitad del siglo XX, y con ello la disminución de las ganancias económicas en la comercialización del maíz y el pulque, se generó en Milpa Alta un cambio de cultivo hacia el nopal, durante la década de 1970. Este cambio en la actividad agrícola se vincula con cambios en el contexto sociocultural, no sólo a nivel económico, sino también en aspectos sociales y culturales en la demarcación. De modo que también se transformaron, como señala Felipe González (2012: 21) “los sentidos, las representaciones y los significados asignados a las prácticas culturales”. Retomando los planteamientos de Iván Gomezcésar, el contexto histórico que enmarca dichas transformaciones socioculturales se vincula al proceso posrevolucionario que en Milpa Alta implicó una fuerte lucha por la propiedad de la tierra (Gomezcésar, 2004; 2010).

En un contexto más amplio, durante el México posrevolucionario se buscó fundamentar los orígenes de *lo mexicano* para la construcción de la Nación a partir del reconocimiento de las culturas indígenas como parte de la cultura nacional (Alonso, 2008: 34). Al respecto Marina Alonso señala que entre 1924 y 1996 se generaron proyectos institucionales y estudios sobre música indígena, que derivó en un proceso de “invención” de tradiciones, debido a que tales prácticas musicales fueron adaptadas a los escenarios de representación de la identidad nacional, como los festivales (Alonso, 2008: 21, 23).

De acuerdo con la autora, “el concepto de música indígena fue inventado por el indigenismo del siglo XX [con una] preocupación por la búsqueda de los orígenes y la pureza musical [...] asociada a la naturaleza y a la relación armónica entre los miembros de un grupo dado” (Alonso, 2008: 53). Dicho indigenismo parte de la supuesta oposición entre tradición y modernidad, entre lo tradicional y lo comercial, entre lo indígena y lo mestizo. Tales premisas delinearon estereotipos de la música y la danza indígena a partir de los cuales se orientaban los trabajos de rescate de lo tradicional y lo auténtico. La indumentaria “tradicional” así como la inclusión de lírica en lenguas originarias son algunos de los elementos que han configurado tales estereotipos de la música y la danza indígena.

En este contexto se ubica la conformación de la Danza de las Tlacualeras. Piedad López (2016), integrante del grupo formado en los setentas, actual organizadora de la danza y sobrina de Carlos López Ávila, contextualiza la conformación de la Danza en los años setentas y ochentas cuando la comunidad de Tlacotenco enfrentaba problemas ante la defensa de los montes comunales. En 1974 Carlos López fue nombrado presidente del Consejo Supremo Náhuatl del

Distrito Federal (Gomezcésar, 2004: 35). Como nahuatlato, López mantuvo un vínculo importante con el antropólogo Joaquín Galarza. Ambos trabajaron en la elaboración de textos acerca de la lengua náhuatl y la cultura de Santa Ana Tlacotenco (Galarza y López, 1982a y 1982b).

De acuerdo con Piedad López, en esos años un antropólogo vinculado a la organización del I Encuentro de Música y Danza Indígena INI, invitó a Carlos López a participar, preguntándole: ¿cuál es la danza de su pueblo, cuál es la danza representativa de Tlacotenco? Ante esta cuestión, Don Carlos convoca a un grupo de jóvenes para “crear”, o *inventar* en términos de Hobsbawm y Ranger (2015), la Danza de las Tlacualeras. Es importante señalar que, aún cuando la *invención* de la Danza fue, hasta cierto punto una respuesta a los intereses institucionales, se trata de un proceso realizado por la propia comunidad.

Para tal efecto, y a petición de Carlos López se realizó la grabación de un conjunto de sones, repertorio considerado por Leyva (2016) y Galicia (2007) como parte del rito matrimonial de principios del siglo XX. Las siete piezas que se interpretaban durante el rito matrimonial podrían estar vinculadas a los llamados “sonecitos de la tierra” o “sonecitos del país” (Saldivar, 1934: 256). La parte instrumental se ejecutaba por una banda mientras que los familiares de la novia cantaban los versos en náhuatl correspondientes en los recorridos que se hacían para “la visitada de la novia” (Leyva, 2016) (Galicia, 2007). Esta lírica ha sido analizada por Galicia quien considera que “a través de este canto-baile pícaro, gracioso, seductor, se hacen patentes los deseos eróticos y velados de la comunidad que se personalizan en una pareja simbólica” (Galicia, 2007, p. 415). En la grabación encargada por López, los sones fueron dispuestos en una secuencia que podría caracterizarse como un jarabe, y fueron interpretados por el grupo “Los Pájaros Azules” integrado por trompetas, trombones, clarinetes, saxofones y batería. Por otro lado, se dispuso que las participantes utilizaran “la vestimenta de los abuelos” para cantar las letras en náhuatl e interpretar los pasos y coreografías que se crearon para tal efecto.

De este modo es posible observar cómo Carlos López retomó la música y los cantos que en otro momento se interpretarían en un contexto ritual, así como la indumentaria que había caído en desuso, para configurar una nueva práctica dancístico-musical que se presentaría en escenarios dentro de un contexto de difusión de las expresiones culturales de los pueblos indígenas de México, en aras del reforzamiento de la identidad nacional. A partir de lo anterior, considero pertinente observar la Danza de las Tlacualeras como una *tradición inventada* (Hobsbawm &

Ranger, 2015: 8) enmarcada en un contexto nacionalista posrevolucionario que buscaba construir la identidad nacional a partir de una referencia a las culturas indígenas del país.

Las Tlacualeras del Grupo Ilancueitl

Después de la conformación de la Danza de las Tlacualeras en 1975 el grupo sólo tuvo algunas presentaciones intermitentes y aisladas. Es hasta 2013 que la señora Piedad López convoca a un grupo de mujeres, la mayoría de entre 40 y 70 años para retomar la ejecución de la Danza. Se creó entonces el *Grupo Ilancueitl* y la Casa del Arte Tlaixco, institución cultural autogestiva, que además de organizar la Danza de las Tlacualeras, ofrece talleres de lengua náhuatl, telar de cintura, bordado, entre otros a la población de Santa Ana Tlacotenco (Casa del Arte Tlaixco). De modo que las actividades de las Tlacualeras se integran a las estrategias de algunos milpaltenses para reforzar sentidos de identidad a través de preservar y promover la lengua náhuatl y la cultura de Milpa Alta (Wacher, 2006).

Las Tlacualeras son reconocidas en la comunidad por emplear la indumentaria que “usaban las abuelitas”. Este conjunto de artículos se ha denominado en años recientes como el *Atuendo tradicional del Altiplano Central*, que es utilizado en los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México, así como en las comunidades colindantes del Estado de México y el estado de Morelos (Dirección de turismo, 2017). Algunos elementos son confeccionados en la delegación con la técnica del telar de cintura, como el *chincuete* (que cumple la función de falda), un ceñidor, y un par de *cintas* con ‘punta de chaquira’ utilizadas en el trenzado del cabello. También incluye una blusa bordada en punto de cruz –que en ocasiones elaboran en la comunidad–, rebozo de bolita, huaraches y un canasto.

En la actualidad, las Tlacualeras del Grupo Ilancueitl, además de la Danza de las Tlacualeras, integra en su repertorio cantos vinculados a los trabajos agrícolas, así como piezas en lengua náhuatl que se recuerdan en la comunidad y otras más que se han traducido a esta lengua como el “Himno Nacional Mexicano”, el “Cielito lindo” o “La llorona”. También han incluido la Danza de la Xochipitzahua que, de acuerdo con las danzantes, retomaron de una versión de la huasteca hidalguense.

Actualmente, las Tlacualeras participan en diversos contextos, tanto en el ámbito religioso –en particular en las fiestas patronales– como en eventos de carácter secular. En este último se

observan diversos tipos de eventos: las ferias temáticas –la Feria del Elote–; eventos de carácter cívico –como el Día de la Bandera o de la Revolución Mexicana–; *eventos culturales* –como el Festival Internacional del Folclor, el Homenaje a las tejedoras de Milpa Alta o las Caravanas ¡Viva! Milpa Alta, Donde la Historia ¡Se Vive!–; así como escenarios vinculados al ámbito turístico –Expo-Delegaciones 2017, la Feria Consume Local o la Visita de turistas a la Casa del Arte Tlaixco–.

Cantar y danzar identidad

Para indagar sobre cómo la Danza de las Tlacualeras detona procesos de identificación (Hall, 2011) es pertinente observarla como una forma simbólica, en el sentido de John Thompson (2006). Al respecto el autor señala que “las formas simbólicas no sólo son concatenaciones de elementos y de las interrelaciones de éstos: típicamente también son representaciones *de algo*, representan o retratan algo, dicen algo *acerca* de algo” (Thompson, 2006: 212). De esta manera se enfatiza la importancia del carácter referencial de las formas simbólicas. En este caso, el término referencial es usado:

...de manera muy amplia, a fin de abarcar el sentido general cuando una forma o elemento simbólico de una forma simbólica puede, en determinado contexto, representar u ocupar el lugar de algún objeto, individuo o situación, así como el sentido más específico donde una expresión lingüística puede, en una aplicación dada, referirse a un objeto particular. (Thompson, 2006: 213)

En este caso, el análisis del aspecto referencial permitirá indagar sobre qué es lo que las Tlacualeras buscan *representar* a través de sus prácticas dancísticas y musicales, así como aquello que la audiencia evoca a partir de las ejecuciones dancístico-musicales, sean objetos, individuos o situaciones particulares.

Sin embargo, el proceso de evocación no ocurre sólo por la presencia de las Tlacualeras en algún espacio determinado, sino por las acciones que ellas realizan en dichos eventos. La evocación del pasado ocurre en los performances “que funcionan como actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria y sentido de identidad a través de acciones

reiteradas...” (Taylor, 2011: 20). El performance de la Danza de las Tlacualeras está configurado a partir de la referencia a hechos sociales del pasado, como las bodas. La reiteración de la Danza permite que se recuerden dichos eventos del pasado, así como saberes vinculados a ellos.

A partir de los performances de las Tlacualeras se activan diversos campos semánticos que evocan las formas de vida y las prácticas culturales del pasado, que en la actualidad, constituyen elementos a partir de los cuales, algunos tlacotenses se identifican como miembros de esa comunidad. Hasta el momento se han identificado los siguientes campos en relación a los performances dancístico-musicales de las Tlacualeras: la indumentaria –elaboración, uso y prácticas culturales–; la comida (*tlacualli*) –gastronomía elaborada con productos de la zona, llevar la comida al campo–; el trabajo en el campo –labores agrícolas, cuidado y defensa de los territorios–; lengua náhuatl –forma de hablar de los abuelos, conocimiento de los abuelos, cantos antiguos–.

A partir de la referencia a tales campos semánticos el personaje de la Tlacualera se configura como una forma simbólica con una gran densidad. A través de la iterabilidad de elementos específicos como el canto en náhuatl y la indumentaria, las participantes articulan un acto performativo, en el sentido de Butler (2002), que configura a la Tlacualera como sujeto que evoca y *performa* el pasado de la comunidad de Tlacotenco. De esta manera, la danza activa la memoria colectiva sobre cómo eran ciertas prácticas culturales del pasado, reforzando sus propios procesos identitarios.

La Tlacualera, es un símbolo que remite a la época de los abuelos. Su danza es vehículo para transitar por los recuerdos. En algún momento, la comunidad de Tlacotenco elaboró la Danza de las Tlacualeras como una práctica escénica que respondía a un requerimiento institucional, de políticas indigenistas y nacionalistas, ahora es también una estrategia que detona memoria, que reactiva la práctica y la transmisión de los saberes comunitarios, que hace presente su pasado y que permite a la comunidad elaborar procesos de identificación en torno a elementos culturales específicos como la danza y los cantos en lengua náhuatl.

Bibliografía

Alonso, M. (2008). *La invención de la música indígena de México: antropología e historia de las políticas culturales del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial SB.

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Dirección de turismo. (2017). *Atuendo tradicional del Altiplano Central*. [Folleto]. México: Delegación Xochimilco.
- Galarza, J., & López, C. (1982a). *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana: tradiciones, toponimia, técnicas, fiestas, canciones, versos y danzas*. México: Cuadernos de la Casa Chata 95 CIESAS.
- (1982b). *Hablemos náhuatl y español. Método audiovisual para la enseñanza del náhuatl*. México: Cuadernos de la Casa Chata 51-CIESAS.
- Galicia, J. (1995). *Lengua, cultura e identidad en Santa Ana Tlacotenco*. (Tesis de licenciatura), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, México.
- (2007). Las tlacualeras: un canto-baile pícaro y de cosquilleo en el rito matrimonial en Santa Ana Tlacotenco. *Estudios de Cultura náhuatl*, 38, 415-425.
- Gomezcésar, I. (2004). La palabra de los Antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta. En P. Yanes, V. Molina, & O. González, *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad* (págs. 17-55). México: UCM.
- (2010). *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*. México: UACM.
- González, F. (2012). *Megalópolis y cultura: del ritual indígena al performance urbano*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UAEM/Miguel Ángel Porrúa.
- Gutiérrez, T. (2016). *Nos despedimos tristes y llorosas... Sonido, movimiento y emoción en la Danza de Aztecas de Santa Ana Tlacotenco (Tesis de licenciatura en etnomusicología)*. México: Facultad de Música-UNAM.
- Hall, S. (2011). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Losada, T. (2007). *La Morada de los Dioses*. México, D.F., México: UNAM.
- Medina, A. (1995). Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades*(9), 7-23.
- (2007). Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica. En A. Medina, *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios* (págs. 29-124). México: UNAM-UACM.

- Ortega, M. (2007). Sistema de Festejos. Dualidad y Rivalidad en Tzapotitlan. En A. M. (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios* (págs. 343-409). México: UNAM-IIA-UACM.
- Portal, M. A. (1995). Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta. *Alteridades*(9), 41-50.
- Romero, M. T. (2007). La mayordomía de Los Reyes, Coyoacán. En A. Medina (Coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios* (págs. 209-244). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM-Centro de Estudios sobre la Ciudad/UACM.
- Silva, L. (1991). Quen ica mihcailhuiquixtilo nican Tlacotenco. Cómo se celebra el día de muertos aquí en Tlacotenco. En M. León-Portilla, *In yancuic nahua tlahtolli. Nuevos relatos y cantos en náhuatl* (págs. 60-65). México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Taylor, D. & Fuentes, M. (eds.). (2011). *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, J. (2006). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Wacher, M. M. (2006). *Nahuas de Milpa Alta*. México: CDI.
- (2013). *Los pueblos de Milpa Alta. Reconstrucción sociocultural, religión comunitaria y ciclo festivo*. México: INAH.

Entrevistas

- Leyva, Susano. Nahuablante, músico y maestro de danzas de Santa Ana Tlacotenco. Entrevista realizada el 5 de Diciembre de 2016.
- López, Piedad. Nahuablante, danzantes y organizadora del Grupo Ilancuietl y la Casa del Arte Tlaixco. Entrevista realizada el 22 de Octubre de 2016.

Referencias de internet

- Casa del Arte Tlaixco*. (s.f.). Recuperado el 10 de Marzo de 2016, de Facebook.com: <https://www.facebook.com/CasadelArteTlaixcoTlacotenco/info/?tab=overview>

La música festiva como estrategia para la integración comunitaria en Rancho Viejo, Veracruz

Folk party music as a strategy for community integration at Rancho Viejo, Veracruz

Rafael Rodríguez Toral¹

Resumen: Se presentan avances de un proyecto de intervención sociocultural en Rancho Viejo y comunidades aledañas de la subcuenca del Río Pixquiac, una región rural colindante a la ciudad de Xalapa, Veracruz. Partiendo de una metodología etnográfica se indaga en las prácticas musicales festivas arraigadas en la memoria viva local, y por medio de metodologías participativas y talleres en los centros escolares y el Centro Comunitario, se busca propiciar procesos de integración comunitaria entre las nuevas generaciones, al estimular una mayor participación de estos jóvenes en las festividades locales desde la revaloración y reapropiación de su herencia biocultural.

Abstract: This text presents the progress of a sociocultural intervention project in Rancho Viejo and neighboring communities of the sub-basin of the Pixquiac River, a rural region adjoining the city of Xalapa, Veracruz. Based on an ethnographic methodology, it explores the festive musical practices rooted in the local living memory, and through participatory methodologies and workshops in schools and the Community Center, seeks to promote processes of community integration among the new generations, by stimulating greater participation of these young people in local festivities since the appreciation and reappropriation of their biocultural heritage.

Palabras clave: música festiva; integración comunitaria; memoria viva

1. Introducción

Los avances que se presentan aquí se enmarcan en un proyecto que tiene como objetivo propiciar procesos de integración comunitaria en la población de Rancho Viejo y las localidades cercanas, mediante la experimentación y la recreación participativa de prácticas musicales y festivas arraigadas en la memoria viva local. En este texto se presenta y contextualiza la propuesta y se exponen los resultados obtenidos hasta el momento, haciendo especial énfasis en la primera etapa del trabajo de campo, durante la que se recurrió a la metodología etnográfica utilizando como

¹ Maestrante en Estudios Transdisciplinarios para la Sostenibilidad, por la Universidad Veracruzana. Líneas de investigación en estudios regionales y trabajo comunitario. Contacto: rafaelchafa@gmail.com.

técnicas la observación participante, las entrevistas semiestructuradas y las conversaciones informales con personas mayores.

Un primer análisis de la información recabada ha permitido llegar a resultados previos interesantes y fundamentales para las siguientes etapas de la investigación. En Rancho Viejo perviven las prácticas festivas asociadas a rituales agrícola-religiosos (San Isidro Labrador, el 15 de mayo, es la fiesta más importante) y cívico-religiosos (bodas, bautizos, quinceañeras), además de las efemérides y festividades de carácter cívico; en estas celebraciones, la música y los bailes se han ido transformando desde los grupos que antaño tocaban “música de cuerdas” (arpa, requinto, jarana, mandolina, violín) interpretando ritmos emparentados a la música “norteña” (vales, corridos, rancheras, chotis, polkas, sones, etc.) hacia los actuales conjuntos de “chunchaca” que tocan música “norteña” y “tropical”; así mismo destaca un creciente interés en el “son jarocho”¹, buscando en la música y el fandango tradicional del sotavento veracruzano un recurso de identidad.

Esta primera etapa ha servido para diseñar en colaboración con jóvenes de la región un proceso más amplio de intervención que, por medio de metodologías participativas y talleres de música y creatividad impartidos en la Telesecundaria Juan Amós Comenio y la Casa Comunitaria Cuenca del Pixquiac, busca propiciar la conformación de una *comunidad fandanguera* con sentido de pertenencia, propositiva y participativa de las festividades locales, favoreciendo así procesos de integración comunitaria entre las nuevas generaciones al ofrecerles una plataforma de expresión, creación, recreación, congregación e identidad.

2. Antecedentes

Esta propuesta de intervención surge de un interés propio en el tema de la música tradicional, a partir de la propia vivencia de los fandangos con música de cuerdas que se practican en el sotavento veracruzano. Este encuentro cultural sin saberlo marcó el rumbo de mi vida y me llevó a abandonar mi natal Guadalajara para radicar en la ciudad de Xalapa, para finalmente llegar a Rancho Viejo como profesor de jarana², instrumento emblemático de la música veracruzana.

La música tradicional de cuerdas es una expresión cultural común en buena parte de México, el Caribe, Sudamérica, el sur de España y las islas Canarias. Encontramos similitudes en las orquestaciones, estructura armónica y rítmica, versada, zapateado o nomenclatura que

plantean un origen compartido: desde la música andaluza, de influencias árabes, enriquecida, adaptada y diversificada en cada región a donde llegó. De la música de cuerdas nos interesa un elemento en particular del que algunas investigaciones apuntan hacia un origen prehispánico: la tarima, y muy especialmente, la fiesta que se celebra en torno a ella, pues “ofrece integración, arraigo e identificación mediante su práctica. Se trata, además, de una celebración festiva que recupera el sentido de comunidad, de integración colectiva, mediante el que se construye un «nosotros»” (Ávila, 2009: 54).

Lo que ahora conocemos en México como fandango, hace referencia a esa fiesta popular campesina de tarima, que se fue conformando en la Nueva España a partir de expresiones musicales traídas del Viejo Mundo por conquistadores y esclavos durante la colonia y el primer siglo del México independiente (García de León, 2006) y que al encontrarse con manifestaciones culturales de los pueblos originarios fue tomando características propias en cada región pero con varios aspectos en común, a saber: la música de “son”, tocada principalmente con instrumentos de cuerda siguiendo patrones polirrítmicos ternarios y cuaternarios; la versada, construida sobre estructuras líricas como las coplas, cuartetas, quintetas, sextetas, décimas, seguidillas y otras formas de poesía popular; el baile o zapateado sobre la tarima, que además de ser expresión dancística, funciona como instrumento percutivo tocado con los pies (Alcántara, 2011). “Y fandango quedó como nombre genérico de toda fiesta en que se bailara” (Henríquez, 1989: 412).

Así, al entrar el siglo XX, el fandango –conocido también, según la región, como huapango, mitote o mariachi (Ochoa, 1985)– era una fiesta de tarima que aún se practicaba en comunidades rurales al menos en la península de Yucatán, el Sotavento Veracruzano, el Istmo de Tehuantepec, la Costa Chica, Tixtla y la Región Central de Guerrero, Tierra Caliente, la Meseta Tarasca, el Occidente de México, la Sierra Gorda y la Región Huasteca (Alcántara, 2011). Esta manifestación cultural, junto con la música de cuerdas que la acompaña, dio origen a los géneros que hoy aglutinamos bajo los nombres de son jarocho, son abajeño, son arribeño, son calentano, son planeco, son huasteco, son de artesa, son tixtleco, son istmeño, son de mariachi, etc.

México se convirtió en un país dotado de una enorme diversidad musical, pues en su territorio –aparte de muchas cosas más– confluyeron cancioneros, tradiciones, géneros, formas arcaicas y modernas, orquestaciones y estilos que coincidieron en cierto momento

con la conformación de sus regiones. Precisamente, estas adaptaciones continuas que se fueron dando en los últimos siglos, adquirieron, cada vez más, características regionales que se convirtieron luego en provincias folclóricas. (García de León, 2006:14)

Con la llegada de la modernidad, muchos cambios se suscitaron en el medio rural. Por una parte, aparecieron los tocadiscos, la radio, el cine, la televisión, las autopistas, entre otros que, si bien eran nuevos canales para exponer estas músicas a públicos más amplios, también iban rezagando a los músicos rurales (Cardona, 2006). Esto se aceleró con las políticas públicas postrevolucionarias que apuntaban hacia la formación de un nuevo nacionalismo, creando estereotipos que se tradujeron en la folclorización y comercialización de estas músicas como símbolos de identidad nacional, pero alejados de la realidad del campo; “se buscó la unificación de las masas bajo el liderazgo del Estado, en proceso conciliatorio de intereses y en el que se hizo necesario contar con expresiones artísticas que sugirieran un retorno a las raíces de la mexicanidad” (Ochoa, 1985: 80). Mientras, paradójicamente se fueron perdiendo las fiestas tradicionales de tarima, conservando su vitalidad sólo en ciertos lugares remotos, permaneciendo latentes en algunas regiones y desapareciendo por completo en otras. “En nuestros días, la fiesta asociada al son ha desaparecido de muchas regiones, contrayéndose el territorio en donde el género aún se practica tradicionalmente, es decir, en donde se halla asociado a la fiesta y al fandango” (García de León, 2006: 54).

Ya a finales del siglo pasado surgen movimientos que reivindican el origen rural de estas músicas y promueven el rescate y la difusión del fandango. Uno de los casos más emblemáticos fue el autodenominado como Movimiento Jaranero, surgido en el sur de Veracruz, que se da a la tarea de romper con los estereotipos folclorizados del son jarocho, revalorando la contraparte “tradicional” de esta música y promoviendo el fandango en la Cuenca del Papaloapan, los Tuxtlas y los llanos del sur de Veracruz y sus regiones colindantes en Oaxaca y Tabasco, una región biocultural que en su conjunto se ha dado por nombrar como “Sotavento” (Ávila, 2009).

En más de tres décadas de trabajo, este movimiento –formado de actores sociales muy diversos con objetivos afines en común– se ha expandido más allá del Sotavento, hasta otras regiones, otros países e incluso otros continentes:

El florecimiento del son jarocho lo ha llevado a desbordar sus límites territoriales y sus parámetros culturales originales. Como cualquier otra manifestación cultural histórica incorporada en el proceso de globalización, éste se ha convertido en una expresión cultural que atraviesa por procesos de adaptación y resignificación dentro de sus nuevos espacios y públicos, lo que afecta de manera directa sus sentidos y valores originales. (Ávila, 2009: 43)

Aunque notable por los alcances que ha tenido, el Movimiento Jaranero no ha estado exento de paradojas y contradicciones. Algunas de las críticas que se le han formulado son: la formación involuntaria de un nuevo estereotipo comercial del son jarocho; priorizar la creación de grupos, el trabajo escénico, el arreglo y la estilización de la música por sobre la parte comunitaria; la homogeneización en las afinaciones, modos de tocar, instrumentación, repertorio, etc., antes que privilegiar la variedad y diversidad; el extraer conocimiento de las comunidades sin remunerar nada a cambio; la escasa repercusión que tiene en las rancherías el acelerado crecimiento que este movimiento ha tenido en las grandes urbes; la deformación que han tenido los fandangos, ahora masivos y desordenados; la brecha generacional que se ha abierto entre los nuevos fandangueros y los viejos músicos, etc. (Soneros del Tesechoacán, 2010).

Los movimientos de revitalización del son nos han enseñado a traer desde nuestro pasado colectivo a la fiesta comunitaria, donde todos podemos participar de alguna manera: en la música, el canto, el baile, la organización, el disfrute o la contemplación. Donde lo valioso es lo que se genera más allá de la música o de la fiesta en sí: esos lazos, esas dinámicas comunitarias, ese encuentro con el otro. Podemos apropiarnos del fandango y convertirlo en vehículo de identidad propia, modificándolo a nuestro propio contexto para modificar nuestra realidad. Si el son evolucionó a partir de otras músicas, es nuestra labor que siga vivo y que siga evolucionando y diversificándose. Regando la raíz, sembrando la semilla; para que florezca allá en la tierra donde alguna vez creció.

3. Contexto

El área de estudio se concentra en el poblado de Rancho Viejo, municipio de Tlalnahuayocan, Veracruz, dentro de la subcuenca del río Pixquiac. No obstante, las labores de indagación se

extienden hacia otras comunidades rurales cercanas que, por representar una identidad cultural común y estar marcadas por un flujo poblacional desde y hacia Rancho Viejo, se han considerado como partes integrales de una misma región geográfica de interés. Algunas de estas localidades son Mesa Chica, Capulines, Xolostla, San Antonio y Zoncuantla, que se encuentran distribuidas en los municipios de Tlalnahuayocan, Xalapa y Coatepec.

Rancho Viejo está a 15 minutos de la ciudad de Xalapa, siendo un poblado rural de tipo periurbano. Se encuentra rodeado por una masa forestal de bosque mesófilo de montaña, con un clima húmedo con lluvias todo el año. Tiene una marginalidad alta, un nivel de rezago medio, y tiene en total 184 viviendas habitadas y una población de 885 personas, 439 hombres y 446 mujeres, según el último registro (SEDESOL, 2010).

Imagen 1: Ubicación del área de estudio



Fuente: Elaboración propia con datos de ©2018 Google, INEGI

Ante el alto índice de marginación y por la dificultad para acceder a los servicios, existe la necesidad de migrar desde las rancherías hacia localidades más urbanizadas para buscar oportunidades laborales, principalmente en la ciudad de Xalapa; generalmente las mujeres se emplean como trabajadoras domésticas y los hombres en la construcción (Fuentes, 2013). En la región, la población tradicionalmente se ha dedicado a actividades agropecuarias y de aprovechamiento forestal, en algunos casos para autoconsumo, como el cultivo de la milpa, la

ganadería lechera, el cultivo y beneficiado de la nuez de macadamia, el cultivo de especies frutales, la renta de parcelas para la siembra de papa, la horticultura y cultivo de flores, y la extracción y venta de productos forestales maderables y no maderables (Paré y Gerez, 2012). Sobresalen desde hace 20 años la actividad trutícola, con criaderos de trucha y restaurantes que atraen visitantes en su mayoría xalapeños; también en los últimos años han emergido actividades relacionadas con el ecoturismo (Paré y Gerez, 2012). Otras actividades que hay en menor medida son el comercio a pequeña escala y los servicios. Por otra parte, los años recientes han estado marcados por una migración desde la ciudad, principalmente habitantes de Xalapa que compran terrenos para construir residencias o casas de campo.

La oferta educativa en la región es escasa y los jóvenes difícilmente estudian más allá de la secundaria dadas las condiciones económicas de sus familias. Dada la falta de escuelas, niños y jóvenes de muchas rancherías se trasladan a Rancho Viejo para estudiar, ya que cuenta con el jardín de niños estatal “Francisco Gabilondo Soler”, la primaria pública estatal “Lázaro Cárdenas del Río”, y la telesecundaria federal “Juan Amós Comenio”, además de la escuela privada de educación alternativa “Educambiando”. Los servicios médicos profesionales son igualmente escasos: la unidad médica de salud más cercana (SSA) se encuentra en la localidad de San Antonio, a donde acuden solamente cuando la enfermedad se considera grave; en caso de ser muy grave o para un parto, tienen que acudir al Centro de Especialidades Médicas o al Hospital Civil de Xalapa (Paré, Gerez, 2012).

Algunas problemáticas observadas en la región son: crisis de identidad y adopción de prácticas culturales externas; desarraigo a la tierra, el territorio y la comunidad; abandono, pérdida, explotación desmedida y destrucción deliberada de riquezas bioculturales; y desarticulación social para actividades colectivas (CSD, 2017). Al respecto, se observa que “las condiciones de desarrollo de un capital social son muy débiles. En los ejidos donde podría haber un capital social más desarrollado, hay un proceso de desarticulación social” (Paré y Gerez, 2012: 170). No obstante lo anterior, destacan algunas organizaciones que, ya sea buscando intereses propios o comunes, intentan incidir en cambios a favor de las condiciones de vida y del entorno en la región, como los grupos ejidales, asociaciones trutícolas, uniones campesinas y ganaderas, grupos de propietarios particulares y organizaciones no gubernamentales (Paré, Gerez, 2012).

Otro tipo de tejidos sociales que cobran gran importancia, son las redes de relaciones

familiares y las mayordomías implementadas para la organización de las fiestas patronales religiosas pues, aunque estas no buscan directamente ningún mejora social o ambiental, la dinámica con la que se manejan puede ayudar a lograr acuerdos comunitarios; de especial relevancia es el papel que juegan las mujeres en la cohesión comunitaria, por la relación que mantienen con las escuelas y la iglesia (Paré, Gerez, 2012).

4. Método

Se parte del supuesto de que retomar el fandango como expresión comunitaria genera cohesión social e integración comunitaria, creando lazos que permiten realizar un trabajo orientado hacia el desarrollo social y la búsqueda de nuevas formas de relación con el entorno.

La primera inquietud que surgió fue saber si en la región de estudio existió alguna vez la práctica del fandango o algún tipo de fiesta de tarima y, en consecuencia, conocer cómo fueron antaño las fiestas, los bailes, la música y en general las expresiones festivas. Para lograrlo, se optó por realizar entrevistas y conversaciones con habitantes de la región, preferentemente adultos mayores, a fin de reconstruir el pasado histórico y festivo de la región desde la memoria viva local. Han sido entrevistas abiertas y semi-dirigidas, buscando obtener información, primeramente, sobre su historia de vida personal en relación con la historia local y los cambios que han notado en la región y, en segunda instancia, sobre aspectos relacionados con las festividades, celebraciones, música y manifestaciones culturales asociadas a las fiestas. Hasta el momento se han tenido conversaciones con ocho adultos mayores y con los integrantes de un grupo de música de la región. Se presentan a continuación.

Don Cándido García Hernández: Entrevistado el 8 de febrero de 2017 y el 27 de junio de 2017. Nacido en San Andrés Tlalnelhuayocan en 1941, vive en Rancho Viejo hace más de 70 años, donde se dedica a sembrar la milpa y ordeñar vacas. Entrevistas semidirigidas.

Don Eugenio Torres Hernández: Entrevistado el 10 de febrero de 2017 y el 27 de junio de 2017. Nacido en San Salvador Acajete en 1930, vive en Rancho Viejo hace más de 60 años, donde ya no trabaja, por su avanzada edad. Entrevistas semidirigidas.

Doña Gabina Hernández Hernández: Entrevistada el 10 de febrero de 2017. Nacida en San Antonio en 1941, vivió en Mesa Chica desde 1957, y actualmente radica en Rancho Viejo, en la casa de uno de sus hijos. Entrevista semidirigida.

Don Miguel García Hernández: Conversaciones informales entre marzo y mayo de 2017, registradas en el diario de campo. No se sabe aún su año de nacimiento; nativo de la colonia Coapexpan, radica en Zoncuantla desde hace más de 40 años.

Don Moisés Villa Martínez: Conversación informal el 16 de marzo de 2017. No se sabe aún su año de nacimiento. Nacido en Coatepec, vive en Zoncuantla desde hace más de 60 años, donde se dedica al campo.

Doña Crispina Hernández García: Entrevistada el 28 de mayo de 2017. Nacida en la Vega del Pixquiac en 1944, se fue a vivir a Palo Blanco al casarse, y hace unos meses intercambió su parcela por una en Buenavista, muy cerca de Rancho Viejo. En su juventud tocó la jarana. Entrevista semidirigida.

Don Liborio Amador Hernández Martínez: Entrevistado el 2 de junio de 2017. Nacido en Rancho Viejo en 1945, siempre ha vivido ahí y actualmente trabaja en una granja de truchas y cultivando y vendiendo nuez de macadamia. Entrevista semidirigida.

Don Carlos Morales Hernández: Entrevistado el 27 de junio de 2017. Nacido en San Antonio en 1930, actualmente vive en Rancho Viejo y se dedica a cuidar a sus vacas y vender leche. Entrevista semidirigida.

Grupo Sexta Combinación: Entrevistados el 6 de junio de 2017. Es un grupo que interpreta diferentes estilos de música para bailar, desde cumbia hasta norteño. Conformado por seis jóvenes de diferentes localidades, ensayan y se presentan en la región de estudio. Marco Antonio García, nacido en 2001, teclado y la percusión. Arturo Guzmán, nacido en 1997, bajo eléctrico. Gerónimo Morales, nacido en 1994, acordeón y coros. Alejandro Vázquez, nacido en 1992, bajo sexto. Tereso de Jesús Vázquez, nacido en 1984, vocalista principal. Isaac García, nacido en 1980, batería. Entrevista semidirigida.

5. Una historia de Rancho Viejo

El territorio que actualmente ocupa Rancho Viejo perteneció, a inicios de la época colonial, a la Hacienda de San Pedro Buena Vista, o Hacienda de la Orduña, fundada a las afueras de la actual Coatepec. Los grupos indígenas que habitaban la zona fueron reubicados y concentrados en poblaciones de la zona media de la cuenca del Pixquiac en las regiones que hoy ocupan San Antonio y Rancho Viejo. Estas comunidades hablaban el náhuatl o “mexicano”, se dedicaron a la

siembra tradicional de milpa y se adaptaron a la dinámica de trabajo de las haciendas y ranchos privados (Paré y Gerez, 2012).

Sobre la música y las celebraciones de aquellos pueblos indígenas, es relevante la descripción que hace Guillermo Prieto en su crónica *Un viaje a Xalapa en 1875*, donde hace mención a una escena vista en día de Muertos:

Los cementerios fueron el escenario –como lo son hasta la fecha– de las fiestas por los días de Todos los Santos y de Muertos, en los que las guitarras y las jaranas acompañaban los cantos y las danzas de los indígenas frente a las tumbas. (Varanasi, 2014: 79).

En la región aún persisten algunos rasgos culturales de tradición nahua, siendo éstos más presentes en los poblados de San Antonio y San Andrés Tlalnahuayocan, aunque actualmente la lengua náhuatl tiene muy pocos hablantes. Don Carlos, originario de San Antonio, nos menciona con orgullo algunas palabras que conoce en la lengua originaria de este lugar: “qué bonito es conocer las cosas donde anda uno para darse cuenta; [...] por ejemplo, ¿la flor cómo se dice en «mexicano»? [...] *xóchitl*; [...] madera se dice en mexicano *cuáhuatl*; el mecate, *mecatl* en «mexicano»” (C. Morales, comunicación personal, 27 de junio de 2017).

Los actuales habitantes de Rancho Viejo descienden de aquellos pobladores nahuas originarios asentados en un caserío en terrenos del Rancho de la Hierbabuena a principios del siglo XX (Paré y Gerez, 2012). A esta época corresponden las primeras narraciones de las personas entrevistadas, quienes han mencionado a la Hacienda de los Paredones³ como el antecedente previo a la fundación de Rancho Viejo, y a un personaje llamado Rómulo Ramírez como el hacendado a quien en tiempos de la revolución le fueron quitadas sus tierras para repartir entre los campesinos. Además, Don Liborio en algunas ocasiones ha mencionado otro antecedente a la fundación de Rancho Viejo, un antiguo poblado llamado Teochola que se ubicaba en la misma área, y cuyos pobladores fueron reubicados en otras rancherías al estallar la guerra:

“Rancho Viejo sí ya tiene mucho tiempo, por lo menos le va llegando a los cien años que se volvió a poblar, porque más antes estaba la Hacienda, y estaba en aquella parte de ese

lado Teochola; pero toda la gente de ahí, todo se quedó sin gente, sin habitantes y ya después se formó Rancho Viejo”. (L. Hernández, comunicación personal, 2 de junio de 2017)

Los entrevistados han contado historias de batallas de la época de la revolución y la guerra cristera, y de cómo se han encontrado muchas armas, balas y tesoros de aquella época que quedaron enterrados en la zona. Es interesante observar que estas narraciones de tradición oral, con un antecedente histórico, se van mitificando dando lugar a historias fantásticas que incluyen visiones de perros enormes arrastrando cadenas, apariciones de jinetes que muestran la localización de tesoros, e infortunios al desenterrarlos. Cuenta don Eugenio: “dicen que hay tesoros enterrados, y a veces se aparece un jinete y les dice dónde. Pero hay que saber si era para ti, si no, por más que escarbes nunca lo vas a encontrar” (E. Torres, comunicación personal, 27 de junio de 2017).

Iniciado reparto agrario en la década de 1930, se conformaron ejidos entre los diferentes pueblos de origen prehispánico a los que se les habían respetado sus territorios y las recién asentadas poblaciones mestizas, atraídas por la explotación forestal (Paré y Gerez, 2012). Así, la solicitud de tierras que hicieron los habitantes de Rancho Viejo fue anexada con la de la cabecera municipal, y para el año de 1937 el gobierno les otorgó tierras bajo régimen comunal a las que nombraron ejido San Andrés Tlalnahuayocan (Fuentes, 2013).

Ya para esta época, los entrevistados van naciendo y comienzan a vivir su infancia en una ranchería casi recién fundada, aunque como hemos podido apreciar, con una profunda raíz histórica. En términos generales, las narraciones coinciden al describir al Rancho Viejo de entonces como un ranchito chiquito, con solo un puñado de casitas muy rústicas de madera, con techos de lámina o de teja, repartidas entre una loma y una cañada. No había calles, sino que todo “era puro monte y vereditas, daba miedo caminar de noche, no había luz ni agua ni nada” (E. Torres, comunicación personal, 27 de junio de 2017). Se alumbraban con candiles de petróleo o velas, y acudían a sacar agua de un nacimiento. Todo alrededor eran siembras de maíz, enmarcadas en el bosque de niebla.

No había comunicación ni carreteras, y los habitantes de los pueblos y rancherías eran principalmente nativos de esa región. “Ya en 1942 hicieron la rodada de terracería que va para

Briones” (L. Hernández, comunicación personal, 2 de junio de 2017), ésta se convirtió en la vía para llegar a Xalapa, y por ahí circulaban carros que cargaban vigas de madera. Los puentes eran de madera, y era común que en las crecidas los ríos se los llevaran. Los caminos eran senderos lodosos, pues llovía mucho. La gente se movía caminando, o bien a lomo de animales, por lo que un burro, un caballo, una yegua, un potro, eran muy apreciados.

Los entrevistados comienzan a involucrarse desde niños con actividades del campo. La actividad en la que más coinciden es en acarrear cargas de leña a la ciudad de Xalapa, a veces en burro y a veces inclusive en la espalda, atravesando senderos por el monte pues no había carreteras, trabajo por el que recibían muy poco dinero. Se encuentran similitudes en la descripción de esta actividad en un pasaje sobre los habitantes indígenas de Tlalnahuayocan que apareció a fines del siglo XIX en *Apuntes sobre el cantón de Xalapa*:

Traen a la Ciudad, siempre al lomo, sendas cargas de leña delgada que venden a razón de diez palos por un centavo. En esta faena entran también las mujeres y los muchachos y muchachas de doce años en adelante, pero de todas maneras se comprenderá que es muy poco lo que en ese género de trabajo puede ganar una familia, aunque esté compuesta del padre, de la madre y de dos hijos en disposición de trabajar. (J. M. Rodríguez, 1895: 288)

Otras actividades en que se emplearon desde la infancia fueron el cultivo de maíz, frijol y calabaza, siembra y venta de hortaliza, venta de carbón y tierra de monte, trabajo en fincas de café y naranja, pastoreo de cabras, ordeña y entrega de leche, engorda de cochinos, colecta y venta de frutas, etc. Además, Don Carlos se aventuró a aprender otro tipo de actividades como albañilería, y andar de chalán, y Don Eugenio aprendió fabricación de ladrillos y viajó a tierra caliente al cultivo de arroz.

En general estudiaron muy poco, la mayoría no aprendieron a leer y escribir. Las razones fueron la pobre oferta educativa, el bajo nivel de enseñanza, la falta de disposición para aprender, pero principalmente por causas económicas, como el caso de Doña Gabina quien dice que “no tenían mis papases ni cinco centavos para comprar un cuaderno” (G. Hernández, comunicación personal, 10 de febrero de 2017), o bien como en el ejemplo de Don Liborio, quien comenta “pues nosotros al trabajo, porque no vas a comer la letra, vas a comer lo que vas a ganar [...], por

lo mismo de que estamos de escasos recursos y había que trabajar para comer” (L. Hernández, comunicación personal, 2 de junio de 2017).

Mencionan que pasaron necesidades, hambre, carencias, falta de trabajo. No había servicios de salud y por falta de medicinas no era raro que niños pequeños murieran. También por aquellos años había gente violenta y peligrosa, y no eran desconocidos los asesinatos a machete o cuchillo, y no faltaban peleas de borrachos. Episodios de alcoholismo también podían aparecer al interior del hogar, al igual que de agresividad; no faltan menciones a casos de maltrato y violencia intrafamiliar.

Un caso extremo fue el de Doña Gabina, quien menciona que su vida estuvo marcada por el sufrimiento, y que ella nunca tuvo “nada de diversión, que digamos que íbamos a fiestas, nos sacaban a andar, no. Nada, nada, nada. Por eso estamos como estamos, hechos una lástima” (G. Hernández, comunicación personal, 10 de febrero de 2017). A pesar de las dificultades y de que el trabajo era la prioridad, a veces encontraban un espacio para la recreación. En ese entonces Rancho Viejo era una comunidad pequeña, había pocos jóvenes, y a veces aprovechaban las noches de luna para divertirse jugando a las escondidas, o bien con las canicas, el trompo, el papalote, el yoyo o la rayuela. O simplemente jugaban así nomás, sin nada, vagando con otros chamacos.

Rancho Viejo fue creciendo lentamente. Los hijos de los anteriores pobladores comenzaron a casarse y formar sus propias familias. Algunos ejidatarios que habían estado viviendo fuera del perímetro comenzaron a ocupar sus terrenos. Poco a poco, el pueblo se fue transformando. A partir de la década del 60, ocurrieron cambios que aceleraron cada vez más este crecimiento. Recuerda don Liborio que la luz eléctrica se instaló hacia 1967. Al año siguiente habrían de iniciar las obras para convertir la terracería que conecta con Briones en una calzada empedrada. También hacia 1968 algunas personas empezaron a organizarse para comprar lotes en Agüita Fría y Rancho Viejo. A mediados de la década de los 80 se construyeron dos nuevas carreteras de terracería que conectaban con Xalapa, una entrando por Coapexpan, y otra por Luz del Barrio. En la década del 2000 esas carreteras fueron pavimentadas. El censo de 1960 reportaba 124 habitantes, el último censo efectuado en 2010 reportó 885 habitantes (INEGI, 2010).

En esos años, las personas entrevistadas han notado cambios muy profundos. El que

primero salta a la vista es el paisaje. Donde antes era un ranchito de unas cuantas casas, rodeado de milpas y bosques, ahora cada vez hay más cemento: “pues todo el lugar éste era de pura siembra de maíz, ahora ya no” (C. García, comunicación personal, 8 de febrero de 2017). A veces estos cambios los ven como mejoras, a veces parece que no. Por ejemplo, ahora hay apoyos para los campesinos que antes no había, ahora hay más posibilidades de emplearse en cosas que antes no existían, hay más comodidades, los sueldos son más altos, el pueblo está más comunicado, hay más libertades. Pero al mismo tiempo parece que se valora menos la vida campesina, se pierden cosas que antes abundaban, la gente es más floja, las cosas son más caras, el pueblo está más contaminado, hay menos respeto. “Hoy está mejor, por un lado, por otro ya ve que hay otras cosas que ya no se dicen porque ya sabemos todos, cuál es la intranquilidad que hay ahorita” (L. Hernández, comunicación personal, 2 de junio de 2017).

6. Vida festiva de la región

Por aquellos años ya se celebraban fiestas, tanto civiles como religiosas. Se mencionan grandes bailes con motivo de matrimonios, cumpleaños, santos, fiestas patronales, fiestas patrias. En Rancho Viejo “celebraban el 15 de septiembre en la noche, también hacían baile; estaba yo chamaquillo. Hacían cooperaciones los señores y hacían comida, hacían mole, mataban guajolotes, y el baile; y también de chupar” (C. García, comunicación personal, 8 de febrero de 2017). Don Eugenio platica de las fiestas que le tocó vivir cuando era chiquillo en Acajete, donde recuerda que se tocaba el requinto⁴ y los señores bailaban ritmos como el chotis, o sones como “El panadero”⁵; también recuerda a la gente zapateando pues las casas donde eran los bailes “las hacían entablonadas de madera. ¡Uta!, se oía... Para mí le digo que era bonito” (E. Torres, comunicación personal, 10 de febrero de 2017). Las fiestas más importantes en la región eran las fiestas patronales en la cabecera municipal de Tlalnelhuayocan, la celebración de San Andrés el 29 y 30 de noviembre. Don Liborio cuenta que a las fiestas de San Andrés iban unos tíos suyos a tocar:

Tocaban el arpa y la guitarra, [...] el contrabajo; y vestidos de manta, calzón o pantalón de manta, camisa de manta. [...] Tocaban rancheras, corridos, polkas, que era lo que se acostumbraba antes. [...] Otros tocaban con la mandolina como le nombran, que es de

varias cuerdas, que luego algunos tenían la curiosidad de ponerle la concha del armadillo. (L. Hernández, comunicación personal, 2 de junio de 2017)

Doña Crispina, oriunda de la comunidad de la Vega del Pixquiac, desde niña aprendió a tocar la jarana para acompañar a su papá, quien tocaba el arpa o requinto, e iban a tocar a bailes de la región, generalmente cuando eran santos de algunas personas; “bailazos que hacían, A veces tardaban hasta tres noches. Y la gente bailaba ¡era un gusto!” (C. Hernández, comunicación personal, 28 de mayo de 2017). También recuerda que tocaban principalmente música ranchera, y canciones como el pajarillo barranqueño, el palomo, la cucaracha, la bamba, la raspa, el jarabe, la garlopa o la mascota. Cuando había baile los invitaban a comer, a cenar y si se amanecían, hasta a almorzar. “Hacían mole, hacían arroz, tamales, tortillitas hechas a mano, porque entonces no se usaba la máquina que vamos a traer tortilla a la máquina; moler todo a metate, palmeadas de mano” (C. Hernández, comunicación personal, 28 de mayo de 2017). Los instrumentos eran de fabricación local; para las jaranas hacían la caja con concha de armadillo, y las cuerdas del requinto eran de tripas de tejón; la orquesta la completaba un güiro o “rosquete”.

Don Moisés Villa Martínez, habitante de la congregación de Zoncuantla, recuerda una fiesta de Año Nuevo a la que asistió cuando era muy joven, organizada por una familia que venía de un pueblo “de la sierra” para trabajar en la región. La madre y dos de las hijas improvisaron una orquesta con una cubeta usada como tambor, una botella de refresco usada como güiro, y un peine usado como armónica, y con esa música se amanecieron bailando. También mencionó que se efectuaban bailes con música de cuerdas, y recordó en particular un instrumento poco común llamado “marimbola”⁶. Don Miguel García, también habitante de la congregación de Zoncuantla, recuerda que las fiestas patronales y las celebraciones por días festivos acostumbraban amenizarlas con música de cuerdas, con una orquesta que podía estar integrada por instrumentos como arpa, guitarra, jarana, mandolina, bandolón, violín, o salterio. Él disfrutaba mucho esa música y en particular le gustaba cuando versaban o improvisaban coplas.

En Rancho Viejo, una comunidad de raigambre campesina, la festividad más importante es la fiesta patronal en honor de San Isidro Labrador, una celebración de carácter agrícola-religioso. Se acostumbra hacer una procesión alrededor del pueblo con el santo escoltado por unos bueyes. En la noche se quema torito y se hace baile. Don Cándido piensa que antes se hacía

“lo mismo que hay ahora: comida, quemar toritos, y baile. Y echarse una, porque es lo que acarrea la fiesta, si no, no es fiesta” (C. García, comunicación personal, 27 de junio de 2017).

Al igual que el pueblo, las expresiones culturales poco a poco han ido transformándose. Don Cándido recuerda cuando llegó el primer tocadiscos Rancho Viejo: “En la cantina tenían ya los famosos tocadiscos, y a esos los llamaban pa’ donde quiera a tocar para baile” (C. García, comunicación personal, 8 de febrero de 2017). Algunas prácticas se modifican, algunos significados se trastocan, pero el ritual permanece. La fiesta es la fiesta: “[ahora] en los bailes ponen discos, y norteñas, o con tambores de esos que se tocan con palillos también” (C. Hernández, comunicación personal, 28 de mayo de 2017). Separado de una religiosidad instituida, el ritual profano no se desconecta de la dimensión sagrada, sino que la reinterpreta: “Pues ahorita, pues en las fiestas ya, que ir a comer, que ir a misa, el que quiere, el que no, ni a misa va, pero al baile sí va” (E. Torres, comunicación personal, 27 de junio de 2017). Y llegan las nuevas generaciones para decirnos que sí, aquí para todos hay:

—Antes casi no había acá en la zona música así. —Sí tocaban, pero a capela, ¿no? Luego se ponían a bailar con el tocadisco que le llaman. —A mí sí me tocó pero con las grabadoras, con la grabadora y el cassette y eran bailazos. —Y eso eran de pila porque no había luz. —Haga de cuenta que ponían el tocadisco y le conectaban una batería de carro, y a darle vuelo a la hilacha. —Y ha cambiado mucho porque antes escuchaban que las palomas, que las jilguerillas, música viejita, polkas, después salieron que las quebraditas y todo eso, entonces ahorita eso ya no. —Luego tocamos también las viejitas. —Las tratamos de modernizar un poco. —Porque luego como hay viejitos también, no pos que una polka, pos ora, ahí te va, también se las tocamos. (Sexta Combinación, comunicación personal, 6 de junio de 2017)

Bibliografía

- Alcántara, L. (2011). *Tarimas de tronco común: el son jarocho de Veracruz y el son de artesa de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, como reminiscencias del fandango colonial caribeño*. Guadalajara, México: Secretaría de Cultura, Gobierno de Jalisco.
- Ávila, H. (2009). *Políticas culturales en el marco de la democratización: interfases socioestatales*

- en el Movimiento Jaranero de Veracruz, 1979-2006. México: CIESAS.
- Cardona, I. (2006). Los actores culturales entre la tentación comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del Son Jarocho. *Política y cultura*, 26, 213-232.
- CSD (2017). Tíyat-Nakú (Tierra-Corazón). Estudio socioeconómico en la zona media de la cuenca del Pixquiac. México: Cultura y Sustentabilidad para la Diversidad.
- Fuentes, T. (2013). Usos tradicionales de la madera del bosque mesófilo de montaña en la subcuenca del río Pixquiac. México: Universidad Veracruzana.
- García de León, A. (2009). Fandango: el ritual del mundo jarocho a través de los siglos. México: CONACULTA.
- Henríquez, P. (1989). La utopía de América. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- INEGI (2010). Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas. México. Disponible en: <http://geoweb2.inegi.org.mx/ahl/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=301820003> (consultado el 16 de enero de 2018).
- Ochoa, A. (1985). Mitote, fandango y mariachi en Jal-Mich. *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, 6(21), 71-84.
- Paré, L., & Gerez, P. (2012). Al filo del agua: cogestión de la subcuenca del río Pixquiac, Veracruz. México: SEMARNAT.
- Rodríguez, J.M. (1895). Apuntes sobre el Cantón de Xalapa. México: Imprenta Veracruzana de la Viuda E Hijos de Ruiz.
- SEDESOL. (2010). Catálogo de Localidades. Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP. Recuperado el 16 de enero de 2018, de: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=301820003>
- Soneros del Tesechoacán (2010). El Movimiento del Son Jarocho. Recuperado el 16 de enero de 2018 de: http://sonerosdeltesechoacan.blogspot.mx/2010/11/el-movimiento-del-son-jarocho_16.html
- Varanasi, J. (2014). La música en Xalapa entre 1824 y 1878. Xalapa: IVEC, Gobierno del Estado de Veracruz.

Notas _____

¹ Se conoce como “son jarocho” a cierto tipo de músicas tradicionales del sotavento veracruzano, una región que se extiende desde el puerto de Veracruz hasta el sur del estado, incluyendo algunas regiones de Oaxaca y Tabasco.

² La jarana es un instrumento rítmico de cuerdas, generalmente de cuatro o cinco órdenes, tradicional de México. Existen diferentes variedades regionales, como la jarana jarocho, la jarana huasteca o la jarana michoacana. Se considera descendiente de la guitarra barroca española y está emparentada con otros instrumentos similares como la vihuela.

³ El rancho de la Hierbabuena es comúnmente referido como la Hacienda de los Paredones, pues de aquel antiguo rancho privado quedan en pie unos paredones del casco, a las afueras de Rancho Viejo. Actualmente en ese predio hay un restaurante de truchas conocido como los Paredones.

⁴ Se ha identificado como “requinto” a un arpa pequeña que fue popular en la región de estudio.

⁵ “El panadero” o “Los panaderos” es un baile que, con sus variantes regionales, fue muy popular en muchas partes de México y otros países de habla hispana. Desde el siglo XVIII fue prohibido por la Inquisición por sus coplas consideradas sacrílegas.

⁶ La marimbola, marimbol o marímbula, es un instrumento de origen afrocaribeño, consistente en una caja de resonancia de madera que tiene incorporadas unas lengüetas de metal. Cumple la función de un bajo. Fue muy popular en Veracruz en los años 40 cuando fue introducido por conjuntos de música cubana.

Expresión sonora de la cultura: la salsa y su contemporaneidad a través de los bailadores del estilo en línea

Sound expression of culture: salsa and its contemporaneity through the dancers of style on line

Edna María López Carrión¹

Resumen: Con base en un marco teórico de la Antropología del sonido y de la música, se hace un esbozo analítico de la Salsa y el baile: estilo en línea. Se plantea un análisis de la sonoridad de la cultura urbana que surge a mediados del siglo XX en la ciudad de Nueva York, cuyo contexto es la gran ciudad multicultural conformada por altos índices de migraciones principalmente de Puerto Rico, Cuba y República Dominicana, entre otros, y que encuentra una continuidad histórica con el nombre comercial de Salsa en la década de los años setenta.

Abstract: Based on a theoretical framework of the Anthropology of sound and music, an analytical sketch of salsa and dance is made: online style. An analysis of the sound of urban culture that arises in the mid-twentieth century in the city of New York, whose context is the large multicultural city consisting of high rates of migration mainly from Puerto Rico, Cuba and the Dominican Republic, among others, and that finds a historical continuity with the commercial name of Salsa in the decade of the seventies.

Palabras clave: música; cuerpo; cultura global

Del sentir a la conceptualización de la salsa

En el marco de la Antropología del sonido se presenta, brevemente, la relación entre música y baile como procesos socioculturales, los cuales están documentados en coyunturas particulares de la historia cultural musical de sociedades específicas, como expondré más adelante.

Los principales enfoques desde donde se ha estudiado el sonido son por un lado, de quienes lo producen; y por otro, desde quienes lo reciben; las ciencias sociales han encontrado su objeto de estudio en esta relación. Uno de los autores que destacan es Steven Feld (2013) quien plantea el sonido como un sistema simbólico, además de resaltarlo en el desarrollo del

¹ Licenciatura en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM), maestría en Antropología social (ENAH) y doctorante en la misma línea de investigación.

conocimiento y en la existencia del mundo:

“El sonido emana de los cuerpos y también los penetra; esta reciprocidad de la reflexión y la absorción constituye un creativo mecanismo de orientación que sintoniza a los cuerpos con los lugares y los momentos mediante su potencial sonoro. Así, la audición y la producción de sonido son competencias encarnadas o incorporadas (*embodied competences*) que sitúan a los actores y su capacidad de acción en mundos históricos determinados.” (Feld, 2013: 222)

Su propuesta se sintetiza en el concepto de *acustemología*, el cual refiere a la investigación de las relaciones que hay entre el oír y hablar, entre escuchar y producir sonidos. También cabe destacar la relación que él hace entre el sonido y el *lugar*, en la que nos permite llegar a un nivel de socialización, que podemos llamar: expresiones sonoras. Así, cada sociedad o grupo humano tiene sus particulares manifestaciones, cuya complejidad puede encontrarse en rituales, ritmos musicales, en el habla, en el contacto con herramientas de trabajo, etc.

Hay una multiplicidad de sonidos que se vuelven expresiones propias de cada contexto y constituyen lo que la doctora Ana Lidia llama: “sonoridad de la cultura”. Entendiendo por ésta a las manifestaciones sonoras de una colectividad, a partir de las cuales se revelan sus costumbres y tradiciones, su orden y visión del mundo, sus códigos de interacción, sus múltiples modos de socialización, sus símbolos grupales y su memoria colectiva; es decir, una suerte de identidad sonora, en el sentido de una serie de rasgos que le son característicos y a partir de los cuales los grupos se definen y reconocen (Domínguez, 2007).

Siguiendo estas dos premisas se abren dos ejes de análisis ante la música salsa: por un lado como expresión sonora de una cultura determinada; y por otro, los cuerpos que escuchan e interiorizan la música bailando, quienes al igual que los músicos responden a mundos históricos determinados, no como dos complejidades separadas, sino como procesos socioculturales que se desarrollan a la par.

La música en su propia materialidad significativa se expresa en la sonoridad de las canciones, sus melodías y ritmos que detonan múltiples significados, pero que a su vez obtienen sentido para públicos diversos y amplios. Si bien ha sido definida como un conjunto de sonidos

humanamente organizados, su estudio se complejiza, si se entiende que la música es más que un objeto de estudio es un medio para percibir al mundo (Attali,1995:). En palabras del sociólogo Quintero:

La música representa, pues, una forma en que las personas interactúan con su mundo; un intento de ejercer cierto control sobre su materialidad, sobre su biología, resignificando colectivamente uno de los elementos consustanciales a la existencia. Tiene, por lo tanto, en todas las sociedades una importancia enorme: una función decisiva en la configuración simbólica de lo social. (Quintero, 2005:34)

En la relación entre quién organiza los sonidos y quién los escucha, hay un mundo interpretado e interiorizado. En el que bailadores significan y re-significan a través de los movimientos corporales y diversas sensibilidades.

La salsa se escucha bailando

Hay varios investigadores que han estudiado el fenómeno Salsa, entre los que destacan el sociólogo Ángel Quintero y el antropólogo Alejandro Ulloa. Siguiendo sus trabajos es que se plantea un esbozo de qué es la salsa como sonoridad no sólo de una colectividad sino que ha sido representativa de países como Cuba, Colombia, Puerto Rico, Panamá, Venezuela, entre otros. También se territorializa en la ciudad de Nueva York.

La música salsa y el estilo de baile “en línea” surge a mediados del siglo XX, ambas expresiones culturales se caracterizan por tener una proyección internacional, pero es a través del baile que la música se re-vitaliza a nivel mundial a través del ritmo y la musicalidad del bailaror.

De acuerdo con el sociólogo Ángel Quintero, “La *salsa* no es *un* particular ritmo o forma musical. Es más bien ‘una manera de hacer música’, una de cuyas características centrales es, precisamente, su libre combinación de *diversos* ritmos y géneros del Caribe”. (Quintero, 2005: 89)

Frente a la definición de Quintero, Alejandro Ulloa sostiene que:

Si bien, aceptamos con Quintero Rivera que la salsa es una manera de asumir y hacer música de acuerdo con ciertas prácticas, no podemos desligar ese modo ni las prácticas, de su producto final que es la materia sonora que constituyen las canciones; por eso hablamos de la salsa también como un tipo de música de fusión y no sólo como un modo, un concepto o unas prácticas en abstracto, (...) (Ulloa, 2009:53)

Cuando Ulloa sostiene que es una música de fusión refiere al nacimiento de una corriente musical que mezcla géneros, y con ellos se mezclan temporalidades históricas, tradiciones sociomusicales de Cuba, Puerto Rico, Colombia e incluso sonoridades africanas que fueron apropiadas por diversas culturas musicales del Caribe.

Ambos autores coinciden en la convergencia de distintos géneros y ritmos musicales, que se territorializan en Nueva York y se configuran como movimiento salsa en una época histórica denominada por Alejandro Ulloa (2009,82) como “pre-salsa” que abarca de 1930 a 1960 (la siguiente época es la consolidación de la Salsa y va de 1960 hasta los años 70 en adelante).

Estas definiciones son resultado de un amplio análisis y discusión desde distintos planteamientos previos, desde la concepción tradicional donde se plantea que la salsa es una copia de la música cubana, hasta decir que la salsa es sólo un nombre comercial para lograr una reproducción masiva a nivel internacional de la música popular, sosteniendo que la Salsa no existe.

Entonces, siguiendo la definición de Alejandro Ulloa la salsa es:

1. Un fenómeno sociomusical de proyección internacional que nació en un barrio específico de Nueva York, donde se incorporan instrumentos melódicos y de vientos de metal, en sus diferentes combinaciones.
2. Es una música de fusión compuesta por distintos géneros de origen cubano, puertorriqueño y en general caribeño.
3. Es una mezcla de mezclas, que incorpora figuras rítmicas, movimientos melódicos, estructuras armónicas y formas de cantar.

Cabe destacar que en esta fusión se conservó la estructura de la clave del son, en el ámbito dancístico se conoce como la clave “3-2”; y también se conserva la clave de la rumba, conocida como la clave 2-3 que predomina en el mambo; ambas son la base para la estructura dancística de

la salsa en línea. Surgiendo de ellas dos estilos de baile: Nueva York y Los Ángeles. Se hará referencia al estilo Nueva York por tener mayor información del contexto histórico, pero que sin duda hay paralelismos en su desarrollo con la ciudad de Los Ángeles.

Así, la salsa en línea es un estilo de baile que se describe a partir de sus códigos kinésicos conformados por pasos, gestos y movimientos corporales, su desplazamiento en el espacio y que se acoplan a una pareja de baile. Todo ello interpretando con el cuerpo los sonidos que conforman la salsa.

Para el bailarín la música se escucha de acuerdo a una estructura de ocho tiempos (1-2-3-4-5-6-7-8), donde el tiempo “uno” corresponde al sonido más fuerte. De aquí se derivan una serie de pasos básicos como: básico adelante, atrás, vuelta derecha, vuelta izquierda, Nueva York, lateral o cubano, *suzy q*, *crossover*, etc. Dependiendo de la variación dialectal es que se pisa el tiempo “uno” o “dos”. El estilo Nueva York se caracteriza por enfatizar la pisada en el tiempo dos, en donde el hombre pisa hacia al frente y la mujer hacia atrás. Su denominación “en línea” se debe a que las figuras se desarrollan a lo largo de una recta imaginaria, es decir, la pareja de baile intercambia de lugar una y otra vez en un ir y venir lineal; también puede desplazarse en la pista de baile de manera que traza un cuadro, pero siempre siguiendo una linealidad.

A partir de tal descripción se retoma la centralidad del cuerpo en la cultura, pues así como la música es un sistema simbólico, el baile implica procesos de conformación sociocultural de los sentidos aunados al pensamiento. Siguiendo a autores que trabajan el cuerpo como Bourdieu (1998), Marcel Mauss (1979), entre otros, se resume que las estructuras objetivas, mediante la interpelación y la inculcación, constituyen el principio generador del hábito.

Ahora, siguiendo a Amparo Sevilla (1990), se desarrollan diversas formas de percepción las cuales, a su vez conforman las sensibilidades de los sentidos que descifran los códigos kinésicos antes descritos. Para poder entender tales códigos kinésicos el individuo debe tener una preparación sociocultural y así expresar las prácticas significantes de cierto grupo social.

Para definir *la salsa en línea* se resaltan algunas características tanto de la danza como del baile:

1. Es un lenguaje determinado social e históricamente donde se transmiten símbolos a través de los movimientos corporales, los cuales, poseen una coherencia y una ordenación mental previa que se configura en academias. En sus inicios era una

expresión producto del inconsciente o bien una expresión donde predominaba lo sensitivo-emocional y cuyo aprendizaje se basaba en la observación y la escucha, se adquiriría participando en las celebraciones de manera espontánea. Ambas formas están constituidas por normas que presentan códigos comunes a los miembros del grupo social, siendo así, un proceso de comunicación de gestos, movimientos y sensibilidades.

2. Transmite un mundo subjetivo a través del movimiento corporal como extensión de los gestos y movimientos que se realizan en la vida cotidiana: es un producto social.
3. Se ubica en un contexto festivo profano, recreativo que genera la socialización ya que se realiza en parejas.

Todo ello entorno a los cuerpos que escuchan.

Profundizar en la definición de la *salsa en línea* en cuanto a si llamarla baile o danza, implica discusiones y análisis más profundos en torno a la cultura popular; asumir tal discusión distraería del objetivo de la exposición. Sin embargo, cabe mencionar que está atravesada por cuestiones de poder y jerarquías que se configuran en la división de clases sociales, las cuales presentan maneras de vivir, representar y traducir simbólicamente la realidad que les rodea.

Este acercamiento a una definición de la *salsa en línea*, se concreta y argumenta en un contexto histórico, un tiempo y espacio específicos, que es la ciudad de Nueva York en las décadas de los años cincuenta y sesenta, la pre-salsa. Es el momento en el que se comienza a desarrollar la salsa y que años después surgirá como movimiento; y a la vez, el estilo de baile del que se hace referencia también se va configurando. En cuanto al baile se reconoce a Eddie Torres como uno de los principales responsables de estructurar y proyectar a nivel mundial la salsa en línea, es a través de él que se rastrean procesos socioculturales que ejemplifican y sostienen el presente trabajo. Actualmente vive en la ciudad de Nueva York y a la edad de 67 años continua asistiendo a Congresos de Salsa en diferentes países (en la medida en que la salud se lo permite) impartiendo talleres y presentando coreografías en pareja, pasos sueltos de manera individual o con sus hijos: Nadia Torres y Eddie Jr. Bailó de manera profesional con Tito Puente poco más de veinte años junto con su pareja de baile y pareja sentimental María. Eddie platica cómo fue la primera vez que habló con Tito:

Familia, mira desde 1979 que fue el debut hasta el 2000 trabajé con el maestro. Bailamos. Como ustedes ven, a veces, si leen algo de la historia, bailamos para un presidente: Bush; viajé mucho con Tito pa'Colombia, le montaba todas las coreografías para espectáculos grandes. Yo llegué al punto en que Tito venía al camerino, yo le vestía los vestuarios para coordinar con los bailarines. Y ahora que lo pienso, porque hace muchos años, ahora, él falleció en el 2000, pero ahora que lo pienso y mira qué cosa linda, a veces uno no se da cuenta cuando está viviendo el momento, qué cosa histórica. (Torres, 2016)

Sonoridad y baile provienen de una cultura popular urbana, en donde fusiones y mestizajes encuentran expresiones y matices locales propios del Caribe y América Latina.

Nueva York, un lugar y un tiempo para compartir la vida

Si bien la sonoridad salsera es una combinación de ritmos y géneros que se identifican con diversas épocas históricas, clases sociales del mundo afroamericano, la presente exposición se centra en Nueva York, cuyas particularidades sonoras se pueden escuchar en nuevas voces, pregones, letras, arreglos, instrumentos, y cuya característica fundamental es la aceleración del tiempo que responde al agite y la velocidad de las ciudades y en específico de Nueva York. Donde se encuentran elementos socioculturales que hacen de la Salsa un fenómeno musical configurado en el siglo pasado con proyección internacional y que actualmente es a través del baile que se actualiza, significa y re-significa a través del baile.

Al centrar la presente investigación en Nueva York, no implica que se obvie o se deje de lado en la historia, la creación musical cubana, puertorriqueña, colombiana, afroamericana, venezolana, etc. Pero cada una de estas creaciones musicales implica procesos socioculturales específicos que merecen un análisis más profundo. Lo que se enfatiza es la contribución de cada una de estas sonoridades a través de las migraciones masivas, que pueden ser analizadas antropológicamente a nivel de barrio y lugar.

Si bien los altos índices de migración comienzan en la primera mitad del siglo XX, es después de la Segunda Guerra Mundial (1946-1964), que se incrementan y consolidan las comunidades latinas en barrios, específicamente “El East Harlem” y “South Bronx” de Nueva York, cuyos migrantes o hijos de migrantes se caracterizan por un nivel de escolaridad que les

permitían ciertas capacidades laborales, en el caso de los músicos está Ray Santos y Tito Puente, quienes se graduaron de la escuela de arte *Julliard*. Previo a éste periodo los migrantes eran principalmente campesinos, gente de sectores pobres que subsistían en condiciones inhumanas. Por ejemplo, la vida de los arrabales de Puerto Rico.

La *salsa en línea* comienza a academizarse justo en esa divisoria social, donde la educación implicaba una especie de ascenso, especialmente para los migrantes.

Eddie cuenta:

Esa maestra, me enseñó lo que hoy ustedes, hoy, usan hoy one-two-three-five-six-seven. Me enseñó, me sentó como un niño de escuela, me escribía esta es una medida, esta es la clave del dos, dos-tres, esto es un verso, me explicaba todo, eh. Los pasitos tú tienes que empezar una lista de nombrar y *pa pa pa*. Al principio yo la pelee, porque ella me decía: tienes que contar. ¿Contar números?, ¿qué es eso de contar cuando uno está bailando? Que si uno-dos-tres-cuatro-cinco-seis, eso es absurdo. Entonces, yo peleando con ella hasta que un día me dice: ven acá, ¿tú me dices que tú quieres trabajar con Tito Puentes? - Si. ¿Tú sabes que Tito Puentes se graduó de la escuela más alta en Nueva York que se llama *Julliard*? Él es un músico educado, terminado, si tú vas a trabajar con él, él te va a hablar en términos musicales, y si él te dice: Eddie ¿Cuántas barras? Tú le vas a decir: ¿qué es una barra? Él te va a decir: ahí está la puerta. Con eso me cogió, me asustó. (Torres, 2016)

Son los jóvenes recién llegados o los hijos de migrantes, los que fueron influenciados por la modernidad urbana, donde comparten en el Barrio las distintas tradiciones culturales a través de las sonoridades como el soul, el blues, el jazz, el latin jazz, etc. La otredad, los intercambios e interacciones moldean nuevas sensibilidades de donde surge la Salsa y un nuevo estilo de baile. Nuevamente citando a Eddie:

(...) en ese tiempo (...) Los morenos mexicanos con el Funk, la gente de, de *ballroom*, de salón, los que venían del *jazz* y los callejeros. Entonces, yo, poco a poco aprendiendo así, aprendiendo así, hasta que un día yo empecé a inventar mis pasitos. Entonces, la historia

comienza con una maestra de *ballroom*, de salón. Se llamaba June Laberta, June como el mes de junio, Laberta, una italiana. Ella fue bailarina también, aparte de ser maestra fue bailarina que vivía en el “Palladium”, toda la semana (...) Entonces yo me la encontré en el Corso (...) de la primera vez que yo bailé con ella me encanté.

Ella (inaudible) daba una vueltita, y yo la soltaba, y ella empezaba con su jazz, aquí, así y yo. Ella me llevaba, me llevaba en esos años como unos treinta años, yo veinte y pico, ella ya iba por cincuenta. Entonces, yo toda la noche bailando con ella (...) (Torres, 2016)

El “Spanish Harlem” y el “Bronx” de Nueva York son barrios populares que se conforman de éstos migrantes, población mayormente afroamericana, mulata, proletarios, subproletarios, artesanos, trabajadores informales, delincuentes, prostitutas y demás excluidos que conviven en las calles ruidosas. El contraste entre los migrantes de inicios del siglo XX y los migrantes de posguerra es de suma importancia para entender el baile de la *salsa en línea*, estilo que se encuentra en un punto medio entre los cuerpos que delatan su origen afro y tribal, y el intento por hacer del baile una fusión y resignificación con estéticas urbanas occidentales.

Así, con la conformación de la Salsa, en ese periodo previo a los setentas, la sonoridad de la ciudad y de formas de vida urbanas se expresaban y se expresan aún, a través de “el lugar”, donde se conforman otras sensibilidades musicales y culturales de la gran ciudad.

Por un lado, la sonoridad salsera está fuertemente arraigada al espacio público, pues se tocaba y bailaba en las calles, con la aparición del vinilo, se bailaba (y aún en la actualidad con su respectiva tecnología) en kioscos, parques, esquinas al aire libre, entre otros.

Por espacio público se entiende:

(...) la esfera de confrontación y negociación de intereses por distintos actores, o por distintos sectores ciudadanos que le dan significado al espacio, convirtiéndolo en territorio mediante la reivindicación, la movilización y la lucha, al defender intereses comunes, o mediante el encuentro lúdico y socializador, dónde se construyen los vínculos, los arraigos y los sentidos de pertenencia, en este caso mediante la música y el baile. (Ulloa, 2009:115)

Sin duda el origen de la salsa se contextualiza en ese espacio público, pero el concepto de “lugar” es también pertinente entendido como: “(...) el espacio que, circunscrito y demarcado, 'contiene' determinada singularidad *emosignificativa* y expresiva; es el espacio donde específicas practicas humanas construyen el *lazo social*(...)” (Vergara, 2013:35), y continúa: “(...) los *lugares* se constituyen en el *punto de vista* desde donde se habita y significa el *territorio*, y éste llega a estructurarse, por las prácticas de los lugareños, en una red de lugares” (Vergara, 2013:153). Tal definición nos permite un análisis más específico de la música latina en la etapa de posguerra, y también para el análisis del baile de la *salsa en línea* como propio de éste grupo migrante donde a través del lenguaje, la ritualización, el sistema o red conceptual, la jerarquización interna y su demarcación, la población latina migrante buscaba distinguirse de la migración identificada en el imaginario colectivo con la prostitución, la delincuencia y el pandillaje, para obtener un reconocimiento y una integración a una sociedad que los conformaba en guetos.

Retomando la historia de Eddie y la importancia de los lugares-salones de baile:

El “Palladium”, El “Paladium”, la gente me pregunta acá: Maestro ¿Cómo fue el Palladium? Yo nunca llegué a ir porque cerró en el 1962 y en ese, en ese año yo solamente tenía doce años. Que no tenía la edad para entrar al “Palladium”, pero yo, yo me crie bailando con los bailarines del “Palladium”. Cuando yo llegué a la edad que pude ir a los clubes. Ellos sólo iban como, (...) iban a un club, que después se llamaba “El Corso” que es en Manhattan en la, que era en la calle 86 de Manhattan, y ahí toda la semana tenían música en vivo. Los miércoles, los viernes, sábados y domingo. Y casi siempre los domingos tenían a Tito Puente, estaba contratado ahí cuando no estaba viajando él estaba en “El Corso”. Entonces, yo vivía en “El Corso”, que a mí me decían: ¿por qué no traes la cama aquí y te quedas aquí de una vez? (risas) porque yo entraba, el primero que entraba y el último que salía, que me tenían que votar. Vete ya pa’tú casa Eddie. Yo: Por favor, ¡uno más, uno más! (Torres, 2016)

Surge la era del mambo que se caracteriza por los salones de baile, desde 1930 ya se puede ubicar zonas para el baile de la música latina, en donde se rentaban lugares para la presentación de orquestas y para la asistencia de los bailadores, como fue el “Golden Casino”

ubicado en la calle 110 con la 5ª. Avenida. Pero es hasta 1948 que surge un lugar emblemático en la historia del baile y del mambo: Palladium Ballroom. Allí, se presentaron orquestas desde Machito, Tito Puente y Tito Rodríguez pasando por Noro Morales, José Curbelo, Joseito Mateo, César Concepción y Marcelino Guerra, hasta Arcenio Rodríguez, Celia Cruz, La Sonora Matancera, Beny Moré, La Lupe, Daniel Santos, Jose Fajardo, Orchestra Aragón, Cortijo e Ismael Rivera, hasta 1966 que el lugar fue clausurado y con él viene el declive de la era del mambo. Le siguieron otros salones como “El Corso” que abrió en 1968 hasta 1989 y responde ya a la época de la salsa. En donde algunos músicos y bailadores dicen que eso no es salsa, continua siendo mambo pero con un nombre comercial, como ya se mencionó al inicio del trabajo.

Continuando con la historia de la música llega un momento importante que es “la época de oro de la salsa,” la época de los Fania All Star. Éste momento se caracteriza por la compañía disquera Fania, fundada en 1964 por el abogado ítalo-judío Jerry Masucci y el músico dominicano Johnny Pacheco, se conformaba un sello discográfico para publicar producciones de Larry Harlow, Ray Barretto, Ismael Miranda, Bobby Valentín y Willie Colón, entre otros.

Esta compañía disquera tuvo varios momentos importantes que se reflejaba en la aglomeración, llenaba lugares de latinos en Nueva York; un ejemplo es el salón de baile “Cheeta”, en 1971, momento que se plasmó en cuatro discos, además de una película “Nuestra Cosa Latina”, éxito que se reflejaba en las ventas.

Para la década de los setentas las Estrellas de Fania eran: Pete “EL Conde” Rodríguez, Adalberto Santiago, Héctor Lavoe, Ismael Miranda, Santos Colón y Cheo Feliciano.

Otro momento decisivo fue 1973 donde se programó un concierto en el “Yankee Stadium”, se presentaban orquestas como: El Gran Combo de Puerto Rico y La Típica 73; cantantes como Ray Barreto y Mongo Santamaría. La asistencia fue masiva, más de cuarenta mil personas llenaban el Estadio, pero se canceló el concierto por haber disturbios en los que intervino la policía.

Comienza un éxito industrial de la música Salsa que descontextualiza al latino- caribeño que había sido reflejado hasta ese momento. Se realiza una segunda película “Salsa” cuyo objetivo era llevar la Salsa a un ámbito internacional y con un referente, principalmente, estadounidense. El año determinante para marcar otra etapa de la salsa es 1974, donde comienza una comercialización de ésta como producto norteamericano y los Fania traspasan fronteras hasta

llegar a Europa y Asia.

La salsa se convirtió en una moda y así como creció el éxito de Fania, igual decayó en la década de los ochentas. Época que hay que contextualizar, pues comienza la era de la globalización.

La salsa y su proyección internacional

De manera breve se hace referencia a la época de los años sesentas y posteriores, marcando una diferencia con la pre-salsa. El movimiento salsa se concreta en una base sonora que implica una fusión musical, una mezcla de mezclas, y que por su misma naturaleza incorpora nuevos ritmos, melodías, armonías y formas de cantar. Consolidando un fenómeno musical y dancístico caracterizado por lo multigénérico y multirregional, sí del territorio caribeño y latinoamericano, pero que a su vez construye, a través de las líricas, tambores, baile e imaginario latino, una extraterritorialidad, siendo una expresión que ha sido acogida en el mundo. Particulares sonoridades urbanas que nacen en el Barrio encuentran una proyección internacional, como ya se ha mencionado.

Eddie Torres:

Mira si una verdad, que Tito y yo nacimos en el mismo Hospital en el Harlem (Inaudible) y nos criamos en el mismo barrio, él en la 110 y yo en la 120. Después de tantos años nos encontramos y formamos una boda: la música y el baile. Y él mismo me dijo, esto no es coincidencia, esto ya estaba en tu destino, igual que yo nací pa' esto, tú naciste pa' esto. Y él dice, ahora tú vas a ser el embajador del baile, al igual que yo he sido el embajador de música. Entonces, él antes de fallecer, me decía: Eddie, ahora te va a llegar el momento que tú vas a tener que viajar al mundo como lo hice yo compartiendo el arte del baile y esta pasión y este, este don que Dios te ha dado con todo el mundo. Y yo wow Tito. Entonces, ya que han pasado más de quince años y yo viajando de pa'quí, pa'llá, siempre me recuerdo las palabras que él me decía: Eres un embajador y tú tienes que compartir esto para el mundo. (Torres, 2016)

Esta trascendencia territorial fue posible por complejos procesos económicos, sociales, culturales y tecnológicos que atraviesan la historia no sólo de la Salsa sino de la música en general. El Estado-Nación como esa comunidad imaginada de la que habla Anderson (1993) y el fordismo como sistema de producción en serie, determina la industria y el consumo cultural. La aparición del disco vinilo transforma las formas de escucha, marcando las diferencias entre escuchar-bailar con la orquesta en vivo, a hacerlo en privado desde la casa o reuniones familiares a través del disco, incluso manipulando la velocidad con que éste puede sonar. Si bien la velocidad ya caracterizaba a las orquestas de la pre-salsa, como cuenta Eddie: “Pero, encendido Tito, cuando tocaba, tocaba a, a la velocidad que les gusta a ustedes (onomatopeyas). Nosotros, yo tenía tanta energía que me sentía como que estaba bailando en el aire: “!aaaa pa’l piso, waaaa; (Torres, 2016), hoy la música grabada puede ser escuchada en cualquier parte del mundo sin la necesidad de que los músicos se trasladen de un lugar a otro. Además de que el desarrollo tecnológico abarca una importante contribución a la velocidad; desde el fonógrafo y el cinematógrafo, donde se aceleraba la exportación de modas musicales y dancísticas a nivel internacional, la radio, la grabadora, la televisión, el video y hoy el internet, lo que hacen es una reproducción cada vez más acelerada hasta llegar a la inmediatez.

En el caso del baile han sido las redes sociales y los reproductores en línea como *youtube*, que permiten visualizar los movimientos corporales, impartir clases por éste medio para aprender el estilo de baile, también han transformado las sensibilidades y percepciones de la socialización. Dice Eddie:

En ese tiempo no había maestros, los maestros eran los ojos. Y yo como me crie con los bailarines del Palladium, yo lo veía y ¿cómo es eso? Lo que les toma a ustedes en una clase aprender en cinco, diez pasitos, a mí me tomaba dos y tres semanas para un pasito. Porque yo veía, por ejemplo, un bailarín de, de Palladium, un Fredy Rios y yo me sentaba y le miraba los pies, ¿cómo es esto? Cogía pedacito por pedacito, en un mes ya tenía el paso grande. (Torres, 2016)

La gente bailando puede atravesar fronteras y ser un medio de aprendizaje con la facilidad del internet. Continúa la plática:

(...) ese número que está en el *youtube*, eso fue en el año 1983 que lo grabó ella. Familia si ustedes ven en mi casa, mi hija te puede decir, tengo una biblioteca de video, pero no son *dvd*, porque te estoy hablando de tiempo de (inaudible). Así, que la primera máquina parecía, parecía una lavadora (risas) así de grande que hacia ¡pa!, se levantaba y no'más tenía que hacer. En mi casa tengo una pared llena, (...) Eddie tú tienes que enseñar estos videos, vamos a tu casa, comamos, compramos la soda y el (inaudible) como si fuera un cine. Y yo mira, ya que me diste esta idea, yo pienso que ahora voy a transferir todo eso a *dvd*. Ellos hacen, –lo puedes vender y ganarte mucho dinero–, yo no quiero dinero, yo lo que quiero: compartir. Yo lo que quiero es coger todo esto y montarlo en *Youtube* o en *Facebook*. (Torres, 201)

En la posguerra la hegemonía estadounidense marca una noción del tiempo lineal, además de la aceleración que implica la modernidad y el progreso; lejos de encontrar una resistencia en las ciudades y en los modos de vida urbanos, fue interiorizada tanto por músicos como bailadores y, posteriormente, resultaría atractiva para un mundo cada vez más “globalizado” con sus respectivas especificidades. Ángel Quintero dice:

Aunque esta ‘manera de hacer música’ tiene una larga historia (historia fundamental para entender los significados que conforman su sonoridad), tomó cuerpo, como movimiento expresivo, comenzando a manifestar sus características propias, a finales de la década de 1960 y, sobre todo, a comienzos de los años setenta, precisamente en el periodo en que cambios fundamentales en el capitalismo internacional estaban cimentando a nivel global, como bien ha examinado David Harvey, una radical transformación en la sensibilidad de las personas nucleada en torno a maneras distintas de concebir el espacio y el tiempo. (Quintero, 2005:97)

Se está hablando de dos épocas que marcan un cambio en el espacio-tiempo y la concepción del territorio, se puede resumir en el “internacionalismo” y la actual “cultura global”. Aquí, se retoma nuevamente a Amparo Sevilla (2000), que resalta la diferencia entre uno otro momento, la internacionalización tiene un origen territorial identificable, y la globalización no.

La globalización es una actualización de la internacionalización como proceso histórico que responde a otra etapa del expansionismo mundial del capitalismo.

La cultura global, siguiendo a Hannerz (1998), es la interacción de diferentes culturas locales, el desarrollo de culturas que no tienen un claro anclaje al territorio, la cultura global es una estructuración mundial de las relaciones sociales que relacionan entre sí localidades distantes de manera que lo que acontece localmente se determina por acontecimientos ocurridos a millas de distancia y viceversa. Como resultado de tales procesos se da una homogeneización ideal, pues más que repetir la uniformidad lo que hace es organizar la diversidad y se habla de una cultura global.

Una de las principales características de lo que hoy llamamos globalización, es justamente el poder viajar, traspasar fronteras transformando la idea de territorio, pareciera ser que hablamos del aniquilamiento del espacio. El cual se ha logrado en un sentido espacial-mercantil.

Se pueden reunir distintos países en la vida cotidiana en un mismo espacio y tiempo, lo que se logra también, es vivir el presente desvinculando al pasado y futuro y no limitarse a vivir en un mismo espacio y una misma cultura, es decir: “El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: uno escucha reggae, mira un western, consume comida de McDonald’s al medio día y cuisine por la noche, usa perfume de París en Tokio y ropas retro en Hong Kong” (Harvey, 1998: 107). El internacionalismo ha tomado otro sentido hacia los diversos gustos y culturas.

También, es necesario hacer explícito que con la Salsa resurgen y vitalizan ritmos como el mambo, el chachachá, la guaracha y el son.

Para concluir, se resalta que esa sonoridad de la cultura migratoria encuentra una contemporaneidad en el mundo. Eddie refiriéndose a su hija Nadia:

Y si ustedes la ven ahora montando su coreografía, (...) Entonces ella hizo ese número en Japón, que mañana se los muestro, y los japoneses en una playa, que yo me reía, porque quién me iba a decir, yo un puertorriqueño nacido y criado en el barrio pobre, allá en el Spanish Harlem, que un día me iba a encontrar en Tokio, en una playa con los japoneses vestidos como los latinos, vestidos con (inaudible) y gritando. ¡Que los japoneses no gritan!, y ¡aaaaaa! (risas). (Torres, 2016)

Finalmente refiriéndose a su hijo:

(...) ¿por qué Junior no está aquí?, bueno Junior estaba esta semana en Corea y en estos días, ayer estaba en Los Angeles, yo casi no lo veo tampoco, familia. Si ahora está, lo están pidiendo donde quiera, él está viajando solito, él está haciendo sus clases, sus solos y yo digo: qué cosa linda. (Torres, 2016)

La salsa ha sido acogida por las distintas nacionalidades de los propios países, pero también continua siendo un elemento identitario y de socialización de los migrantes.

Bibliografía

- Attali, Jacques (2007). "Ruidos: ensayo sobre la economía política de la música". México: Siglo XXI, 2011.
- Benedict, Anderson (1993). "Comunidades imaginadas". México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (2011). "Las estrategias de la reproducción social". Buenos Aires, Argentina Ed. Siglo XXI.
- (1998). "La distinción: criterios y bases sociales del gusto". México, Taurus Humanidades.
- Domínguez, Ana Lidia (2007). "La sonoridad de la cultura. Cholula: una experiencia sonora de la ciudad". Puebla Universidad de las Américas. Universidad de las Américas Puebla. México, Porrúa.
- Hannerz, Ulf, (1998). "El papel cultural de las ciudades mundiales", en Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares, Cátedra, Valencia, pp. 205-225.
- Harvey, David (1998). "La condición de la posmodernidad : Investigación sobre los orígenes del cambio cultural". Buenos Aires, Amorrotu.
- Mauss, Marcell, (1979) "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "YO", y, "Técnicas y movimientos corporales", en Sociología y Antropología. Madrid, Editorial TCNOS. Pp.309-358
- Sevilla, Amparo. (1990). "Danza, cultura y clases sociales". México, INBA.
- (2000). "El baile y la cultura global. Nueva Antropología" [En línea], XVII (agosto):

- [Fecha de consulta: 7 de junio de 2015] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905709>> ISSN 0185-0636
- (2003). “Los templos del buen bailar”. México. CONACULTA. Culturas populares e indígenas.
- (2009). “Cuerpo, consumo y placer”. RAZÓN Y PALABRA Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación [en línea]: [Fecha de consulta 8 de abril de 2015] Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx/CUERPO%20CONSUMO%20Y%20PLACER.pdf>
- Quintero, Ángel (2009). “Cuerpo y cultura. Las músicas mulatas y la subversión del baile”. México, Bonilla Artigas editores.
- (1998) “Salsa sabor y control. Sociología de la música tropical”. México, Siglo XXI.
- Ulloa, Alejandro (2015) .”Mi segunda piel: la pinta el vestuario en el baile de la salsa en Cali”. Cali, Asociación para la promoción de las Artes PROARTES.
- (2014). “La salsa en discusión. Música popular e historia musical”. Colombia, Universidad del Valle, Programa Editorial.
- “La salsa en Cali cultura urbana, música y medios de comunicación” [En línea]: [Fecha de consulta 3 de mayo de 2015] Disponible en: <http://www.dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2012/01/20-revista-dialogos-lasalsa-en-cali-cultural-urbana.pdf>
- , “Cuerpo, baile y canon cultural”. [En línea]: [Fecha de consulta 3 de Mayo de 2015] Disponible en: <http://www.iaspmal.net/wpcontent/uploads/2012/01/AlejandroUlloa.pdf>
- , “La salsa: una memoria histórico musical”. [En línea]: [fecha de consulta 26 de febrero de 2015] Disponible en: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/5203/1/la%20salsa%20una%20memoria.pdf>
- , “El baile: un lenguaje del cuerpo”. Contracampo una Edicao especial/Numero duplo. [en línea] [Consultado el 26 de febrero de 2016] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.20505/contracampo.v0i10/11.534>

Vergara, Abilio (2013). “Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad”. México, ENAH-INAH, PROMEP, CONACULTA, Ediciones Navarra.

Identidad sociocultural del danzante Tlahualil de Sahuayo Michoacán. Configuración y transformación de la identidad sociocultural a partir del significado de elementos materiales y simbólicos de la danza

**Sociocultural identity of the Tlahualil dancer from Sahuayo Michoacán.
Configuration and transformation of sociocultural identity from the meaning of materials and symbolic elements of dance**

Martha María Cervantes Páez¹

Resumen: El principal objetivo de esta investigación es conocer el significado de los elementos materiales y simbólicos de la danza Tlahualil y como contribuyen en la formación de una identidad sociocultural, a través del discurso y la experiencia de los participantes. La danza es definida como una serie de símbolos y significados, como un elemento valioso, una forma homenajear una figura religiosa. La identidad desde esta postura se configura mediante manifestaciones culturales, apropiadas y valoradas, como la danza de Tlahualiles.

Abstract: The main objective of this research is to know the meaning of the material and symbolic elements of Tlahualil dance and how this contribute to the formation of a sociocultural identity, through discourse and the experience from the participates. The dance is defined as a set of symbols and meanings, as a valuable element, as a tribute for a religious figure. The sociocultural identity from this position it is configured through cultural manifestations, appropriate and valued, as the dance.

Palabras clave: identidad sociocultural; danza; símbolos; significados

Introducción

En la presente ponencia se presenta una serie de reflexiones de los principales tópicos de la investigación correspondiente al trabajo de tesis de licenciatura propio. Con la finalidad de conocer los significados de los elementos materiales y simbólicos que componen la tradición de la danza de Tlahualiles, y cómo es que a partir de dichos elementos se configura y transforma la identidad sociocultural, se realizó la búsqueda del material teórico correspondiente, y se llevó a

¹ Tesista en Licenciatura en Psicología, Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de la Ciénega, martha_maria27@hotmail.com.

cabo visitas de campo a la población de Sahuayo Michoacán. El trabajo de campo se encaminó con el propósito de realizar observaciones acerca de la práctica de la danza, de conocer a través del discurso de los participantes los elementos característicos de la práctica y el significado que le es atribuido a los mismos, para posteriormente confrontar los datos empíricos con la parte teórica.

Para el desarrollo de esta investigación se partió desde una postura transdisciplinaria, aludiendo a conceptos y técnicas de ciencias sociales como: la sociología, antropología y psicología social. Puesto que, a través de un enfoque transdisciplinario se obtiene una experiencia más completa en la investigación y se tiene una visión más amplia del fenómeno en cuestión. Si bien, cabe mencionar que la base para el desarrollo del trabajo se centra en la psicología social, de esta forma, Morales, Moya, Gaviria y Cuadrado (2007) refieren que uno de los focos de interés de esta disciplina es la interacción entre el individuo y la sociedad, siendo de esta manera relevante el estudio de las creencias compartidas de los grupos a los que pertenece un individuo y la interacción en la que se generan estas creencias. En este mismo sentido estos autores citan a Bond (2005), quien plantea que la cultura es descrita como un sistema de creencias, valores y expectativas compartidas, a través de este sistema se generan una serie de signos y significados propios del grupo en cuestión, y es precisamente la subjetividad en la que se propician estos significados el componente de la cultura que es de interés para la psicología social.

Si bien, uno de los elementos a considerar relevante para el estudio es el contexto en el que se desarrolla la práctica de la danza de Tlahualiles. Puesto que es a través de la interacción entre el contexto y los individuos que se generan la serie de símbolos y significados que son apropiados dentro de las sociedades y grupos. Es necesario por tanto conocer el ambiente en que se desarrollan las prácticas sociales y culturales, dado que a través del conocimiento del contexto es que se puede tener una perspectiva más completa de los individuos y de las tradiciones que practican. La tradición de la danza de los Tlahualiles tiene una connotación de entrada de tipo religioso, debido a que la danza se ofrece en honor al santo patrono de la población: Santiago apóstol. De manera que, es necesario describir aspectos del ámbito religioso e histórico del contexto en el que se ha gestado esta práctica, asimismo se describe los detalles principales en los que se desarrolla la fiesta donde se presenta la danza tradicional.

Otro concepto importante es el término de cultura, esta es entendida desde la perspectiva del estudio como un conjunto de prácticas sociales y expresiones significativas de un contexto

histórico y específico, de tal forma que como ya se mencionó a través de la interacción y apropiación con estos elementos propios de un ambiente social, es que se transforma la mente de los individuos (Serrano, 1996) y por ende tiene un papel importante en la configuración de la identidad personal y sociocultural. En este sentido Guitart (2008) expresa que la cultura puede ser también entendida como una extensión de los recursos psicológicos de una persona, haciendo referencia al proceso de interiorización en este caso de elementos culturales, los cuales propician la conservación de una memoria colectiva, herencia cultural y por consecuencia influye en la formación de una identidad sociocultural.

De tal forma que, con base a lo anterior, en este estudio la danza será definida en términos de una práctica social y cultural, en la cual están implícitos una serie de símbolos y significados, donde lo que atañe a esta investigación es precisamente el espacio subjetivo donde se generan estos significados. Cabe señalar que el tema de la danza ha estado siempre presente en diferentes épocas y culturas, la cual de acuerdo con Lara (1999) puede ser descrita como una expresión humana, donde se busca la exteriorización de sentimientos a través del movimiento corporal, y además como lo refiere Sevilla (1990) a través de ella se transmite parte de mundo subjetivo de un grupo de personas. Por tanto mediante el acercamiento al fenómeno de la danza, se obtiene una visión más completa acerca de la cosmovisión los grupos de Tlahualiles y de como ésta se convierte en un símbolo de su identidad.

La relación entre la danza y la identidad sociocultural que se plantea para este caso, se basa en el concepto de patrimonio cultural, en cual si bien no es un elemento a profundizar, es importante para explicar esta relación. Según lo refiere Martínez (2012) la danza es considerada como “una manifestación de patrimonio de los pueblos que la interpretan” (p.7), complementario a esta idea este mismo autor (2016) menciona que “la identidad se demuestra a partir de las manifestaciones y tales manifestaciones son el patrimonio de ciertos individuos que los valoran y los usan” (p.13). Pero como lo expresa Bákula (2000), el patrimonio en ese caso debe ser entendido independiente de su reconocimiento oficial, y más bien en el sentido de que es la sociedad misma quien elige y configura los elementos culturales de los cuales se apropian y los que se convertirán en elementos representativos de su identidad. En este sentido, la danza de Tlahualiles es considerada como una manifestación del patrimonio, la cual tiene un significado y función específica, es parte de una herencia cultural, que forma parte importante de la vida

cotidiana de los Tlahualiles, por lo tanto funge de tal manera como un elemento de identificación social y cultural.

De esta manera, como ya se mencionó y de acuerdo con Stavehagen (2000) al momento de hablar de identidad sociocultural, los elementos sociales y culturales, como es el caso de la danza y la serie de símbolos implícitos en ella, lo importante es que sean significativos y relevantes para los miembros, pero que además sean reconocidos por otros grupos. En este punto cabe mencionar el elemento de distinguibilidad presente en la configuración de la identidad, puesto que la interacción con otros grupos, es lo que hace que sean reconocidos como diferentes por los otros, en el caso de los danzantes, los grupos están en constante interacción con otros grupos de danza en los encuentros de danza donde participan.

Contexto de la danza de Tlahualiles

Primeramente, es necesario mencionar la etimología y significado de la palabra Tlahualil. El origen de esta palabra se atribuye a la lengua náhuatl, esto con base en referido por los mismos danzantes, puesto que desde que se tiene conocimiento de ellos se ha interpretado el término Tlahualil como “guerrero vencido”. Cabe señalar que esta concepción del término es propia de las persona que practican la danza y quienes han crecido en la zona, debido a que se consultó con personas conocedoras de la lengua náhuatl, y estas referían que no habían escuchado esa palabra y no podían saber con exactitud su significado. Lo relevante en este punto, más allá de la importancia de conocer el verdadero origen del término, son las razones por las cuales se ha interpretado de esta forma por tanto tiempo. Aunque, si bien la interpretación del Tlahualil como “guerrero vencido” sigue vigente a la fecha, es importante señalar que no hace mucho tiempo se comenzó a dar un nuevo significado, que difiere por completo con la concepción, pasando de ser un guerrero vencido a “quien se reviste o atavía para la fiesta”.

La interpretación del término de Tlahualil como guerrero vencido, hace referencia al origen de la fiesta a Santiago apóstol. Entre los habitantes de Sahuayo y los integrantes de los grupos, es de conocimiento general que la danza de Tlahualiles es una representación del enfrentamiento de Santiago apóstol contra el “mal”. Hacen referencia de esta manera a la Batalla de Clavija o la Matanza, donde según las narraciones, el apóstol Santiago luchó montado en su caballo blanco contra los moros durante la reconquista del país de España, en esta batalla el

triunfo lo logra él, quien era y es un símbolo para el catolicismo. De esta forma cuando los españoles durante la conquista de la nueva España, deciden evangelizar a los indígenas de la zona de Sahuayo Michoacán utilizan el símbolo de Santiago, el cual es apropiado por la comunidad indígena a través de la danza, y es que se comienza a representar el enfrentamiento del patrono pero ahora contra los Tlahualiles, que eran representados por los indígenas. Del tal manera que el Tlahualil es entonces ese guerrero que es vencido por el santo y convertido al catolicismo.

Precisamente durante la fiesta a Santiago apóstol celebrada en la población de Sahuayo, uno de los eventos más representativos en “la matanza”, donde se presenta explícitamente ese enfrentamiento entre el santo y los Tlahualiles, que son vencidos y después se convierten. Una persona representa al apóstol, quien va caracterizado con sombrero, capa, botas y machete, también participan varios Tlahualiles de diferentes grupos, los cuales uno a uno van teniendo un enfrentamiento, quien interpreta a Santiago pelea con un machete y los Tlahualiles con un palo de madera, cada uno va siendo derrotado y caen al suelo, hasta este punto es la tradicional representación de la matanza, añadido recientemente después de ser derrotados se ponen de pie y ahora sin la máscara pelean de nuevo contra el santo, haciendo referencia a un estado de “conversión”.

Se puede decir, que interpretar al Tlahualil como un guerrero vencido tuvo una función especial en la conquista y evangelización espiritual, pero al ya no ser necesaria esta función, puesto que actualmente los habitantes se describen como una población católica en su mayoría, es donde se da lugar a una re significación del término, de acuerdo con las nuevas necesidades y búsqueda de nuevos elementos que integrar a su identidad sociocultural. De manera que actualmente el termino se esté interpretando como “quien se reviste o atavía para la fiesta”, puesto que la danza de Tlahualiles intenta fungir como una demostración de fe y devoción a Santiago apóstol, donde a través de la danza como ofrenda las personas agradecen al santo y al mismos tiempo le presentan peticiones. Pero que además, la re-significación también va de la mano con la importancia que ha adquirido la máscara en relación a su transformación en dimensiones y vistosidad, siendo uno de los elementos simbólicos más importantes para la danza.

Las festividades de Santiago apóstol, de acuerdo con la tradición oral y en documentación que hay al respecto, se remontan a 1717, pero estas tomaron auge a finales del siglo XIX, y es cuando se comienza a resaltar más la vestimenta de los Tlahualiles. El vestuario comenzó siendo

rudimentario, los materiales para su elaboración provenían principalmente de la naturaleza, para la base de la máscara se utilizaban ramas de árboles o pencas de nopal, se adornaban con plumas de aves de corral, cuernos de vaca o toro, se pintaban la cara y utilizaban una pechera. En el traje portaba carrizo en forma de tubito, el cual al ir danzando iba haciendo el ritmo y sonido, el cual posteriormente se cambió por carruto elaborado con lámina. Se empezaron a usar telas más vistosas como el satén, el diseño de la máscara cobro una importancia primordial, aumentado cada vez más su tamaño hasta la medida actual de hasta dos metros de altura y hasta veinte kilos de peso, en la decoración se implementó las plumas de colores y exóticas. Es a través de la interacción con otros grupos, durante los encuentros de danza, que sean apropiados elementos que no son propios de la región, como las plumas exóticas y la técnica del resaque para decorar las máscaras.

Cabe mencionar, que en el proceso de elaboración de máscaras se genera una serie de fuentes de empleo, puesto que hay quienes se encargan de la venta de los materiales, quienes se especializan en fabricar un elemento en particular del vestuario, como el diseño y elaboración de las caras, el pintado de los moldes, la confección de los trajes y la elaboración del resaque, que es un tipo de costura que consiste en combinar telas e ir entresacando los colores. La elaboración desde la fase del diseño, es durante todo el año, desde que se acaba la fiesta se planea el diseño del próximo año, cada grupo presenta un diseño único año con año. Es por eso que hay quienes prefieren pagar para mandarlas a hacer, aunque esto no es ideal según los mismos danzantes, quienes expresan que el valor de la misma radica precisamente en el esfuerzo y tiempo que se le dedica a la elaboración, que solo de esta forma se valora el trabajo y no se abandona los recorridos a la mitad. La máscara representa una inversión en algunos grupos desde los \$3,000 y en otros hasta \$20,000, de acuerdo con las posibilidades, lo cual en ocasiones genera que no todos los integrantes puedan participar todos los años.



Imagen 1. Máscara del Grupo Granados Mendoza.

Foto: Martha María Cervantes Páez. 2017

Otro elemento importante en la danza, es la música que la acompaña, la cual ha sufrido también cambios. Durante mucho tiempo se danzo solo al ritmo de los carrutitos, después con acompañamiento de instrumentos como la chirimía, en la década de los 70s se incorporaron las bandas de viento y posteriormente los equipos de sonido, donde se reproduce música de banda con letra. Se menciona el elemento de la música puesto que está ligado directamente con el tema de identidad, debido a que, la mayoría de los danzantes expresan que “el Tlahualil al son que le toquen baila”, haciendo referencia a que se caracterizan por ofrecer su danza al santo de su devoción mientras halla cualquier tipo de música, en mu mayoría música tradicional de la zona de Michoacán Pero recientemente y de nuevo influidos por los encuentros con otros grupos de danza, se han organizado para crear su propio “son”, en colaboración con una banda de la comunidad hicieron un son para que fuera conocido como “el son del Tlahualil”, buscaban de esta forma una música particular que los representara como danza.

En relación a los grupos de danza, están organizados a la fecha en un total aproximadamente de 150 grupos, con un total aproximado de 3,0000 a 3,5000 danzantes, es decir, que en los días en que participan la mayoría de los grupos, se pueden apreciar cerca de 150 máscaras diferentes. Los grupos en su mayoría están formados sobre una base familiar o por vecindarios, actualmente también es común ver grupo formados por amigos. El nombre para el grupo se toma por ejemplo por el apellido dela familia, la colonia o algún elemento significativo, algunos ejemplos de los nombres serían los siguientes: Bonanza, Granados Mendoza, Guerrero, Forestal, San José, Victoria, Amistad, Herencia, Amigos, Español.

La formación de nuevos grupos, ha ido en aumento en los últimos años, puesto que cada vez son más las personas que quieren expresar su propio diseño y creatividad y tener sus propias reglas internas, debido a que cada grupo crea un estilo diferente de máscara cada año y el principal responsable boceto es el encargado del grupo, si bien se toman en consideración la opinión de los miembros, ésta es una de las tareas que tiene por asignación el fundador. En relación a la organización de los grupos, han pasado por distintas etapas, se comenzó con una asociación informal, lo que llevo después a la consolidación de cuatro asociaciones de Tlahualiles y la formación de una mesa directiva conformada por algunos de los encargados. De esta forma, se tiene un mayor control de los grupos y se toman decisiones en conjunto.

Específicamente la fiesta de Santiago apóstol, donde se presenta la danza de Tlahualiles,

se celebra en dos novenarios, uno del 16 al 25 de Julio, siendo el 25 el día principal de la fiesta, y el segundo novenario del 25 de Julio al 4 de Agosto. Dentro de estos días se llevan a cabo varias procesiones donde participa la danza, se inicia con un recorrido el día 16, que por general es de una hora como máximo, se va de la capilla de Santiago a la parroquia principal, en esta procesión no participan todos los grupos, solo unos pocos Tlahualiles y la mayoría con la máscara del año pasado, esto debido a que se reserva en su mayoría el estreno de la nueva para el día 25. La procesión del día 25, es una de las más relevantes, en ella participan casi todos los grupos en su totalidad de integrantes, la participación para los Tlahualiles inicia ese día con la celebración de una misa especial, para después ser partícipes del recorrido que comienza en la plaza principal y termina en la capilla de Santiago, la duración de éste es de 12 a 14 horas, debido a la cantidad de Tlahualiles y las constantes paradas del recorrido. Durante la procesión los Tlahualiles estos van ofreciendo su cansancio y danza al “patrón Santiago”, expresan que no saben de dónde sacan las fuerzas para hacer todo el recorrido. Otros recorridos se realizan los días 28 de Julio, 30 de Julio, 2 de Agosto, que son recorridos más cortos, hasta el día 4 de Agosto que marca el final de la fiesta, el recorrido vuelve a durar de 12 a 14 horas, es muy similar al recorrido del día 25. Dentro de los días de la fiesta, se realizan diversas presentaciones de la ya mencionada “matanza”. Se realiza una pequeña los días 16 y 25 de Julio por la noche y la mañana respectivamente, pero el día 2 de Agosto, conocido como el día del Tlahualil, es donde se realiza una gran representación con más elementos y espacios para su realización.

En todas las procesiones en las que participan los Tlahualiles, el orden de las mismas es: primero los Tlahualiles, después las llamadas mulitas que van escenificando en el camino el enfrentamiento entre Santiago apóstol y los Tlahualiles, enseguida la imagen del Patrón Santiago acompañada de peregrinos. La gente que observa la procesión si bien acude a ver la danza de Tlahualiles, pero principalmente esperan a que la imagen pase delante de ellos, hay quienes la ungen con aceites y perfumes y quienes se unen a la multitud de peregrinos y lo acompañan hasta que llegue a su capilla. Las procesiones terminan precisamente en la capilla, cuando llegan los grupos, solo los que fueron seleccionados previamente entran a la iglesia danzando con energía y fervor, se hincan y salen, esto marca el término del recorrido para un grupo, pero la procesión termina hasta que la imagen de Santiago llega la capilla, que por lo general los días 25 de Julio y 4 de Agosto es entre las 3 y 4am.

Marco metodológico

En relación a la delimitación y alcance del proyecto, este se define como una investigación de tipo exploratorio-descriptivo, esto a través de un enfoque metodológico cualitativo. De acuerdo con Hernández-Sampieri (2014) los estudio de tipo exploratorios analizan temas poco estudiados, de centran en conocer más y familiarizarse con el fenómeno de estudio y el contexto donde se desarrolla. Por otra parte, el proyecto también se detalla de tipo descriptivo, puesto que como lo refiere este mismo autor, este tipo de estudios se ocupan de la descripción de fenómenos o contextos. Por lo que refiere al estudio, después de explorar y familiarizarse con el fenómeno, se realiza la descripción del mismo a través de los datos empíricos confrontados con los datos teóricos

En un primer momento, se alude a un estudio exploratorio, donde se buscó acercarse al contexto y familiarizarse con las prácticas. Este acercamiento y exploración del fenómeno se comenzó durante la participación en el Programa Delfín¹, donde se tuvo la oportunidad de contactar con los grupos de danza Tlahualil, conocer un poco del contexto y tratar con encargados de grupo y miembros de los mismos. Se realizaron algunas entrevistas y conversaciones informales, de estas se obtuvieron datos acerca de los antecedentes de la danza, vestuario, conformación de grupos y elaboración de máscaras. Es precisamente con base en esta información previa, que se establecen las bases y objetivos de esta investigación.

Cabe mencionar que si bien existen diferentes investigaciones acerca de los temas de danza, cada una muestra marcos teóricos y metodológicos adecuados al contexto y fenómeno de estudio. Por tanto, esta investigación tiene precisamente su valor en el contexto y prácticas particulares de la danza y por su puesto en los significados y símbolo propios de estos grupos. En cuanto a la danza de Tlahualiles, solo existen documentos de tipo histórico y descriptivo, pero son pocos y casi nulos los datos empíricos en torno al estudio de esta danza, de manera que no hay material donde se describa desde la experiencia y vivencia de la danza desde los propios Tlahualiles. De esta forma, a través de esta investigación también se buscó la creación de un documento que se les pudiera proporcionar a los grupos de danza, donde se describa la tradición desde la experiencia y significado que ellos mismos tienen acerca de su práctica.

En cuanto a la delimitación de la muestra de estudio, se pensó en un primer momento en que la muestra se desarrollara de acuerdo con las características de un estudio de caso, esto con

base en la información del número de grupos de Tlahualiles, los cuales para el año 2017 eran aproximadamente 150 grupos. De ahí que, se planteó al inicio trabajar con un máximo de dos grupos, puesto que no se podría trabajar con la totalidad de los grupos, y de esta manera tener la oportunidad de interactuar y convivir con los miembros, pero debido a algunas dificultades en relación a la cuestión de tiempo y ocupaciones de los participantes, no se pudo lograr el planteamiento inicial. Por tanto, se optó por utilizar la técnica de bola de nieve para la selección de la muestra. De acuerdo con los planteamientos de Taylor y Bodgan (1987), la técnica de bola de nieve consiste en conocer y establecer un nivel de confianza con algunos de los informantes, para después pedirles que te presenten con otros informantes, según estos autores, esta técnica es una de las más sencillas al momento de conformar un grupo de informantes.

Para este caso, después de las dificultades presentadas, la técnica utilizada fue ideal, puesto que ya se tenía contacto y trato con algunos de los encargados de varios grupos, quienes eran los que presentaban mayor disponibilidad y a partir de la convivencia con ellos, es que recomendaban ir con otro miembros y estas a su vez mencionaban a alguien más, esta fue la mejor forma de contactar con informantes con disponibilidad de tiempo, a través de las recomendaciones y sobre todo que las mismas personas iban mencionando quienes eran los que tenían más experiencia y mayor conocimiento de la práctica de la danza. De esta forma se consiguió un total de informantes de 17 hombres y 2 mujeres, entre los rangos de edad de 15 a 68 años, pertenecientes a 8 grupos diferentes: Bonanza, Guerrero, Limonero, Galizia, Morelia, San José, Granados Mendoza, López y Forestal.

En cuanto al método utilizado para el trabajo de campo, se realizó un acercamiento etnográfico, puesto que no se pudo realizar una estancia prolongada en el campo de estudio, sino que se realizaron varias visitas de un par de días, de forma que el nivel de relación y confianza con los informantes no fue el que se obtiene de las estancias prolongadas, sin embargo, se logró establecer un nivel adecuado de confianza, sobre todo con los encargados, quienes fueron con los que se tuvo una mayor interacción. Se optó por la metodología etnográfica porque desde esta perspectiva se concibe el conocimiento y los fenómenos sociales desde el punto de vista de los miembros, lo cual para el investigador se traduce en visitas de campo, aplicación de técnicas de obtención de datos como: observación participante, entrevista en profundidad, métodos de registro y almacenamiento de la información, así como la posición del investigador mismo como

instrumento desde una postura de horizontalidad (Guber, 2011). Por lo tanto, al estudio se aplicaron varias de estas técnicas propias del método etnográfico como los son la observación participante, entrevistas en profundidad, conversaciones informales, registro de la información en diario de campo, así como registro fotográfico y video-grafico de las presentaciones de danza.

Ahora bien, las visitas de campo, se realizaron entre el periodo de Junio-Agosto de 2017, esto contemplado los preparativos fuertes de la fiesta que comienzan con meses de anticipación. La preparación es prácticamente de todo el año, siendo los días de la fiesta y los más relevantes del 16 de Julio al 4 de Agosto, con el día 25 de Julio como el día principal, día de la celebración a Santiago apóstol. De esta manera se planteó que el trabajo de campo se concentrara desde los preparativos de un mes antes hasta los días finales de la fiesta, con la finalidad de estar presente durante algunas de las reuniones, la elaboración de trajes y máscaras y la fiesta misma. Así, como ya se mencionó se realizaron 19 entrevistas en profundidad con informantes clave y mediante la técnica de bola de nieve. Así mismo se realizó observación en los diferentes eventos representativos, se acompañó y participo en las procesiones de danza y en juntas realizadas.

En cuanto a la elaboración del guion de la entrevista, esta se realizó bajo un esquema semiestructurado, la finalidad era tener entrevistas en un sentido profundo, donde los participantes tuvieran la oportunidad de expresarse libremente y hondar en sus respuestas. Se realizó tanto un guion para las entrevistas, como para la observación con el fin de no perder de vista lo que era relevante para observación y el registro. Ambos guiones se fueron elaborando e reelaborando mediante una clasificación preliminar de los elementos materiales y simbólicos que se iban ubicando, y con la información que se iba obteniendo en el campo.

Por lo que tiene que ver con la observación participante, esta se llevó a cabo principalmente durante las presentaciones y procesiones en las que participaban los danzantes Tlahualiles. En un primer momento se realizó observación bajo la postura de un espectador, de esta forma se observó la distribución y forma de participación de los grupos, las expresiones corporales y pasos de la danza, también se registro acerca del tipo de música que es la que usualmente se utiliza en los recorridos. Se hizo de igual manera un registro fotográfico de los distintos tipos de máscaras que se pudieron presenciar, y la toma de video donde se aprecia la danza y las máscaras, con el propósito de analizar detenidamente la simbología implícita sobre todo en las máscaras.

Posteriormente se participó como parte de la procesión de la danza, como acompañante de uno de los grupos con los que se tuvo mayor interacción. Al ser parte del recorrido se pudo presenciar y apreciar las interacciones entre los miembros del grupo, la forma en que van viviendo el recorrido y las dificultades que tienen que afrontar durante la procesión de más de 12 horas de duración, como es el cansancio y el hambre que experimentan. Durante la participación, se tuvo la oportunidad de experimentar lo que se siente usar el traje y la pesada máscara de los Tlahualiles, de esta forma se pudo conocer la poca visibilidad que se tiene, así como la dificultad para moverse y el equilibrio que se necesita para sostener el peso de la misma.

Antecedentes y origen de la danza

La danza es una práctica que ha estado presente en todas las épocas y culturas, es considerada como una expresión humana, donde se ha buscado plasmar y exteriorizar sentimientos a través del lenguaje corporal. Es así que a través de la danza en el cuerpo humano se producen una serie de símbolos donde se busca expresar las tradiciones y creencias de una comunidad (Lara, 1999). Complementario a esta idea, Sevilla (1990) refiere que en la danza se transmite parte del mundo subjetivo de una comunidad, tal como si se tratara de un lenguaje determinado por un contexto histórico, el cual es compartido a mediante la simbología de los movimientos corporales. En ese sentido ambos autores coinciden, en que en la danza, a través del cuerpo se genera una serie de símbolos que buscan expresar algo específico y de importancia para el grupo que las practica.

Ahora bien, desde el punto de vista de la antropología de la danza, se relaciona la corporeidad con la expresión de las emociones, pero también brinda información acerca de la sociedad donde se practica, desde esta postura refleja el comportamiento y pensamiento de un grupo, y forma parte del marco de la cultura de una sociedad. Es por tanto un reflejo de la estructura de la misma y hablando en términos de identidad, un referente identitario para la delimitación de la misma, es así que una de las principales aportaciones de la danza es lo que ésta dice de la sociedad donde se practica (Sten, 1990).

En el caso de los grupos de Tlahualiles, lo principal que se busca expresar a través de la danza es el agradecimiento al santo patrono por lo favores recibidos, y es también una forma de presentar peticiones expresándolo con la intensidad de su danza y el esfuerzo físico que está implícito. Si bien, como ya se mencionó anteriormente originalmente la danza expresaba un

sentimiento de conversión y donde había una connotación de ser vencidos, aunque hasta la fecha se respeta esa representación original, actualmente la danza de Tlahualiles es una forma de expresar un sacrificio en busca de los favores divinos, pero además mediante el diseño y elaboración de las máscaras, una forma de presentar la creatividad y de una serie de símbolos que se plasman en estas.

Cabe mencionar, que con base en las memorias de Fray Toribio de Benavente o más conocido como Motolinia, que son citadas en Lara (1999), se describe que la danza prehispánica siempre tuvo la finalidad de alabar y honrar a las deidades, a través de los movimientos del cuerpo. De manera que, según lo describe Motolinia es un Macehualiztli, que significa merecer, lo cual hacía merecedores a los danzantes del favor de los dioses, mediante una penitencia y un sacrificio. Ya en ese tiempo, Motolinia describe algunas celebraciones, donde se representaba el enfrentamiento entre los cristianos y los moros (Lara, 1999).

Es precisamente debido a la influencia de la religión católica sobre las comunidades indígenas, que las danzas practicadas por los indígenas comienzan a incorporar nuevos elementos del catolicismo. Se apropian figuras representativas de la religión católica como el caso de Santiago apóstol para la zona de Sahuayo, dirigiendo las tradicionales danzas indígenas en ofrecimiento a este santo. Con base en el discurso de los habitantes, la imagen de Santiago es apropiada por los indígenas del lugar puesto que esperaban el regreso de su Dios Quetzalcóatl, el cual era representado con vestiduras elegantes y de color blanco, de tal forma cuando ven la imagen de Santiago montado en su caballo blanco vestido de manera elegante, creen que la persona y el caballo es una misma entidad e interpretan que es el regreso de Quetzalcóatl. Se combinaron las prácticas de danza propias con las nuevas ideas y creencias que trajo consigo la evangelización.

El término de danzas de conquista es referido por Warman (1972), quien explica que se escenifica la lucha entre dos bandos, que hace alusión al enfrentamiento entre moros y cristianos sucedida durante la reconquista de España. Durante la conquista del continente americano, es para los españoles un nuevo escenario para la evangelización, reinterpretando el símbolo de moros y cristianos, reemplazando la figura del moro por indio nativo. De esta manera, los frailes evangelizadores buscaron la forma de conjugar las tradiciones indígenas con las creencias católicas, y siendo de su conocimiento que ellos adoraban a sus Dioses a través de la danza y el

canto, es que propician la representación de la batalla de moros y cristianos, de esta forma se establecen las danzas de conquista que son mantenidas en sus variantes hasta nuestros días.

Las danzas de conquista en la actualidad son conocidas como danza de concheros o danza azteca, las cuales subsisten en un ambiente de sincretismo, debido a que conservan parte de la esencia original de los antepasados mexicanos, pero ahora bajo las creencias y calendarios de la iglesia católica (Lara, 1999). En el caso la práctica de los Tlahualiles, ésta bien puede ser considerada como una variante de las danzas de conquista, puesto que principalmente es una forma de rendir culto a una figura religiosa del catolicismo: Santiago Apóstol. Aunque la propia coreografía no representa la lucha entre dos bandos, se completa el cuadro con la escenificación de “las mulitas”, quienes van interpretando en los recorridos el enfrentamiento entre Santiago y los Tlahualiles, y la propia representación de la matanza antes descrita.

Identidad sociocultural

En primer lugar cabe mencionar que el termino de identidad sociocultural se retoma en el sentido de la estrecha relación entre la identidad con el concepto de cultura, puesto que como lo refiere Giménez (2009) la identidad social es el resultado de un proceso de interiorización de los elementos culturales de una sociedad en particular. Desde este punto de vista, esta identidad es la representación del lado subjetivo de la cultura, que además es un aspecto fundamental para comprender el mundo social de los individuos y las colectividades. De esta forma la identidad social da paso a una cosmovisión específica, la cual se forma en un contexto social, donde están implícitos una serie de aspectos simbólicos y culturales.

Es por esta razón que se retoman los elementos simbólicos y materiales de la danza de Tlahualiles, con el propósito de conocer la cosmovisión del grupo en cuestión y por ende la configuración de su identidad sociocultural. Siguiendo con la postura de Giménez (2009), el concepto de cultura no es entendida solo como el conjunto de elementos materiales o simbólicos, más que eso, es definido desde la percepción simbólica de los mismos. Por lo tanto, estos elementos adquieren su valor e importancia con base en los significados que les asignan las personas de acuerdo al contexto histórico y sociocultural, lo que conlleva a la apropiación e interiorización de los significados y por tanto a la formación y transformación de las identidades sociales.

En la danza de Tlahualiles, se pueden identificar los siguientes elementos: apropiación o motivación, símbolos y valor de la máscara, el anonimato y la transformación a través de la máscara, las caracterizas del Tlahualil , la música y la creación del son del Tlahualil, la resignificación de las creencias y el sacrificio por fe. En cambio los elementos materiales que sobresalen son: la elaboración de la máscara y los materiales necesarios, el traje, la formación de los grupos, y los objetos religiosos como la imagen de Santiago apóstol. La presencia de estos elementos en la danza, nos va hablando ya de cierta configuración de la identidad, puesto que son aspectos ya interiorizados por los Tlahualiles y los más relevantes, los que han considerados como fundamentales para describir la práctica de la danza y por tanto su misma identidad sociocultural. Porque son comunes las expresiones, que hablan acerca de que el Tlahualil se caracteriza por su particular máscara, haciendo referencia a su gran tamaño y extravagancia en adornos, la particularidad de los materiales, la relevante búsqueda de una música con la cual se identificaran o incluso la misma frase “el Tlahualil baila al son que le toquen”, la imagen de Santiago que representa un símbolo de fe y creencia, son referencias de esos elementos ya interiorizados que se han ido convirtiendo en referentes identitarios.

Al referirnos a cualquier tipo de identidad y en ese caso a la identidad sociocultural, un concepto primordial es el distinguibilidad, el cual según lo describe Giménez (2009) se produce como como parte del proceso de interacción y comunicación social, de tal forma que las identidades se consolidan mediante la convivencia con otros grupos, esto no basta con que el individuo o grupo se perciba como diferente, sino que es necesario que los demás lo perciban como diferente y se otorgue un reconocimiento social en relación a la identidad. Se puede decir entonces, que la continua interacción de un grupo con otros, propicia la especificidad y delimitación de la propia identidad, o incluso buscar nuevos elementos que los definan y a la continua transformación de la identidad.

En este punto, cabe señalar el concepto de comparación social propuesto por Tajfel (1984), quien menciona que ésta se presenta en los grupos a través de la percepción de las relaciones e interacciones entre los mismos y es exactamente mediante las comparaciones que se propicia la identificación y fortalecimiento de las diferencias en los grupos y lo que consolida con el tiempo su idea de identidad social, una percepción endogrupal positiva, puesto que la diferenciación surge de la necesidad de otorgar un significado social a la situación intergrupal,

creando diferencias intergrupales cuando las diferencias no existen o atribuyendo valor a una diferencia ya existente. De tal manera que la identidad social estará mediada por la interpretación propia que tiene el grupo en cuestión acerca de su posición en el mundo social y de la relación con otros grupos.

Tal cual es el caso en la danza de Tlahualiles, gracias a los encuentros que tienen con otras danzas en las presentaciones foráneas, es que han ido delimitando y transformando su identidad sociocultural, al apropiarse elementos de otros grupos y particularizándolos para ellos mismos, como el uso de nuevas técnicas y materiales para su vestuario, e incluso se vieron en la necesidad de producir un son que los identificara como danza, debido a que otros grupos tenían la música que los identificaba. Pero además a través de los comentarios y convivencia con estos otros grupos es que han ido identificando las características propias de su danza y vestuario. Propiciándose de esta forma la imagen endogrupal positiva, la delimitación de la identidad y por tanto un sentido de pertenencia a un grupo e identificación con el mismo.

Según lo refiere Tajfel (1984), la identidad social se puede definir también como es “el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la significación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia” (p.292). Es decir, que tanto la pertenencia social, como la significación emocional tienen un papel fundamental al momento de hablar de la identidad social, puesto que desde esta perspectiva se dice que el individuo piensa y actúa en base a esto, la cual se genera mediante la pertenencia a grupos, las relaciones que establece dentro de, la apropiación de los elementos sociales y culturales propios de su contexto y la valoración otorgada al grupo. De ahí que Tajfel (1984), añade que para que se genere el sentimiento de pertenencia y los individuos permanezcan en un grupo, éste debe contribuir positivamente a su identidad sociocultural.

En este mismo sentido, Pollini (1990) menciona que como parte de pertenencia social, se genera un desempeño de roles, puesto que los miembros de un grupo al ir desarrollando ese sentimiento de pertenencia y al ir apropiando el conjunto de elementos simbólicos y culturales de contexto, eventualmente tomarán un rol específico en el grupo, de esta forma se le asigna un valor como parte del grupo y propicia la valoración positiva del mismo. En los grupos de danza estudiados, se identificaron mediante la observación y las entrevistas, diversos papeles a desempeñar, tales como: organización, acompañamiento/apoyo, elaboración de máscaras y

danzante. Cabe mencionar que estos roles identificados son rotatorios y una misma persona puede desempeñar varios de estos papeles en diferentes etapas de su participación como Tlahualil. El cumplimiento de estas actividades específicas, conlleva a la conservación de los grupos y de la práctica misma de la danza.

Otra característica básica de las identidades socioculturales es su *continuidad en el cambio*, puesto que la identidad está constantemente adaptándose al entorno y las necesidades, siendo parte de un continuo proceso de cambio. Se hace alusión entonces al concepto de transformación y mutación de las identidades. En este sentido, la transformación sería una forma gradual de adaptación, por ejemplo a las nuevas necesidades y demandas de la identidad del grupo, pero que éstos cambios graduales no afectan significativamente la esencia de la identidad. Por el contrario, la mutación hace referencia a un cambio más relevante, el cual afecta directamente la identidad, pasando de esta forma de una identidad a otra (Giménez, 2009).

En lo que refiere a la danza estudiada esta ha sufrido constantes transformaciones en lo que refiere a la identidad sociocultural de los Tlahualiles, puesto que la mayoría de los elementos tanto materiales como simbólicos implícitos en la tradición se han ido modificando y adaptando a las nuevas necesidades que va demandando los términos de la actualidad, pero sin perder la esencia de la identidad. Por ejemplo, si bien la máscara de Tlahualiles se ha ido transformando con el paso de los años, siempre se buscan que no desaparezcan los elementos principales que la identifican, como el uso de pluma de corral, la representación simbólica de cultura azteca, la creación a conciencia de la cara de la máscara, que es lo que da el significado y la distinción a la propia máscaras; por otro lado se conserva la estructura básica de los grupos aunque el número cada vez vaya más en incremento, la música también ha sufrido modificaciones pero en el sentido de hacerla más propia y un emblema que los represente.

Asimismo Giménez (2009), retoma la perspectiva de Bourdieu acerca de la identidad social, que describe como representaciones pasadas que lograron el reconocimiento social, pero que en muchos de los casos, estas se transforman de acuerdo a los nuevos intereses presentes del grupo. Es decir, que la identidad social se encuentra en un estado de constante lucha simbólica entre el pasado y el presente, donde se busca la identificación por medio del reconocimiento social. Como parte de esas luchas simbólicas, se resalta una posición dominante, y ésta es presentada como la mejor opción para la definición de la identidad, donde si bien se opta por la

aceptación de la propuesta dominante o se revierte en contra de esa posición.

Máscaras, símbolos y religión

Con base en los discursos obtenidos en las entrevistas y en los elementos antes descritos, se puede decir que uno de los símbolos más importantes es la máscara tanto en sus elementos materiales y simbólicos, puesto que la evolución en los materiales y la apropiación de los mismos, nos habla de que es un referente identitario en constante transformación, el cual se va adecuando a las nuevas necesidades y cambia con base en las interacciones con otros grupos. En el sentido de la serie de simbolismos implícitos en las máscaras estos en su mayoría están vinculados con la cultura azteca y en algunos casos con la cultura maya. Básicamente se intenta plasmar las raíces prehispánicas, de manera que no están relevante de cual cultura en específico se trata, debido a que incluso en muchos grupos no se sabe muchas de las veces en que civilización se están basando, concentrándose solo en plasmar lo que desde su perspectiva entre en el campo de lo prehispánico.

En la danza prehispánica, por ejemplo en la dedicada a Huitzilopochtli, había quienes interpretaban a los Dioses danzando, éstos se representaban con máscara de animales como: mariposas, aves, abejas, escarabajos, posteriormente los danzantes retoman estos elementos de las máscaras de animales para disfrazarse ellos, esto bajo la creencia de que los dioses eran también humanos y se “desdoblaban” en animales, así que una forma de rendir culto es danzar con máscaras de animales haciendo alusión a los dioses. En el caso de la danza de Tlahualiles, en sus máscaras también se representan figuras de animales, por ejemplo personifican al guerrero jaguar, el guerrero águila y la serpiente emplumada en representación de Quetzalcóatl. En este sentido, las máscaras de los Tlahualiles toman forma e identidad a través de la cara que se elige y es lo que determina los simbolismos y el diseño completo de la máscara.

En este mismo sentido y de acuerdo con Durkheim citado en Giménez (2009), menciona que a través de las celebraciones y ritos se aluden los simbolismos relacionados con el origen del grupo y a la vez aluden hacia el futuro o destino del mismo. Brindando de esta forma un sentido de autopercepción, y un sentido de lucha por el reconocimiento de los otros, siendo una manera de manifestar la existencia de su grupo. Pero además, es necesario señalar la influencia del tiempo y la historia al momento de describir la identidad social, puesto que ésta debe de ser

concebida desde el contexto espacio-temporal donde remite su origen y se sitúa en el presente.

Retomando el concepto de identidad social desde la postura de Fossaert (1983), citado en Giménez (2009), refiere que el aspecto simbólico de las identidades sociales, suele remitirse por ejemplo al origen del grupo: un pasado común, antepasados, tradiciones, mitos del origen, la religión, el estilo de vida y el lenguaje. De esta forma se puede introducir el término de memoria colectiva, ya que está relacionada de igual forma con las raíces, tradiciones origen del grupo. Por tanto Giménez (2009) alude a la postura de Durkheim, quien dice que ésta no solo se imita a ser una reproducción de hechos pasados, sino que es un proceso de selección, transformación e idealización de este pasado. Así pues, la memoria colectiva no solo una conmemoración del pasado, sino también del presente, que incluso como lo refiere Weber (1944), citado también en Giménez, puede hacer referencia a una representación inventada de un pasado común, de acuerdo a las necesidades de identificación en el presente, menciona el ejemplo de las comunidades éticas, donde “los antepasados pueden ser totalmente inventados o ficticios” (p.319).

Con base en expuesto anteriormente, se puede describir que en la danza de Tlahualiles, se alude al hecho de un pasado común, haciendo referencia a la conquista espiritual, y la práctica tradicional se ha conservado precisamente por ser parte de una herencia cultural y en otros términos de una memoria colectiva, la cual permite esa permeabilidad de la representación del pasado y la vez adaptarse a las necesidades presentes, sin verse afectadas las creencias y tradiciones. De esta forma se explica cómo es que la identidad sociocultural en estos grupos de danza, es constantemente transformada sin serle desleal a ese conjunto de prácticas que les fueron transmitidas, pero que también pueden hacer alusión como lo refiere Weber a antepasados o historias donde se ha mezclado un poco la ficción.

De esta forma se puede concluir que la memoria colectiva un hecho completamente subjetivo, de significaciones emocionales, de los contextos histórico y temporal y de las relaciones sociales y redes de comunicación propias del grupo (Giménez, 2009). Cabe mencionar, que las formas en que se archiva esta memoria son relevantes en el sentido aluden a la transmisión mediante la tradición oral y la tradición escrita. Por lo general las sociedades más tradicionales mantienen viva su memoria colectiva a través de la vía oral, y las sociedades más modernas recurren a la preservación de la misma mediante textos.

Específicamente, la tradición oral, es dirigida por la visión del mundo que tiene el grupo y

está relacionada con los mitos y creencias, de manera que en la mayoría de los casos el rol de transmitir estos elementos se confié por ejemplo a los acianos de la comunidad o sacerdotes, así pues la característica de esta transmisión es que va de boca en boca a través de las generaciones. Esto sin contraponerse a la idea, de que debido a las interacciones y transformaciones de las identidades, aun las sociedades tradicionales estén interesadas actualmente en la conservación de su memoria colectiva tanto por la tradición oral como por la escrita. Así pues, la danza de Tlahualiles, la tradición en su mayoría ha sido transmitida y aprendida por vía oral, y por escrito en pocos documentos, pero actualmente se está haciendo un esfuerzo de parte de los danzantes para realizar un libro con sus aportaciones, donde quede plasmado lo que se sabe hasta ahora de la práctica y las trasformaciones por las que se ha pasado.

Retomando el aspecto de la temporalidad en relación a la memoria colectiva, cabe mencionar la influencia de los ciclos festivos, los cuales conmemoran un hecho que es parte de esa memoria, a través de celebraciones y rituales. Al referirse a las fiestas y rituales se remite a una forma objetivada de la memoria colectiva, que Giménez (2009) alude como una incorporación inconsciente, porque en este tipo de celebraciones por lo general existe una serie de gestos, movimientos corporales específicos, ceremonias religiosas, los cuales se incorporan a las celebraciones y forman parte fundamental de los mismos, así incluso si las referencias conceptuales de una tradición se comienzan a olvidar, la “memoria motriz” (Bergson) de los gestos corporales se mantiene y se conserva, siendo más difíciles de olvidar.

En el sentido de las identidades étnicas, Hervieu-Leger (1993) refiere que un aspecto esencial es que su sentido de pertenencia está orientado al pasado, siendo el pasado un regulador de las acciones del presente, pero que se adapta a las necesidades actuales e incorpora elementos del presente. De esta forma, desde la perspectiva de Hervieu-Leger, la tradición “es el conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de una continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (1993: 127).

Para el caso de las identidades étnicas, que fungen como punto de referencia para revisar la configuración de la identidad sociocultural del grupo de Tlahualiles, y de acuerdo con Giménez (2009), la religión es un elemento primordial para las tradiciones que practican. La religión para el caso de las identidades étnicas, está orientada a una serie de rituales, está centrada en la

mayoría de los casos “en la figura de los santos patronos” (p. 4.3), de manera que las festividades y celebraciones están dirigidas a honrar a sus figuras religiosas. De ahí que, el autor explique que la figura de un santo patrón, para las comunidades indígenas, forma parte de la organización interna del grupo, es en quien depositan su fe, quien les protege y provee, en torno a él giran sus relaciones e interacciones y por ende funge como elemento clave al momento de definir su identidad social (Giménez, 2009).

Desde esta perspectiva, se puede considerar al santo patrón como el corazón del pueblo, el cual representa la identidad y realidad de la comunidad. Considerando que, las imágenes de santos patronos, son de sumo valor e importancia para los miembros de una comunidad, éstas tienen una relación estrecha con el origen de las tradiciones, de la historia, de la memoria colectiva. Desde este punto de vista, las imágenes de los santos patronos otorgan una identidad a las comunidades, sustentada en la fe hacia el santo, siendo así que se convierten en un emblema y funcionan como tal, y al mismo tiempo delimitan las fronteras de la identidad sociocultural. De igual forma, bajo esta referencia se dice que se trata de un proceso de auto-identificación de los actores en relación al santo (Giménez, 2009).

Referencias **bibliográficas**

- Bákula, C. (2000). Reflexiones en torno al patrimonio cultural. *Turismo y patrimonio*, N° 1, pp. 168-174. Recuperado el 31-05-17 de: <https://es.scribd.com/doc/295065187/Reflexiones-en-Torno-a-Patrimonio-Cultural-Cecilia-Bakula>
- Giménez, G. (2009) *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la cultura y las Artes
- Guitart, M. (2008). Hacia una psicología cultural. Origen, desarrollo y perspectivas. *Fundamentos en Humanidades*, 2, pp. 7-23.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hernández Sampieri, R. (2014) *Metodología de la Investigación*. México: McGraw-Hill.
- Hervieu-Leger, D. (1993). *La religión, hilo de la memoria*. España: Herder.
- Lara, E. (1999). *Matemática y Simbolismo en la danza Autóctona de México*. México Pub & Pub.
- Martínez, A. (2012). *Indios Broncos del Noreste de Guanajuato*. León Guanajuato: Ediciones de las Sibilas Universidad de Guanajuato, pp. 7-9.

- Martínez, A. (2016). *Identidades y Patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*. México: Fontamara.
- Morales, J. F., Moya, M., Gaviria, E. & Cuadrado, I. (2007). *Psicología social* (3a. ed.). Madrid: Mc Graw-Hill.
- Serrano, J. (1996). La psicología cultural como psicología crítico-interpretativa. En A. Gordo y J. Linaza (Comp.), *Psicologías, discursos y poder*. Madrid: Visor.
- Sevilla, A. (1990). *Danza, cultura y clases sociales*. México: INBA.
- Sten, M. (1990). *Ponte a Bailar tú que reinas. Antropología de la danza Prehispánica*.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. España: Paidós.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos Humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Warman, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*. México: Secretaría de Educación Pública.

Notas _____

¹ XXI Verano de la Investigación Científica y Tecnológica del Pacífico, en 2016.

La construcción de la identidad indígena a través del tapalewi

The construction of indigenous identity through the tapalewi

Milka Sarai González Martínez¹

Resumen: En las comunidades indígenas de Zaragoza, el tapalewi, con el paso del tiempo se ha venido perdiendo, y con ello los valores, las costumbres, las prácticas culturales y su cosmovisión. Para ello fue necesario realizar un estudio de corte cualitativo a través de entrevistas semiestructuradas a los habitantes, donde se pudo recopilar cada una de las manifestaciones en el que se realiza la actividad y como este ha ido perdiendo su fortaleza, siendo un factor determinante la globalización y el sistema capitalista para la construcción de la cultura e identidad indígena en los habitantes.

Abstract: In the indigenous communities of Zaragoza, the tapalewi, with the passage of time has been lost, and with it the values, customs, cultural practices and their worldview. For this it was necessary to conduct a qualitative study through semi-structured interviews with the inhabitants, where each of the manifestations in which the activity was carried out and how it has been losing its strength was collected, a globalization factor being a determining factor and the capitalist system for the construction of indigenous culture and identity among the inhabitants.

Palabras clave: Tapalewi; cosmovisión; globalización; identidad; cultura

Contextualización

El municipio de Zaragoza se encuentra ubicado en la zona suroeste del estado de Veracruz en la Región Olmeca, es uno de los 212 municipios de la entidad. Está ubicado en las coordenadas 17°57" latitud norte y 94°39" longitud oeste, y tiene una altura de 20 msnm; cuenta con una población de 11,354 habitantes (INEGI, 2015). Colinda con los municipios de Oteapan, Jáltipan y Cosoleacaque, siendo un asentamiento semiurbano, con una identidad propia y con un proceso histórico que descende de los pipiles como pueblo indígena teniendo el idioma nahua. Fue fundado a principios del siglo pasado por 11 familias nahuas de Oteapan, en busca de tierras hábiles para la cría de ganado las cuales se asentaron en tres grupos pequeños de viviendas en el

¹ Licenciatura, Facultad de Trabajo social, Universidad veracruzana, Humanidades, milka.sarai.0397@gmail.com.

paraje de las orillas del arroyo Xumuapan, correspondiente al territorio de Oteapan, el poblado de San Isidro Xumuapan, actualmente se le conoce con el nombre de Zaragoza.

El nombre original del pueblo de Zaragoza es Xumuapan, que en lengua náhuatl proviene de las voces: Xomo-a-pan, existiendo varias versiones que pretenden explicar en forma convincente su significado del nombre propio del lugar. La versión más generalizada sostiene que Xumuapan está compuesta por las palabras: xomotl, una especie de pato pequeño; atl, agua y el locativo pan; significando: “en el agua o río de los patos”, pero más apropiadamente, “en el arroyo de los patos”. (Zaragoza, 2017)

El antropólogo Elio Alcalá, refiere que éste se dividía en tres barrios ya que habían perdido sus nombres indígenas y solo se les conocía por los tres primeros números ordinales (Primero, Segundo y Tercero) que surge a partir de 1970.

Introducción

Por medio de este trabajo nos proponemos abordar la construcción identitaria de la comunidad en una de sus actividades más trascendentes, como es el Tapalewi (Ayuda mutua) que se viene realizando desde la creación del ser humano, viéndose este en la necesidad de ser ayudado ante las adversidades en las que se encontraba, y ha quedado como herencia de los abuelos nahuas, con un sentido de pertenencia, donde los habitantes pueden expresar abiertamente lo que son, haciéndolos diferentes a las demás comunidades.

Con este fin, se comenzará a desarrollar nuestro trabajo siguiendo un eje analítico que se avoca, en un primer momento, al concepto de identidad y cultura como característica general que distingue al tapalewi. En una segunda instancia, y partiendo de la temática, se analizarán las diferentes manifestaciones en la que se realiza esta actividad, centrándose en la idea de que este surge a través de una construcción colectiva pues permite que el individuo desarrolle un sentido de pertenencia hacia el grupo, con el cual se identifica en función de los rasgos culturales comunes. De igual forma hablaremos de la idea de la des-territorialización como consecuencia de la globalización, ya que ellos defienden a su pueblo de las empresas transnacionales que puedan llegar a instalarse ahí, defendiendo así su economía local. A partir de allí consideraremos una

forma específica de construcción territorial como es la que llevan a cabo los movimientos sociales en sus definiciones de identidad colectiva.

Concepto de identidad y cultura

Cada cultura produce los rasgos distintivos que la singularizan. Mediante la continua interacción social en que el hombre desarrolla en su existencia, se adoptan hábitos, costumbres, modos de acción y relación con el entorno natural y social, que sí bien están matizados por las características de las vivencias personales e irrepetibles de cada sujeto, establecen un denominador común, una generalidad esencial, válida para el reconocimiento intragrupal y la diferenciación respecto a los elementos ajenos.

En términos de Giménez, (2007) la cultura es el "conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes y valores, inherentes a la vida social" (pág. 128) es decir, que se manifiesta en el grado y formas de adscripción a los elementos distintivos de la cultura. Este es el caso de la comunidad de Zaragoza, cuyos valores y significados colectivamente contruidos tienen un sentido de pertenencia con un carácter histórico que está relacionado con la identidad cultural. El Tapalewi (ayuda mutua) se va construyendo mediante la interacción de sus habitantes, la reciprocidad entre unos y otros y la similitud entre sus intereses de compartir historia y cultura, como una filosofía de vida, cosmovisión nahua que se basa en un principio fundamental que rige su sistema de representaciones. Los elementos que componen el mundo terrenal y el sobrenatural son concebidos bajo este principio.

La cultura, según la define Geertz (1973) en su famoso libro *La interpretación de las culturas*, es un "sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida. La función de la cultura es dotar de sentido al mundo y hacerlo comprensible" (pág.89).

Por ello, el interés del presente estudio, realizado bajo el método cualitativo a través de entrevistas semiestructuradas se centra en cómo, desde los tiempos pasados se viene realizando esta actividad y como favorece a los integrantes de la comunidad en seguir perseverando, a pesar de la poca manifestación de un sentido de pertenencia por parte de los jóvenes, obstaculizando así el desarrollo de la identidad indígena y de las relaciones de ésta con otras identidades.

El Comité de Defensa Popular de Zaragoza, organización política fundada en 1979 bajo la

influencia del Movimiento Zapatista de 1994 de Zaragoza decide –reconocer como indígena al pueblo náhuatl y así constituirlos en barrios (Hernandez, 2015). Es decir una subdivisión, con identidad propia cuyos habitantes cuentan con un sentido de pertenencia. Siendo este el “principio de participación”, requisito básico para establecer la afiliación comunitaria de cada individuo, identificarse e involucrarse a través de creencias, costumbres y cultura; y que es celosamente defendido por el conjunto de grupos que la incorporan. Desde las estructuras de comunidades y barrios, dichas identidades colectivas, aportan, entrelazan y contrastan sus diversos matices para amplificar la identidad cultural nacional presuponiendo contenidos culturales significativos con los cuales sus miembros establecen niveles de compromiso que matizan modos de intervención social y formas respectivas de enjuiciamiento de la realidad circundante, de las agrupaciones de las que forman parte y de sí mismos.

Definición de Tapalewi

El Tapalewi es una palabra Náhuatl que en español significa "acto de ayudarse mutuamente", generalidad que ha existido desde siempre en sus diversos enfoques, aunque no con el mismo nombre, ya que todo proviene de una sincronía de Dios para vivir en armonía dentro de la sociedad y sobre todo en la cultura de cada pueblo. Es una filosofía de vida de la comunidad, cosmovisión de cómo ven al mundo.

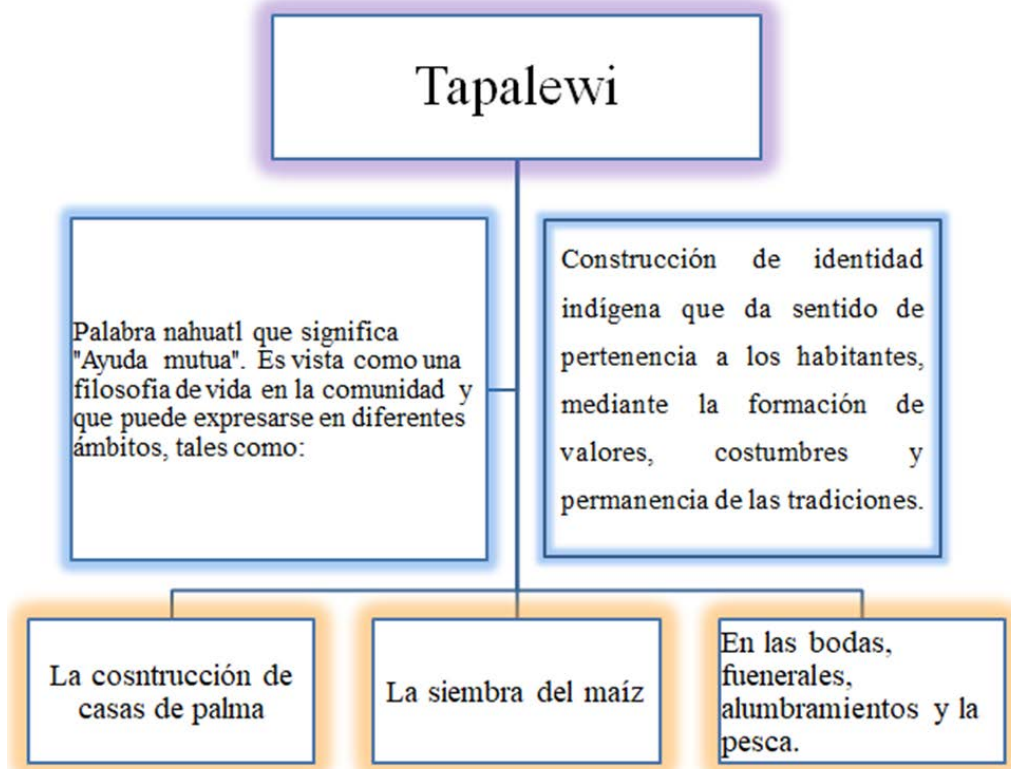
El señor Erasto (artesano de la comunidad) expresa que “el mundo es un lugar creado por Dios de manera perfecta pero que el ser humano ha ido destruyendo, haciendo este imperfecto. A causa de esto es necesario el Tapalewi, porque al romperse la armonía surgen necesidades y problemas que se deben de atender a sí mismos, esta actividad debe ser vista desde la unidad, siempre como “nosotros” y nunca como “uno mismo” ya que en la unidad radica la fuerza del pueblo, esto quiere decir que el individualismo es el extremo opuesto al Tapalewi”. (E. Antonio, comunicación personal, 06 de octubre de 2017).

La forma de organización y la preservación de su cultura es de suma importancia, en especial la conservación de la ayuda mutua, que puede realizarse en diversos ámbitos, entre las más representativas podemos encontrar, la construcción de casas de palma, la siembra del maíz, cuando una persona se enferma o muere y la defensa de las familias tras la inseguridad social; actividades como la pesca, las bodas y la asistencia a las mujeres parturientas, han dejado de

realizarse en la cotidianidad de los habitantes.

Actualmente no tiene la misma fortaleza, como antes lo hacían los abuelos nahuas, ya que una de las amenazas del Tapalewi es la cercanía con las ciudades como Minatitlán y Coatzacoalcos, Veracruz, quienes tienen una forma de ver la vida individualista; esto ubica en riesgo al rechazo del origen indígena. Pensar y ver diferente, inducen un cambio tanto en la manera de ver y hacer las cosas. Las nuevas generaciones son los que experimentan estos cambios constantes en la identidad. Muchas veces, se sienten obligados a salir en busca de un empleo que su entidad no les puede ofrecer, con el fin de mejorar su ingreso económico. Pero al llegar a la ciudad tienen la necesidad de cambiar muchas de las costumbres que la cultura indígena les ha enseñado a través de los años. Se sienten obligados a cambiar ciertos patrones culturales, y sin darse cuenta están absorbiendo, a veces de manera inconsciente, el mundo occidental y el mundo capitalista, poniendo en juego sus propias costumbres y valores.

Significado y ámbitos del tapalewi



Fuente: Elaboración propia

El tapalewi tiene múltiples manifestaciones, que anteriormente se mencionaron y que se describirán a continuación:

La construcción de las casas de palma

Para los abuelos nahuas las casas de palma era una necesidad fundamental, porque era el lugar donde vivir con sus familias. Cuando se iban a construir, se convocaba a la gente del poblado a través del “canto del caracol”. A esta convocatoria acudían quienes deseaban participar, asistían por el simple hecho de dar ayuda, sin recibir nada a cambio. Así mismo, las mujeres apoyaban a los dueños del solar o de la casa llevándoles maíz para las tortillas. Incluso algunas pedían la aportación del alimento para los que llegaban voluntariamente a brindarles una mano. A esta acción se le llama Tapalewi. Y es particularmente un Tapalewi en la construcción de casas.

Sin embargo, la participación ciudadana es distinta ya que ha cambiado mediante la urbanización y modernización de sus habitantes, ahora en día las edificaciones de la casa de palma se mantiene mediante la comunicación con los líderes, en donde ellos se encargan de invitar a personas a través de amistades o parentescos, para ayudar a los que manifiestan no tener suficientes recursos para solventar los gastos de construcción de una casa de palma o por lo regular para obrar de buena voluntad con sus amigos, parientes o conocidos de la población. En esta renovada forma de practicar el Tapalewi no se observa ya la participación de las mujeres como lo hacían las abuelas anteriormente; hoy en día las casas de palma ya no se hacen con un fin de necesidad si no como un lujo donde la familia pueda descansar o convivir.

En la comunidad aún se pueden ver algunos hogares elaborados con techos de palma, barro y zacate estas casas se construyen bajo el siguiente proceso, en un primer momento:

- 13 Cortes de madera para la construcción de la estructura.
- Corte del otate (40 cañas)
- Buscar el vejucos especiales para la casa (o rafia)
- El corte de la palma
- Rayada/degollado
- Construcción de la casa (sembrado de horcones e instalación de la mesa y techado) siempre y cuando quede como palapa.

Anteriormente las casas de palma con fines de vivienda se realizaban en dos procesos uno

ya se explicó previamente lo que fue el techado, en segundo momento se organizaba el Tapalewi del embarrado. En este momento se podía ver la participación de los niños con el acarreado del agua, que se utilizaba para emblandecer la tierra hasta formar el lodo. Los adultos se encargaban de colocar los estantes correspondientes en forma vertical amarrándolos con los otates en forma horizontal, y mezclar la tierra con el zacate, para posteriormente embarrar la casa.

Inicialmente, con los abuelos nahuas no se estimaba una cantidad específica de personas, ya que llegaban lo suficiente para delegar las diversas funciones sin que se viera pesado el trabajo, más sin embargo, en estos tiempos dependiendo de la cantidad de personas que se invitó se divide el trabajo, unos se van arriba a techar, mientras que los otros acarrean lo necesario de palma que se vaya a utilizar, y uno o dos personas se quedan al pendiente de recibir las instrucciones de los que están techando para pasar alguna herramienta ya sea (machete, cuchillo, rafia, puntas de palma etc.) por lo regular las personas que se quedan abajo como apoyo son los adultos más experimentados y los jóvenes que empiezan a emprender la actividad.

En un tercer momento, se realiza el Tapalewi de traslado de casa, este se da cuando ya está construida la casa de palma y los dueños quieren reorganizar el espacio y deciden mover la casa a unos metros más adelante o atrás, para trasladarla se necesitan entre 30 a 50 personas.

En la imagen 1 podemos ver una casa con techo de palma y paredes de barro, conservando un clima fresco en las temporadas calurosas, construida en la comunidad con el proceso anteriormente descrito:



Imagen 1 Casa de palma y barro Fuente: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=492946137532275&set=pb.100004506786001.-2207520000.1516415562.&type=3&theater>

En esta imagen se observa a los señores construyendo el armazón que se ocupa para construir la casa de palma y empezando con el amarre de las palmas.



Imagen 2 Armazón del techado de palma Fuente: Elaboración propia

Tapalewi en la siembra del maíz

Una costumbre que nació desde épocas pasadas bajo la filosofía del Tapalewi, es el Tapalewi del maíz. Donde se acostumbra trabajar uno de la mano del otro. Era una labor voluntaria para ayudarse mutuamente. Entre las actividades que generalmente se desarrollaban eran:

- La preparación de la tierra(implica la limpieza del lugar, tumbar árboles o montes)
- Se desgranar los ocholes (se germinan los granos en hojas de kegexki durante tres días)
- El sembrado
- Cuidar el sembrado de los depredadores que se quieran comer las semillas
- El limpiado de las pequeñas matas de milpa
- Doblada (se procede a una selección donde las milpas chicas se cortan y las grandes se doblan)
- La pixka(Cosecha de maíz)

En la siguiente imagen se puede observar la cosecha del maíz (pixka) que es uno de los procesos interesantes que se incluyen en el tapalewi.



Imagen 3 Representación de la Pixka (cosecha) fuente: <http://www.codexvirtual.com/maiz/index.php/archivos?id=30>

Ayudar en el proceso de la cosecha se convertía en un ciclo, ya que desde la cosmovisión del pueblo esta contribución era retribuida de la misma manera, ayudando a la persona quien te ayudaba. En la cosecha del maíz las personas buscaban su Uchuh (ochole) para su siguiente siembra, pero la parte simbólica de la tradición empezaba una vez terminada la pixka. En las casas las mujeres se comisionaban de separar el maíz uno por uno en tres montones en forma de pirámide. Donde los maíces chiquitos eran los que se consumían primero, el mediano después y los grandes por ultimo. También se encargaban de buscar al Sindiopix (Dios del maíz), el Cuchillo y al cochino donde cada uno tenía un significado simbólico. El Dios del maíz y el cuchillo se colgaban juntos en las vigas de la cocina según la tradición para cuidar al maíz y que este perdurara siendo suficiente para la familia hasta que se volviera hacer la siembra, y el cochino era el maíz pequeño que se consumía primero.

En la actualidad el Tapalewi del maíz ya no se realiza, ahora se efectúa teniendo retribución económica por su jornada laboral.

Tapalewi en la pesca

La pesca era un oficio que muchos hombres y mujeres realizaban para obtener alimentos. Desde hace mucho tiempo atrás son las mujeres quienes mayormente se encargan de esta actividad. Donde un conjunto de señoras se organizaban para salir en grupo a pescar. Y en el agua hacían un círculo con un matayawalh para acorralar al pescado y que éste no tuviera cómo escapar. A esta técnica se le llama agulah. Este mismo procedimiento lo realizaban los hombres. En caso de que una persona se quedara sin pescados, se unían y cada uno le repartía uno o dos pescados, para que no se fuera a su casa sin nada que llevar a su familia.



Imagen 4 Señora pescando utilizando el Matayawalh Fuente: <https://wallhere.com/es/wallpaper/507760>

Tapalewi en las bodas

Las bodas en la localidad de Zaragoza, comienza con la presentación de ambas familias de los novios para formalizar la relación, en la cual se fija un tiempo determinado para establecer los arreglos del matrimonio, tras el acuerdo comienza la planeación de dicho evento, donde invitan a sus amigos y familiares cercanos, para ayudar en lo que se vaya a necesitar en la boda. Por ejemplo, se acondiciona el lugar donde se va a recibir a la familia del novio (a), o donde se trabajará con la comida, realizando enrramadas hechas con palma; en algunos casos esta ayuda

puede ser colaborando en especie, aportando obsequios para lo que se vaya a consumir durante la preparación, etc.

El día de la boda los padres del novio conviven con los familiares de la novia compartiendo los alimentos y si es posible un grupo musical para animar a los presentes, posteriormente se realiza otro convivio en casa del novio donde sus familiares les dan la bendición para comenzar su nuevo hogar. Anteriormente los regalos que se hacían a los novios eran, por ejemplo (cubetas, metates, mesas, sillas, roperos, etc.) todo esto era para ayudar a la futura familia con lo necesario, para no empezar de cero. Actualmente esos regalos ya no están presentes, ahora han optado por llevar regalos menos voluminosos y forrados con papel alusivo al evento.

Al día siguiente de la boda viene el “lavado de olla” donde las mujeres asisten voluntariamente ayudar a lavar los trastes que se hayan utilizado, a recoger la basura, etc. Los hombres son invitados para desinstalar las carpas o lonas, rajar leña e instalar el lugar donde puedan comer, posteriormente se les da el “recalentado” o una comida para gratificarles su ayuda.

Tapalewi en los funerales

En localidades originarias de Zaragoza se realizan rituales y ceremonias cuando una persona fallece, esto va depender de la religión que profesen. Se logra apreciar la ayuda mutua cuando familiares y amistades más cercanos se ocupan en ayudar a la familia que pasa el duelo. Por ejemplo, movilizándose en trámites administrativos, en la compra de materiales de construcción para la fosa, colaborando con despensa, en la preparación de los alimentos para todas las personas que asistan al velorio, etc. Este concluye al terminar el novenario (siempre y cuando sean de religión católica) donde los familiares contribuyen con la comida de esos días, como forma de agradecimiento por acompañarlos en los días de duelo.

Tapalewi en alumbramientos

El alumbramiento era la forma de concretar la llegada del nuevo integrante a la familia, sin embargo este proceso místico conlleva a más acciones. En los tiempos de las abuelas nahuas el Tapalewi se practicaba, cuando una vez sucedido el alumbramiento sus vecinas, amigas o familiares llegaban a su casa a brindarle su ayuda, ya sea en el lavado de ropa, limpieza de su

casa, la preparación de sus alimentos, etc. Lo hacían con el fin de que la mujer que dio a luz guardara reposo; esta acción de ayudar era tanto que no era necesario que una mujer fuera todos los días, ya que se turnaban y se delegaban días para visitar a la joven y ayudarlas en sus quehaceres.

Una parte fundamental en este proceso era el de las parteras ya que ellas se encargaban de supervisar y revisar cómo iba un embarazo, si había complicaciones o que necesitaban hacer para que el día del alumbramiento todo saliera bien.

Doña Ricarda (de oficio partera) expresa “las personas asistían a mi sin que yo supiera como ser partera, por eso es un don que Dios me regalo para ayudar a las embarazadas a traer a la vida a sus hijos” (R. Martínez, comunicación personal, 29 de agosto del 2017).

En la actualidad esta práctica se ha visto extinta por los cambios de estilo de vida moderno y formas de leyes que rigen nuestra nación, hoy en día las jóvenes prefieren asistir a grandes hospitales atendidas por médicos y ya no requerir de los servicios de una partera ya que en muchos casos son tachados como peligrosos, sin tener conocimiento que aquellas mujeres vieron venir a la vida a familias completas.

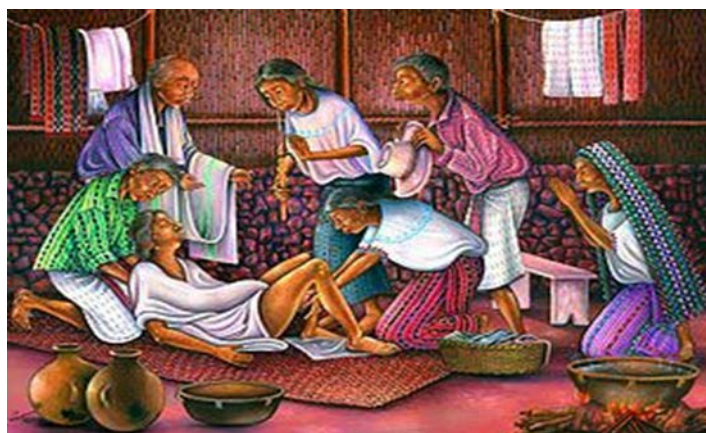


Imagen 5 Representación de parto atendido por parteras

Fuente: <http://www.sahum.gob.ve/11041-semana-mundial-por-un-parto-respetado-la-mujer-debe-parir-como-se-sienta-mas-comoda/>

Tapalewi en la seguridad social ante la Delincuencia

El cuidado y la protección de las familias tienen un significado esencial en el municipio y se ha adoptado ante los altos índices de delincuencia que se ha presentado en los espacios vecinos de Zaragoza, este tipo de Tapalewi surge como protección y defensa de peligros que rodean a las

familias que residen en dicha comunidad. Esto se desarrolla mediante la comunicación o, aún si no lo hubiera, solo el sujeto necesita pedir ayuda en cualquier situación que estuviere pasando; por ejemplo un asalto, agresión, entre otros aspectos, donde pudiera haber peligro, en estas situaciones al momento de pedir ayuda, los vecinos se reúnen para auxiliar, y así sacar del apuro al que sufre de una circunstancia adversa.

El Tapalewi desde sus diversas orientaciones se considera como una filosofía de vida de ayuda al prójimo sin recibir nada a cambio o retribución monetaria, simplemente con un “yo te ayudo tú me ayudas y entre todos nos ayudamos”.

Conclusión

La identidad cultural se distingue por las peculiaridades propias de una cultura o grupo que permiten a los individuos identificarse como miembros de este, pero también diferenciarse de otros grupos culturales. Comprende aspectos tan diversos como la lengua, el sistema de valores y creencias, las tradiciones, los ritos, las costumbres o los comportamientos de una comunidad. Este conjunto de particularidades, define históricamente la identidad cultural que sirve como elemento cohesionador dentro de un grupo social. Si bien la cultura indígena es una manera de valorar algunas costumbres o tradiciones, no debemos de olvidar que no hay ninguna cultura que sea estática. Las culturas y las identidades son flexibles. Esto quiere decir que la cultura y la identidad propia están en un estado de cambio constante.

Podemos concluir que la ayuda mutua no es un concepto fijo sino dinámico, pues se encuentra en constante evolución, alimentándose y transformándose de manera continua de las evoluciones contextuales del hombre. Pero que también sufre cambios negativos en el contexto general conocido como globalización, ya que muchos jóvenes están siendo influenciados por los medios de comunicación masiva, optando por copiar características culturales de otros países occidentales, dejando por un lado la realización de la actividad local y salir en busca de trabajos más remunerados económicamente, lo cual pone en riesgo la identidad que distingue a Zaragoza, y paulatinamente se estaría perdiendo para tiempos venideros, o si bien conservando estas construcciones de manera mecánica sin saber el significado o valor identitario que representa para los abuelos nahuas.

Referencias

- Geertz, C. (1973). *LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS*. Nueva York: Gedisa, S.A.
- Giménez, G. (2007). Territorio, cultura e identidades la región socio-cultural. En G. Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. (pág. 128). México, Colima, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hernandez, G. (2015).
- INEGI. (2015). Obtenido de http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/ver/territorio/div_municipal.aspx?tema=me
- Zaragoza. (1 de 11 de 2017). Obtenido de <http://www.zaragozaver.gob.mx/fundacion.php>

Los mundos simbólicos: religión y cultura

Symbolic worlds: religion and culture

Paola Jazmín Rojas Diego¹

Resumen: En este trabajo se expondrá la influencia que ha tenido la religión católica en México, pues esta es símbolo de representación, en la actualidad los propios habitantes usan el término “guadalupano” como forma de pertenencia a esta creencia, esta clasificación es muestra de orgullo para quienes se catalogan de esta religión. Se hace una comparación entre Indonesia y México, eligiendo este lugar en donde la religión del islam determina la forma política de vida y el tipo de organización, además que comparten características en su historia.

Abstract: In this work it will be showed the influence that the catholic religion have had in Mexico, because is a representation symbol, it is the most used. Nowadays the own habitants use the term Guadalupano as a belonging form of this belief. This classification is showed with pride for who are cataloged by this religion.

They made a comparison between Indonesia and México, choosing this place where the religion of islam determines the political form of life and the type of organization, in addition to sharing characteristics in its history.

Palabras clave: identidad; creencia; democracia

Reconfiguraciones religiosas e imbricaciones políticas

México es un país que ha logrado avanzar a lo largo de la historia a pesar de todos los problemas que ha tenido, encadenado a tragedias, cuyas consecuencias en su gran mayoría siguen presentes. La vida de un mexicano es la historia de sus antepasados, si bien en la actualidad se analizan los diversos sucesos que han marcado a nuestro país y muchos podrían decir que grandes tragedias se pudieron haber evitado, lo cierto es que en su debido momento no se pudo apreciar el mismo panorama.

Un pueblo que trataba de preservar lo que le pertenecía, luchando en diversas guerras por una supuesta libertad que muchas veces terminaron privando la vida de muchas personas, pero aun así todo valía por dejar un mejor lugar a sus futuras generaciones. Todas estas guerras y los

¹ Estudiante de la Licenciatura en Ciencias Políticas del Complejo Regional Sur de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, correo: PaolaJRojas@outlook.com.

distintos movimientos sociales se hacían para cambiar los aspectos negativos de su sociedad.

Por todo esto, estudiar la historia es una oportunidad de comprender de diferentes maneras los procesos sociales. Así es como se llega al estudio de las diferentes esferas que han influido a lo largo de nuestro país. La esfera religiosa es una de estos pilares para poder comprender nuestra actualidad, pues desde tiempos remotos los hombres siempre han creído en algo y esto los orienta cómo actuar en su vida.

Analizando el pasado, en México se creía en varios dioses, pero esa creencia no estaba preparada para el arribo de la religión católica, que apareció con la primera llegada de los españoles, quienes venían por órdenes del gobernador de Cuba, Diego Velázquez, quien en el año de 1517 dio la orden de la primera expedición a este territorio. Fue Francisco de Córdoba, el gran descubridor de Yucatán, que con motivos de ocupar a esas tierras y tratar de utilizar a los indios como esclavos para tener el mayor beneficio, llegó a invadir este lugar y la razón por la cual este suceso marcó tanto fue porque Francisco iba acompañado del clérigo Alonso de González, el capellán que ofrecería la primera misa (Villegas, 2015).

El mismo capellán, en sus narraciones encontradas en su obra literaria sobre la armada del rey católico, relató que celebró la segunda misa un año después y en esta ocasión lo realizó de una manera más destacable, dado que hizo un acto simbólico para la fundación y posesión de la nueva tierra, dando así los primeros registros de imposición de religión y denotando la importancia que empezaba a ganar esta nueva doctrina.

El segundo acto, donde se muestra una trascendencia, estuvo cristalizado mediante la conquista de Hernán Cortés. En este lapso, los protagonistas fueron los habitantes de Tabasco. Ellos reconocieron la soberanía del rey de España y le ofrecieron tributos al conquistador, parte de esto se logró por el miedo que les infundía el armamento de los hombres que estaban con Cortés y también al temor que tenían por los caballos, animales que nunca habían visto, fue así como empezó la evangelización, siguiendo la estela del conquistador.

El siguiente acto, que rebasó lo que ya se había conseguido, sucedió al momento en el que Cortés quitó los ídolos aztecas que se encontraban en Tenochtitlan y colocó una cruz y la primera imagen de la virgen, aunque todo esto sucedió con el debido consentimiento de Moctezuma, logrando que el evangelio fuera anunciado por medio de Cortés y sus capitanes.

La primera Diócesis se fundó en el año de 1525 y se llamó “Carolense”, nombre dado en

honor de Carlos I, creada por el Papa León X. Cabe señalar que este Papa tuvo demasiada influencia en diversos aspectos, tanto religiosos como políticos.

Los primeros grupos de misioneros llegaron en el año de 1524 con los franciscanos, en el año de 1526 llegaron los dominicos, en 1533 los agustinos, en seguida de esto se continuaron creando más diócesis: en 1535 en Oaxaca, 1536 en Michoacán y en 1539 en Chiapas, donde también se le llegaría a conocer como San Cristóbal de Las Casas.

Si bien para estos momentos la religión católica ya contaba con bastante popularidad y aprobación, aún no había tenido su gran apogeo, el cual se lograría años más tarde y gracias a varios factores. Uno de ellos, es que se tomaron los centros urbanos indígenas para establecer los conventos, esto sin duda significó el control y dominio absoluto del dogma. Una vez que tomaron los centros urbanos se realizaron actos religiosos sustentados en las creencias católicas, en donde se festejó la primera misa cantada en el templo mayor. Los espacios que se tomaron fueron:

- Imperio mexicano - Tenochtitlan
- Capital de grupo Indígena – Tlaxcala
- Centro cultural y antiguo centro político- Texcoco
- Ciudad estratégica – Huejotzingo

De esta forma se extendieron al grado de que en el siglo XVIII ya se contaba con 64 conventos en las tierras mexicanas.

El haber tomado los lugares donde se gozaba de una gran hegemonía en la época prehispánica permitió que se mostrará el nuevo poder que gobernaba y que, al mismo tiempo, se ganaba la aprobación de las personas, dejando a su vez que los misioneros formaran una parte más esencial, pues ahora participaban en la formación de los niños. En efecto, los sacerdotes trabajaban ahora en los colegios y centros educativos.

Hasta este punto se lograba ya distinguir la relación de la iglesia y el pueblo, más aún faltaba notar el poder que se tenía sobre las decisiones y éste se logró apreciar con la creación de los poblados, lugares que creaban los misioneros y en ellos ponían a un gobernador que a su parecer fuera el ideal, no tomando en cuenta a las personas sino sólo su propio juicio y así es como regían la vida de los ciudadanos.

Los sucesos marcados habían favorecido a los españoles. Pero en 1589, cuando intentaron entrar al territorio raramuri, éstos no les tuvieron la misma aceptación y se levantaron en

guerrillas para quitar y desechar las nuevas formas de vida que se les trató de imponer, dejando así a más de 14 misioneros muertos en medio de estas formas de lucha, defendiendo su propio orden y sus creencias.

Los españoles, al ver que estos indios no accedían a cambiar, decidieron renunciar a imponerles de esa forma su estructura y respetaron su religión, aunque esto no significó que los dejarían libres, porque en su lugar colocaron a fiscales que con el paso del tiempo aumentaron su sociabilidad, aceptando que participaran en sus ceremonias y los raramuri aceptaron solo algunos aspectos como: sistema de autoridad, pastoreo y nuevos cultivos en forma de producción.

Los misioneros representaron autoridad moral en las personas y jugaron un gran papel, pero ninguno logró lo que Juan de Palafox y Mendoza, mejor conocido como Beato Obispo Juan de Palafox, personaje que dejó un impulso evangelizador y reformador. Trabajó en Puebla, donde atacó problemas graves que iban desde conflictos jurisdiccionales y corrupción hasta los enfrentamientos de los jesuitas con los franciscanos. En este mismo tiempo, arrestó al virrey Diego López Pacheco Cabrero y Bobadilla, duque de Escalona y marqués de Villena, pasando a cubrir su cargo, de la misma manera formó la biblioteca Palafoxiana con cinco mil libros de ciencia y filosofía que ayudaron a miles de personas para adquirir nuevos conocimientos y sobre todo a sus compañeros que lo tomaron como ejemplo de vida a seguir.

Su impacto fue tan extenso que aún en nuestros días lo conmemoran, ejemplo es el cardenal Amato, quien expresó “uno de los personajes más singulares de la vida que experimentó la gloria de los cargos más elevados y la humillación de la desgracia y el aislamiento que acogió con fe heroica y con auténtico espíritu cristiano, personaje brillante y poliédrico, en él encontramos al obispo preocupado por el bien espiritual de los fieles, al virrey ocupado en la buena administración, al pensador político, al escritor fecundo, al mecenas de las artes” (S.A., 2011).

Fray Francisco Bustamante es otro importante dentro de la iglesia católica, en la capilla de San José. Pero éste, a comparación de Palafox, no siguió la fe que le habían enseñado y en medio del culto que realizaba atacó abiertamente: “La devoción que ha tomado esta ciudad ha tomado en una ermita y casa de nuestra señora que han intitulado de Guadalupe, es un gran perjuicio de los naturales” (De la Maza, 1981: 15).

No guardó silencio y desobedeció a lo que le habían mandado, declarando su propio

pensamiento: “una imagen que pintó un indio hace milagros, sería gran confusión y deshacer lo bueno que estaba plantado, porque otras devociones que había como Nuestra Señora de Loreto tenían principios y que está se levantara sin fundamento” (De la Maza, 1981: 15). Realmente al decir esto se admiraba de la popularidad con la que contaba ya la virgen de Guadalupe.

Además, no solo señaló a la imagen, sino también señaló al arzobispo Montufar como un tigre para los franciscanos, diciendo que “protegía el culto y hablaba en favor sin averiguar su seriedad y certidumbre”. A pesar de dichos comentarios el arzobispo no contraatacó ni defendió solo “lamentó que se expresará de esta forma”, por esto, más adelante el autor señala que en México la misma orden religiosa estorba en la devoción (De la Maza, 1981).

Todos estos acontecimientos permitirían la entrada de la predominante religión, sin embargo, fue hasta la guerra de Independencia donde se vio el poder que habían logrado los curas en medio del pueblo, ya que incluso su principal símbolo sería una imagen de la representación de la iglesia, la “Virgen de Guadalupe”, encontramos aquí que se manifestó como representación de todo el pueblo.

La Independencia anhelaba la libertad por su pueblo, un movimiento revolucionario que rompería con el yugo español y ésta se llevó a cabo por medio de los más grandes representantes, la esfera sacerdotal, que eran los curas, y aunque no todos estuvieran de acuerdo, se logró apreciar el papel fundamental del clero, éste por Miguel Hidalgo y Costilla, José María Morelos y Pavón y Mariano Matamoros.

Aquí es donde se encuentra una característica que coincide con Indonesia, ya que ambos países lograron una Independencia por parte de su pueblo, de las masas, en donde quieren quitar el mal gobierno y establecer uno con equilibrio, poniéndola como símbolos de diversidad de la nación a personajes claves- En el caso de Indonesia, se encarga el PPKI, siglas que adquieren por selección el comité preparativo para la independencia de Indonesia.

Hidalgo fue un personaje con gran amplitud de pensamientos y gracias a estos pudo llevar a cabo una independencia, sabía cuatro lenguas que le ayudaron, español, latín, italiano que le abría la puerta con el mundo del Renacimiento y francés, inmensa puerta al pensamiento revolucionario. Hidalgo no estaba lejos de la concepción del catolicismo, ya que la exaltación patriótica estuvo fundamentada en valores antiguos: fidelidad al rey, defensa de la religión, de las costumbres, de la patria.

Hidalgo no dejó de considerar el papel de la religión como identidad, perteneciente a todas las personas, capaz de movilizar y sostener una u otra problemática. El periódico abrió paso para notificar lo que ocurría y se argumentaba acerca de los “mecanismos falaces de los que se habían valido los españoles para condenar al movimiento y a su protagonista como herejes”. En este aspecto, es evidente que la fe que se le había implantado daba frutos y lograba consolidar a todos en uno solo, a su vez constituía una de las mayores cosmovisiones con suficiente fuerza para unificar una población dividida por castas y estamentos.

Queriendo eliminar el estado absolutista que dominaba y defendiendo su tierra del emperador Napoleón, se levantó en armas, convocando alrededor de 300 personas en una misa de domingo, es aquí donde es el inicio del movimiento revolucionario, con un discurso en donde pedía la justicia del pueblo llamándolos hijos, esperanzado en que despertaran de su condición de conformidad de esclavitud.

La revolución empezó en Dolores, pero una segunda etapa se encontraba posicionada en San Miguel, lugar donde los curas se levantaron en armas e invitaban a la sociedad (indios, rancheros, mujeres). Al llamar a los indios buscó la imagen de la Virgen de Guadalupe por representación a ellos, una imagen de piel morena era su bandera y según las crónicas este símbolo iba al frente, abriendo el camino a los demás luchadores.

Los conspiradores fueron desarticulados en Guanajuato, las primeras confrontaciones fueron sangre y pérdida para el ejército de Hidalgo. En la Alhóndiga rompieron la puerta para poder entrar y así tratar de atacar al enemigo y se produce una matanza, después de estos combates declara que no se hicieran saqueos, en este mismo lugar existe actualmente otro símbolo que es una estatua de Hidalgo señalando el lugar en donde se enfrentaron.

El periódico, que en ese tiempo era su fuente de difusión, también expuso algunos comentarios acerca de lo que se vivía, los pensamientos se notaban de forma parecida y escribían al respecto: “el cielo se ha declarado por vosotros, la voluntad de eliminación Dios manifiesto cada día con indicios nada equivocados de la masa decidida y sellada aprobación de vuelta casa” (S.A., 1810).

Pero no todos los comentarios apoyaban al movimiento social que enfrentaron. Otros los catalogaron de una manera peyorativa, los llamaron de varias formas; términos como “insurgentes”, “rebeldes”, “patriotas”. “Rebeldes” e “Insurgentes” fueron las primeras

calificaciones que merecieron el mexicano Miguel Hidalgo y los venezolanos Francisco Miranda y Simón Bolívar, pero ellos mismos preferían usar terminaciones como “Patriotas” y “Revolucionarios” para identificarse.

Un último comentario destacable se dio, citando a Enrique el Grande

Conservar en la iglesia de América las órdenes religiosas que sirvan como siempre lo han hecho, de apoyo y ordenamiento para evitar una esclavitud cuya idea solo nos hace entrar en las cosmovisiones del furor para consolar a las Naciones que arrastran la cadena del cautiverio y ponen una barrera al monstruo de la tiranía (S.A., 1810).

De esta manera se observa el papel esencial de la religión y solo como dato destacable se encuentra la frase del cura Miguel Hidalgo, en donde se demuestra la convicción de sus creencias y lo que esperaba que pasara en uno de los momentos de mayor problema de los indios.

“¡Viva la religión católica! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva la Patria y reine por siempre en este Continente Americano nuestra sagrada patrona, la Santísima Virgen de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines! ¡Muera el mal gobierno!”

Para concluir esta etapa, en el año de 1811 Miguel Hidalgo y Costilla fue derrotado cerca de Guadalajara, capturado unos meses después y trasladado a Chihuahua, donde fue juzgado en consejo de guerra y condenado a muerte. Muere el 30 de julio de 1811, fusilado al amanecer por las fuerzas realistas en el patio del antiguo Colegio de los Jesuitas en Chihuahua, entonces habilitado como cuartel y cárcel.

El proceso que se vivió después de la independencia fue difícil, dado que cuando se proclamó el Plan de Ayutla el primero de marzo 1854, en contra de la dictadura de Antonio López de Santa Ana, se tuvo éxito hasta octubre de 1855, es así como Juan Álvarez asume la presidencia y se unieron los liberales a él, aquí inician las nuevas políticas. La promulgación de la ley de Juárez suprimió los fueros, declarando a todos iguales ante la ley y la sociedad, pero esta ley es rechazada por los obispos y arzobispos y criticada por los conservadores.

Entra al panorama un actor que cambiaría las cosas, José María Lafragua. Hizo un decreto que suprimió los votos religiosos y suprimió la Compañía de Jesús, prohibió los cobros parroquiales y diezmo a las clases pobres y finalmente quitó el poder que representaba al negar la

validez de un matrimonio religioso y solo llegaba a valer como un contrato social, quitando así la intervención de los sacerdotes.

Les quitó el poder y la representación que se tenía por parte de los sacerdotes, dejándolos a un lado y manejando al pueblo solo los políticos, de igual manera se creó la ley de libertad de culto donde la religión católica dejó de ser la única que se permitía y se prohibió la realización de ceremonias fuera de las iglesias, que eran los lugares permitidos.

A partir de la Constitución de 1857 se creó un espacio entre la iglesia y el poder de los gobernantes, sin embargo, Porfirio Díaz logró consolidar un poco esta escasa unión con la que se contaba, el primer acercamiento sucedió al momento en que el arzobispo Pelagio ofició el funeral de su primera esposa Delfina Ortega, desde aquí se aumentó la Diócesis y la Arquidiócesis, regresaron los Jesuitas y se instituyeron las órdenes religiosas.

Posteriormente, durante el gobierno de Álvaro Obregón, se empezó la “Guerra Cristera”, en donde se vivió una persecución cruel por parte de los políticos, incendiando templos, robos, atropellos a sacerdotes y religiosas, prohibiendo compartir la enseñanza, amenazados con multas y prisión a aquellos que se atrevieron a desafiar esta ley y enseñar lo que sabían.

Las nuevas modificaciones se vieron desde la constitución de 1917, donde se nota un sentimiento contrario a la fe y se estipula en varios artículos que la religión dejaría de importar y sobre todo de jugar un papel fundamental dentro de la sociedad, el tiempo que le había costado poder dar una evangelización, en donde se alcanzaron a tantas personas pero se perdía en unos instantes, esto se dio a conocer como la “Ley Calles” e incluso se instauró el 21 de junio de 1926.

En el artículo 3º se declaró una educación laica, prohibiendo a la religión volver a intervenir en cualquier situación que fuera de enseñanza en escuelas públicas, en el artículo 27º se le despojó del derecho de poseer o administrará bienes, provocando un desacuerdo en los obispos porque no solo les quitaron representación y poder, sino, a feligreses que se sentían amenazados por la nueva forma en que se perseguía y en donde morían demasiadas personas.

Plutarco Elías Calles, de 1924 a 1926, agudizó esta persecución, al promulgar dichas leyes que inundaron al país de derramamiento de sangre, se enfrentaron los cristeros contra “la intolerante política religiosa”, aunque no solo defendieron los que creían en la religión, sino, de igual manera los defensores de la libertad en general, ya que al impedir la libertad de culto, con ello también socavaron la libertad de expresión. Inclusive Carlos Pascual llega a definir estos

años como la guerra apocalíptica.

Se trató de un proyecto católico oriental contra el proyecto revolucionario de corte liberal de la época de la reforma y chocan por ser distintas cuestiones, pero al mismo tiempo son complementarios en el carácter corporativo entre campesinos. No solo compiten por un proyecto, también por el modo de vida, aunque hubo más de 250 mil muertes se definió como una guerra santa.

“Complicada por un fanatismo y no por lo religioso exclusivamente me parece que también se da por lo político, ya que Plutarco Elías Calles desperdició muchas ocasiones para llegar a acuerdos” (Pascual y Barranco, 2016). El liberalismo estaba cerca del capitalismo y seculariza lo oficial y lo político, pensamientos que no dejaba que alguien le dijera como actuar, un choque de posturas que querían el control de las personas.

Existen, según Mónica Uribe (Barranco, López y Uribe, 2016), los siguientes actores principales: los obispos, llamado comisión episcopal y los intelectuales de la liga defensora de las libertades religiosas, esta última se fundó al igual con idioma de guerra y defendían la idea del sacerdote y del pueblo, quienes buscaban deshacerse de Álvaro Obregón para poder recuperar su libertad.

Carlos Pascual nos muestra que no sólo Plutarco Elías Calles tuvo la culpa de esta guerra, pues él no fue quien cerró las iglesias, fueron los mismos obispos quienes decidieron abandonarlas, por otro lado, se iniciaron los asesinatos sistemáticos, otros prefieren definirla como una prueba de fe que tuvieron que pasar los religiosos.

El detonante fue la Constitución de 1917, que excluyó a la iglesia cuando ella intervenía casi en todos los aspectos de la sociedad. Al respecto, Mónica Uribe (Barranco, López y Uribe, 2016) señala que los problemas ya existían desde hace mucho tiempo atrás, pues "Obispos y órdenes religiosas siempre tuvieron conflictos, la guerra cristera es un capítulo más del conflicto entre los obispos y concretamente la compañía de Jesús".

Cabe destacar que esta no fue la primera guerra cristera, pues otra se había sucedido muchos años atrás (1870), se podría ver sólo como su continuación, dado que buscaban que se cumplieran los acuerdos que se habían estipulado y los cuales no se hicieron. Según Uribe, "los jesuitas se dan cuenta de que el gobierno no cumple los acuerdos, los obispos no cumplieron con el cometido que era el cambio de la legislación para garantizar la libertad religiosa, entonces era

justo seguir en la lucha por la libertad" (Barranco, López y Uribe, 2016).

Para terminar con este tema de las guerras que se provocaron debido a la intolerancia hacia la iglesia por parte del Estado, cito las siguientes ideas de la Doctora Marisol López Méndez, quien rescata el impacto de esta guerra en la cultura política:

- ° El gobierno federal se da cuenta que no puede gobernar sin el catolicismo, al menos el institucional.

- ° Aparece una vertiente anticlerical popular, no se trata de una elite política liberal contra un pueblo católico, hay un anticleralismo muy arraigado que hace que la guerra cristera sea tan sangrienta.

Por el lado, de la iglesia queda de la siguiente manera:

- ° Dos vertientes muy claras, una es la de los obispos que para mantener el statu quo de iglesia protegida de los canales abiertos tuvieron que hacer una legislación muy restringida.

- ° Por otro lado, está la iglesia grande, de los laicos que siempre mantienen una distancia y desconfianza del gobierno.

Los últimos aportes de estas dos investigadoras nos dicen que la guerra aún no ha terminado, porque todavía quedan sentimientos de guerra.

Una ruptura y un reacomodo de fuerzas, el conflicto religioso forma parte a nivel macro de la revolución mexicana", la guerra para ellas es algo que no terminó, "esto creó un conflicto interior que yo creo que no ha acabado hasta ahora", aunque ya no es una guerra de armas sino de pensamientos, "creo que la guerra no se ha perdido sigue latente no en términos de guerra pero si en términos que pasa con la libertad religiosa en México (Barranco, López y Uribe, 2016)

Ahora bien, una vez que notamos todo el proceso que tuvo, es indispensable notar su actuación en nuestros días, por eso se presentan los tres lugares más importantes, lugares que la Secretaría de Cultura del gobierno federal estima que tienen más de 36 millones de visitas entre sus feligreses y entre los que solo asisten para comprender el sentir de los creyentes y los lugares que caracterizan como prioridades.

Basílica de Guadalupe

Debido a la devoción que existe entre la población por la Virgen de Guadalupe, la Basílica es el templo más visitado, no solo de la Ciudad de México, sino de todo el país, recibiendo al año a más de 14 millones de feligreses.

Fue consagrada el 12 de octubre de 1976 como la casa más moderna de Santa María de Guadalupe, tradicionalmente los devotos acuden a este recinto para visitar, agradecer o pedir algún favor a la ‘morenita del Tepeyac’, sin embargo, otros acuden a la Basílica de Guadalupe para admirar la labor arquitectónica y de conservación del viejo y del nuevo edificio, además de sus capillas, fuentes, jardines, museo, esculturas y pinturas que datan de la época de la Colonia.

Este recinto no solo significa valor económico al recibir un ingreso gracias al turismo, también se encuentra como símbolo de su arquitectura, se observa al centro la famosa frase que ha caracterizado a la virgen, “¿NO ESTOY YO AQUÍ QUE SOY TU MADRE, NO ESTÁS TU BAJO MI MANTO Y PROTECCIÓN?”, mismo manto se observa en la fachada con la curvatura con la que cuenta.

Otro singular elemento con el que cuenta es la cruz de evangelización que fue colocada el 12 de octubre de 1992 debido al V centenario de la evangelización, este sitio no discrimina a ninguna persona y la muestra es que hay un retrato en relieve especialmente para las personas que no pueden ver, dicho retrato mide 1.20 por 0.75 metros.

La basílica está rodeada de flores, que para los visitantes no es algo tan peculiar pero dichas flores guardan un secreto del porqué están acomodadas de esta forma: “se ponen en este lugar después del atentado que ocurrió en 1921” por decisión del arquitecto Pedro Ramírez Velázquez, es una estrategia ordenarlas así (Santacruz, 2013).

Se decide hacer un espacio especial para los arreglos, ya que en la antigua basílica en el atentado ocurrió por medio de un arreglo que traía adentro una bomba. Esto provoca daños en la estructura de la antigua Basílica, daños al altar y a la imagen de la virgen. Ahora para protegerla, todos los arreglos están lejos de ella.

Basílica de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos

Localizada en los Altos de Jalisco, la Basílica de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos es el

segundo recinto católico más visitado de México, además de una de las más imponentes debido a su fachada de cantera rosa de estilo barroco. Al interior los feligreses pueden admirar sus hermosos vitrales y pinturas; su retablo principal es de estilo neoclásico construido de cantera con ciprés al centro y decorada con dorado.

La primera imagen que se colocó fue hecha por artesanos de Michoacán, logró llegar a dicho lugar por los misioneros franciscanos en el año 1545, ellos la dejaron en el primer santuario que se hizo, aunque cuando la llevaron no era la imagen central, este puesto lo ocupaba la imagen de Juan El Bautista. Debido al tiempo, el sol, el viento y otros factores naturales provocaron su deterioración, notando su mal cuidado se resguardó en la sacristía.

Su fama la obtuvo a partir del año de 1623, fecha en que se registró el milagro que diera a conocerla, según su historia se dice que una familia en la cual el padre era volantnero, se detuvo cuatro días, tenía dos hijas a quienes les estaba enseñando a volar y a hacer pruebas, en medio de todo esto su hija se resbaló cayendo encima de la espada quitándole la vida inmediatamente.

Embargados en una profunda pena, la familia la colocó en la capilla para enterrarla, al lugar asistieron varios indios e indias, en medio de ellos se encontraba una anciana llamada Ana Lucía y les dijo que se consolaran ante la CIHUAPILLI (que quiere decir la “gran señora” en la lengua de los nativos). Le colocó la imagen de la virgen sobre el cuerpo sin vida, después de un tiempo la niña comenzó a moverse, de esta forma la familia en agradecimiento difundió lo sucedido.

Actualmente, en el año se realizan dos principales celebraciones, la primera el dos de febrero y la segunda el 15 agosto, sobresaliendo por su altura y magnificencia, en gran parte se le debe a Juan Rodríguez de Estada, quien realizó un viaje desde la ciudad de México trayendo los proyectos para la edificación del santuario. Le fueron encomendados por el Doctor Don Nicolás Carlos Gómez de Cervantes y Velásquez de la Cadena, decimoctavo obispo de Guadalajara y quien pusiera la primera piedra, después este recinto se convertiría en el segundo más visitado.

Santuario de Cristo Rey, Silao, Guanajuato

En lo alto del cerro del Cubilete, a más de 2,600 metros sobre el nivel del mar, se encuentra el Santuario de Cristo Rey, el tercer recinto religioso más visitado de México y que cuenta con una afluencia de más de 2 millones y medio de visitantes al año, una moderna basílica con un diseño

de globo terráqueo a los pies, una estatua de Cristo Rey que mide 20 metros, además cuenta con un museo sobre la guerra cristera durante la cual se empezó a construir este recinto.

En medio de los problemas entre laicos y creyentes se instauró la imagen de Cristo Rey como símbolo que no se iría de México, eligiendo el punto clave, el centro, el que representaba el corazón del país lugar preciso para colocar la estatua, el 11 de febrero de 1923 el delegado apostólico Monseñor Filippi bendijo la estatua, pero tal acto le costó la expulsión del país durante el gobierno del presidente Álvaro Obregón, dado a qué esta acción significaba un desafío al gobierno.

La simbología representada en la estatua y los dos ángeles reposan sobre un hemisferio que simboliza al universo con sus meridianos y paralelos terrestres, esta semiesfera reposa sobre ocho columnas de concreto que representan las ocho provincias eclesiásticas de México

Dejaré a México por un momento para poder analizar cómo se dan las características que comparten el país de Indonesia con el nuestro. Para poder entender es preciso dar una reseña general de cómo sufrió su región, porque, cabe aclarar que también pasaron por un proceso para cambiar de religión, el musulmán llegó por la religión occidental del archipiélago, adoptándolo primeramente por las familias reales y los comerciantes.

La religión islámica tuvo su aparición con los árabes, su fundador es Mahoma (Mahometanos en árabe), quien nació en el año 570 después de Cristo en la Meca, fue un niño pobre y huérfano que desde su infancia se dedicó al comercio con ayuda de su tío; en un viaje que realizó tuvo la ocasión de encontrarse con un monje cristiano con el cual entabló una comunicación, de la misma forma logró tratos con un judío-cristiano.

A los 40 años de su vida se empezó a preocupar por los asuntos religiosos y decidió retirarse de una vida cotidiana y buscó la soledad, donde conseguía tener largas meditaciones y fue en estas mismas donde tuvo dos visiones, en donde se le aparece el Arcángel Gabriel y lo mandó a predicar que no había ningún otro Dios más que Alá y que él era su profeta. Empezando a predicar en Meca lo persiguen los judíos y sufrió del rechazo de su propia familia, los Koreischitas, y debido al violento ataque se vio obligado a abandonar el lugar.

Al abandonar su lugar el 16 de julio de 622 se trasladó a Medina, población rival de la Meca, a esta fuga se le llamo la “Hégira”. Fe recibido como profeta en medio de la guerra santa diciendo a sus partidarios “guerrad contra aquellos que no creen en Dios, ni en su profeta; luchad con ellos hasta que sean humillados y paguen el tributo”, es así como se mueven en armas e imponen la nueva religión a diversos lugares: Siria, Egipto, Persia, Trípoli, Túnez, Argelia, Marruecos.

Se rigen por el Corán, el libro por excelencia compuesto por una colección de fragmentos de sus discípulos, catalogado como el libro sagrado y sustituyó a todos los demás; contiene la ley civil, lo mismo que la religiosa; el código del juez, y el evangelio del sacerdote. Entre los atributos que destacan se encuentra la potencia que se manifiesta más bien por el orden y la belleza del mundo que por los milagros, a su vez admite como profetas a: Abraham, Moisés, Juan el Bautista y Jesús (Boulenger, 1929: 196-198).

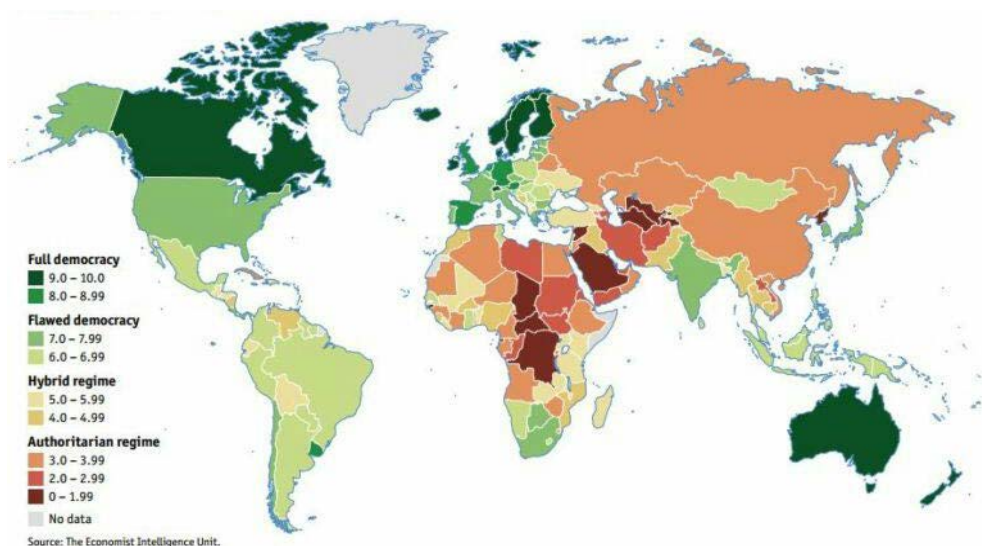
Indonesia es la nación que cuenta con más musulmanes en el mundo, registrando como tales a más del 80% de su población, característica que comparte con México, en donde la religión predominante (católica) registra más del 80% de los mexicanos. Por otro lado, ambos países sufrieron una independencia en su país, aunque no en las mismas condiciones.

Indonesia empezó su lucha por la independencia a principios de siglo XX, se dio con el establecimiento del primer movimiento nacionalista el “Budi Utomo”, sin embargo, existió una intervención de parte de los holandeses, los cuales apoyaron para encarcelar a los que seguían estas actividades políticas, incluso a Sukarno, quien cumplía como el primer presidente del país, esto obstaculizó el movimiento, pero aun así se declaró la independencia el 17 de agosto de 1945.

El breve recorrido por su historia nos da idea sobre cómo se formó su religión predominante y en qué manera ayudó al comportamiento de las personas en ese movimiento. Para tener más claro los aspectos que comparten es momento de analizar los índices de democracia y corrupción.

Figura 1. Nivel de democracia en el mundo

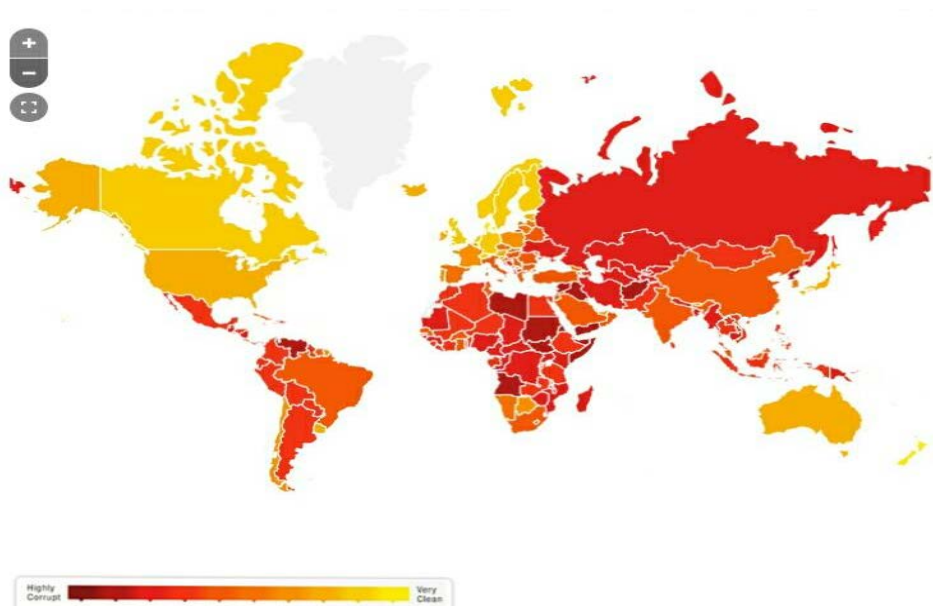
Fuente: Índice de Democracia 2016, vía *The Economist*.



Esta imagen nos ayuda a entender el nivel de democracia que se tiene en el mundo, catalogándolo en cuatro niveles. Me enfocaré en reconocer la segunda etapa “Flawed democracy” como una defectuosa democracia. Si observamos nuestra imagen notamos que Indonesia y México cumplen con el puntaje de 6.0-6.99, países que han pasado por procesos muy parecidos y aunque no están cerca, pues pertenecen a distintos continentes, muestran resultados iguales.

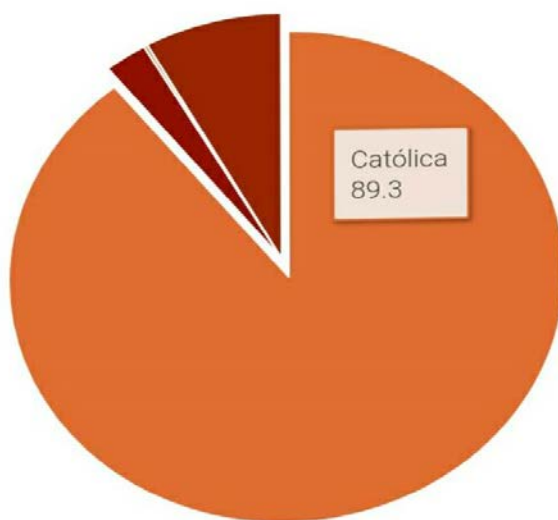
Una de las razones para que se cuente con el mismo tipo de democracia es la corrupción que se vive al interior de cada lugar, por esto es esencial observar con detenimiento los índices acerca de este tema, los cuales solo nos hacen comprobar que también tienen el mismo nivel.

Figura 2. Nivel de corrupción mundial



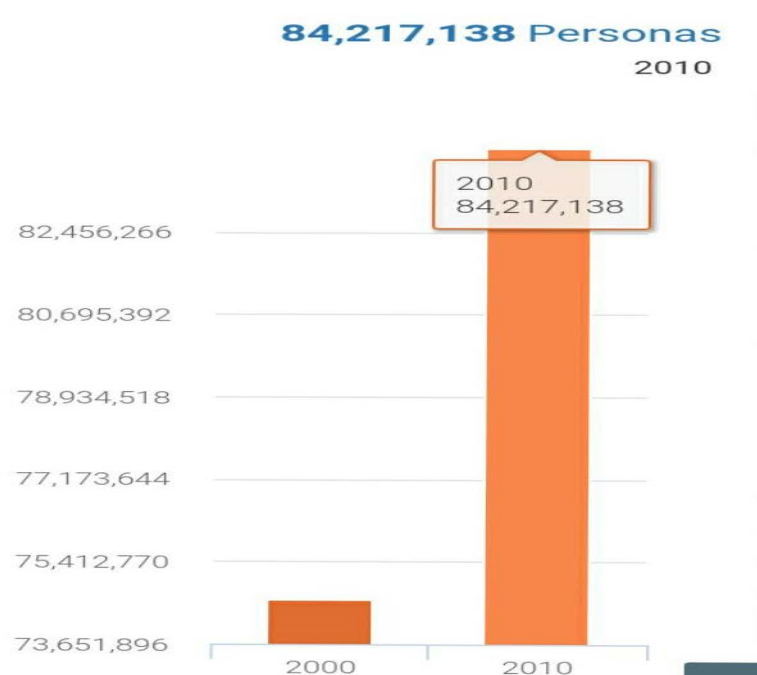
Fuente: www.infobae.com

Gráfica 1: Porcentaje de católicos en México.



Fuente: INEGI. Censos y Conteos de Población y Vivienda.

Grafica 2: Número de personas católicas en México



Fuente: INEGI. Censos y Conteos de Población y Vivienda.

Estas dos últimas gráficas muestran con exactitud el número de católicos que se encuentran en México, siendo estos el mas del 80% de la población, compartiendo la misma proporción con Indonesia, el cual también supera esta cifra, pero con creyentes musulmanes.

Conclusión

En México notamos que la Virgen de Guadalupe es un símbolo de pertenencia para los ciudadanos, que ayudó a crear un sentimiento de identidad política, llevando a las personas a luchar por sus ideales, dejando a esta religión como un símbolo del país. “El guadalupanismo y el arte barroco son únicas creaciones auténticas del pasado mexicano. Son el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia para mirarse y descubrirse a sí mismos” (De la Maza, 1981).

La religión es necesaria, dado que logra un mejor comportamiento moral en los ciudadanos, aun cuando “Dios no legitima de ninguna manera el poder político” (Blancarte, 2017)

Por otro lado, la democracia es dañada en gran manera si se impone una sola religión, ya que a los ciudadanos se les priva de su derecho de libertad. Es indispensable que para poder

tomar decisiones se tenga el derecho a elegir sin imposiciones, ya que la base de la democracia es la voluntad del pueblo, dejar a los ciudadanos pensar en su mejor opción sin intervenir en lo que deciden.

Para tener una mejor sociedad se debe pensar por sí mismo sobre lo que se quiere y lo que se necesita. De esta manera se debe liberar la capacidad de elegir sin que el Estado o la religión intervengan, teniendo como resultado a una sociedad capaz de decidir utilizando su razonamiento.

Bibliografía

- Boulenger, A. (1929). *Manual de apologética*. Barcelona: Editorial: Poliglota Petrixtol.
- Ceballos Ramírez, M. (1996). "Iglesia católica, estado y sociedad en México. Tres etapas de estudio de investigación". Número de revista 15 (vol. 8): xx-xx. Recuperado de <file:///C:/Users/pc/Downloads/1485-5679-2-PB.pdf> fecha de consulta: 3 de enero del 2018
- De la Maza, F. (1981). *El Guadalupanismo Mexicano*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional.
- Ember, C. y M. Ember (1997). *Antropología cultural*. Madrid: Prentice Hall.
- Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- Fuentes, M. y R. Blancarte (2017). México social. Religión y poder. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kaC2mYl5Ho4>. Fecha de consulta: 08 de enero de 2018.
- Lopez, M. y Uribe, M (2016) Sacro y profano. La guerra de los cristeros. Disponible en <http://canalonce.mx>. Fecha de consulta: 10 de enero del 2018.
- Pascual. C y B. Barranco (2016) Sacro y profano. Las revelaciones de la guerra cristera. Disponible en <http://canalonce.mx>. Fecha de consulta: 3 de enero del 2018.
- S.A (2011. 5 de junio). El beato Juan de Palafox, uno de los personajes más singulares de la historia de la santidad. En *Religión y libertad*. Disponible en <https://www.religionenlobertad.com>. Fecha de consulta: 19 de diciembre del 2017.
- S.A (2013.13 junio). Síntesis de la historia de la iglesia católica en México. En *Don Quijote*,

predicador y Teólogo. Disponible en [https:// quijotediscipulo. wordpress. com/2013/06/13/ sintesis-de-la-historia-de-la-iglesia-catolica-en-mexico/](https://quijotediscipulo.wordpress.com/2013/06/13/sintesis-de-la-historia-de-la-iglesia-catolica-en-mexico/). Fecha de consulta: 26 de diciembre del 2017.

S.A (2017. 6 mayo) Hace 499 años se realizó en Cozumel la primera misa católica. En *CancunMio.com*. Disponible en <http://cancunmio.com/1584871-hace-499anos-se-realizo-en-cocumel-la-primera-misa-catolica/>

Taibo, I. (2012). La historia de México no contada - Miguel Hidalgo y sus Amigos. Disponible en <https://youtu.be/ql-KyGwYydg>. Fecha de consulta: 4 de enero del 2018.

Santacruz Carrillo L, (2013). Los secretos del santuario de la Virgen de Guadalupe. En *univisionNOTICIAS*. Disponible en <https://www.univision.com>. Fecha de consulta: 22 de diciembre del 2017.

Villegas, G. (2015) Conmemoran la primera misa de Q. Roo en Cozumel. Disponible en <https://sipse.com/novedades/recuerdan-la-primera-misa-de-quintana-roo-150323.html>. Fecha de consulta: 03 de enero de 2018.

La representación de la muerte como ausencia en el imaginario social saltillense

The representation of death as absence in the saltillense social imaginary

María Mercedes Contreras Torres¹ y María de Jesús García Reséndiz²

Resumen: La ausencia física provocada por la muerte de una persona supone una alteración en el imaginario de quien la sufre. Se propone identificar los símbolos recurrentes en torno a la tradición del Día de Muertos, teniendo en cuenta el valor inconsciente que las personas conceden al vacío de quien muere. Se sustentará este trabajo en el método de la investigación documental, recopilando información de distintas fuentes; en la entrevista abierta, por su flexibilidad; y en la etnografía descriptiva, al observar y reflexionar sobre las costumbres sociales. A partir de esta información se analizará y comparará teoría y pragmática.

Abstract: The physical absence caused by the death of a person supposes an alteration in the imaginary of who suffers it. It is proposed to identify the recurring symbols around the Día de Muertos tradition, taking into account the unconscious value that people give to the void of those who have died. This work will be based on the method of documentary research, gathering information from different sources; in the open interview, for its flexibility and dynamism; and in descriptive ethnography, by observing and reflecting on social customs. From this information, theory and pragmatics will be analyzed and compared.

Palabras clave: representación; muerte; ausencia; imaginario social; cultura

Introducción

La muerte forma parte de la cultura de una sociedad. La ausencia física provocada por la muerte de una persona supone una alteración en el imaginario de quien la sufre, lo cual propicia que el tema sea uno de los más recurrentes en el arte.

En la literatura mexicana se manifiesta este tema desde diferentes perspectivas: para José Revueltas, el mexicano es consciente de su muerte en todo momento: la ve, sabe que está ahí y, sin embargo, trata de continuar por dignidad ante el hecho. Al leer *El luto humano* de José

¹ Estudiante del octavo semestre de la Licenciatura en Letras Españolas por la Universidad Autónoma de Coahuila. Línea de investigación Lectura y construcción del conocimiento. Lectura, lenguaje. mezhelu_it@hotmail.com.

² Estudiante del octavo semestre de la Licenciatura en Letras Españolas por la Universidad Autónoma de Coahuila. Línea de investigación Lectura y construcción del conocimiento. Lectura, lenguaje. tucitaroro@outlook.com.

Revueltas, surgieron muchas preguntas y todas iban dirigidas a este tema. Hay un pasaje donde uno de los personajes va en busca de un baúl donde guarda cosas materiales importantes para él, pertenecientes a su madre muerta. Esto desencadenó la idea de cómo las personas conservan cosas de sus muertos, las cuales, para ellos representan lo que fueron en vida y mediante ellos llenan la ausencia que les dejó.

En otro sentido, Xavier Villaurrutia presenta su perspectiva ante este tema en *Nostalgia de la muerte*, donde traza un camino que lleva al hombre a avanzar al sentir su miedo más profundo. Siempre en un ambiente lúgubre, pues es en la oscuridad nocturna donde surge la incertidumbre. Al ir en busca de respuestas, el hombre siente miedo de avanzar, dolor en algunos casos, sin embargo, se encuentra finalmente frente a un espejo, el cual revelará que él es su propia muerte.

Mientras en *El luto humano* la muerte se percibe como lo inmediatamente anterior a morir, *Nostalgia de la muerte* no da una definición concreta, sino que desglosa su aprehensión a lo largo de los poemas.

Ambos autores coinciden en una cosa: la muerte no es un final, sino un comienzo. Después de ella aún quedan posibilidades, no para el difunto, pero sí para las personas cercanas a él. Existe un proceso de cambio en el imaginario de dichas personas, una readaptación a la vida, un replanteamiento de perspectiva. De esta manera el sujeto puede visualizar su destino ante este hecho innegable.

Octavio Paz en su ensayo *Todos santos, día de muertos* habla de la fiesta como un ritual. La fiesta representa un desorden, romper con nosotros mismos es un ejemplo de ruptura: “Nuestra muerte ilumina nuestra vida.” (Paz, 1959, pág. 48) Un ritual se define como una serie de acciones basadas en alguna creencia, realizadas en un lugar determinado y con una carga simbólica específica. Estos reflejan la pretensión de rellenar el vacío provocado por la ausencia, se observan como impulso del inconsciente colectivo planteado por Jung, el cual trasciende al inconsciente personal y contiene, principalmente, los arquetipos, los cuales se entienden como constructos que explican imágenes inconscientes compartidas por todos.

México es el país con mayor riqueza en el folklor sobre la muerte. Es conocido en todo el mundo por la fiesta celebrada a los muertos y sobre este tema, Elena Poniatowska comenta que los mexicanos son:

los únicos que transformamos nuestros huesos en azúcar, los únicos que hacemos de nuestro cráneo una cabecita de dulce a la que le ponemos nuestro nombre, los únicos que abrimos grande la boca para comernos a nosotros mismos y chuparnos los dedos con las clavículas, las tibias y los peronés convertidos en pan de muerto. (Acosta, 2013, pág. 109)

Se pretende explicar cómo el inconsciente de la ciudad y su imaginario producen elementos sígnicos que intentan subsanar la carencia de un ser que se ha ido, relacionando con ello la percepción instintiva de festejar el Día de muertos como parte de sustituir el vacío y fomentar el recuerdo de la persona difunta.

La cultura como esencia humana

La cultura es esencial y constitutiva del pensamiento humano, lo que está fuera de ella es simple accesorio. Para Geertz la cultura precede a la humanidad del hombre. Esto se relaciona con la percepción del ser ante la muerte, ya que el déficit de estímulo que se siente acerca de ella lleva al hombre a buscar respuestas, a emprender ese camino propuesto por Xavier Villaurrutia.

“La presencia de la muerte es un hecho universal tanto en la naturaleza como en la cultura.” (Pannikar, 2007, p. 177) En la vida hay un constante enfrentamiento con la muerte. La cultura es la encargada de regular la manera en la cual el hombre debe enfrentarse a este hecho imposible de eludir; se forma a partir de los individuos y está en constante cambio, pues el ser humano no siempre es el mismo, por lo que la concepción de la muerte, religión, etc. dependerá del hombre, quien es su propia cultura.

Marie-Dominique Goutiere en el libro *El hombre frente a su muerte ¿el absurdo o la salvación?* dice que la muerte es una ruptura que se produce en el desarrollo del hombre vivo y esto es inteligible en sí mismo. El enfrentarse a la muerte es, quizá, la realidad más dura para el ser humano, ya sea la de un ser querido o la propia, y es aquí donde la nostalgia cobra más fuerza. Frente a este acontecimiento, el hombre se pregunta el sentido de su vida y la respuesta es que no hay escapatoria. Sin embargo, en la cultura mexicana la idea de ruptura se sustituye con la tradición del Día de muertos que se celebra año con año, donde se reconfiguran los símbolos culturales para cada uno formar una representación, gracias al imaginario social, que le permite llenar el vacío dejado por la ausencia de quien ha muerto.

Ningún sistema está definido, pero es definible, aclara Rolando García en *Sistemas Complejos*, con esas acepciones se puede asegurar que la ciudad de Saltillo es un sistema complejo conformado por subsistemas tales como el Gobierno, los funcionarios públicos y los ciudadanos. Cuando un sector de la población fallece se considera carencia, la cual conlleva al desbalance del sistema en general, de ese modo surge la necesidad de un satisfactor que la compense y adecúe su funcionamiento. El sistema llamado Saltillo no será el mismo luego de esa pérdida, pero tampoco desaparecerá; su transformación dependerá del elemento emergente. La tradición de Día de Muertos surge como satisfactor simbólico para compensar el vacío que aparece ante la ausencia física de la población que fallece, tomando como ejemplo los elementos del altar: pertenencias del difunto como su ropa, objetos que solía usar, sus alimentos preferidos y su fotografía. Estos componentes del altar, en conjunto con los empleados generalmente, buscan compensar la sensación de pérdida entre los subsistemas afectados, además de equilibrar la balanza del sistema complejo.

La cultura envolvente de la ciudad permite el desarrollo de prácticas comunes entre los habitantes para satisfacer incertidumbres. Disfraces de esperanza y fe pueden encontrarse en cualquier espacio del sistema, complaciendo las inquietudes de una sociedad que busca reemplazar un sitio vacío.

El hombre frente a la ausencia

Qué es el hombre sino su nostalgia y sus recuerdos; no sabe hacia dónde se dirige ni de dónde ha venido, construye su memoria diariamente y camina buscando responderse. Sabe, sin embargo, que la única respuesta lúcida es su muerte.

Se habla de la nostalgia como un sentimiento que afecta a cualquier persona, colmándola de tristeza por eventos pasados, anhelos y ausencias. La definición de esta palabra la propuso Johannes Hofer en 1688 uniendo dos términos griegos: “regreso a casa” y “dolor”. De esa manera se determina que la sensación de querer regresar al pasado o revivir ciertas experiencias es algo nostálgico.

La palabra muerte proviene del lat. *mors*, *mortis* y significa *cesación o término de la vida*. (Diccionario de la Real Academia Española, 2017) Es una definición concreta que no profundiza en el tema. Se trata de lo observable, de lo que todos aprecian, pero nadie comprende; la

superficie que se observa sin tener en cuenta el mar profundo que le subyace.

Por otro lado, dentro del *Diccionario de Filosofía* encontramos lo siguiente: “Hegel considera la muerte como el fin del ciclo de la existencia individual o finita por su imposibilidad de adecuarse a lo universal.” (Abbagnano, 1993, p. 822) Al contrario de la primera definición, esta segunda acepción presenta una perspectiva que permite ahondar más en el tema. El hombre se resiste ante su destino. Respecto a esto, Hegel dirá que la muerte es espanto, una verdad que deja pasmado. En la animalidad, la muerte no es fin porque hay una continuación en la especie; pero al separar un animal en concreto, como es el caso del ser humano, al enfrentarse ante el hecho, cobra consciencia de su finitud.

Otra de las definiciones del *Diccionario de filosofía*, se refiere al pensamiento que Dilthey tiene sobre este hecho:

La relación que determina de un modo más profundo y general el sentimiento de nuestra existencia —ha dicho— es la relación entre la vida y la Muerte, pues la limitación de nuestra existencia por la M. es siempre decisiva para nuestro modo de comprender y de valorar la vida. (Abbagnano, 1993, p. 822)

La idea de Dilthey acerca de la muerte presenta el fin no sólo de la vida, sino de todo lo que hay detrás. Del mismo modo, el tener consciencia de la vida y de la muerte repercute en las personas al comprender lo inevitable de su destino.

El *Diccionario de los símbolos* presenta otra acepción de la palabra muerte:

La muerte designa el fin absoluto de algo positivo y vivo: un ser humano, un animal, una planta, una amistad, una alianza, la paz, una época. No se habla de la muerte de una tempestad y sí en cambio de la muerte de un hermoso día. El simbolismo general de la muerte aparece igualmente en el decimotercer arcano mayor del Tarot. La Muerte -o el Guadañador- expresa la evolución importante, el duelo, la transformación de los seres y las cosas, el cambio, la fatalidad ineluctable y, según O. Wirth, la desilusión, la separación, el estoicismo o el desaliento y el pesimismo. Así la decimotercera lámina del Tarot simboliza la muerte en su sentido iniciático de renovación y de renacimiento.

(Chevalier, 1986, p. 845)

En esta acepción, la muerte se presenta en los ámbitos personal y cultural. Representa un cambio para quienes sufren la pérdida. Por ser un tema íntimo, la perspectiva que se crea a partir del hecho es distinta para cada persona. Se puede tener una idea de esa vivencia por medio de la religión que profesa. Un ejemplo muy claro es cuando ocurre sincretismo cultural y ambas comunidades ceden parte de sus tradiciones y las reconfiguran. Canclini habla del sincretismo, el cual prefiere llamar “hibridación, porque abarca diversas mezclas interculturales.” (García Canclini N. , 1990, p. 15) Al discutir acerca de los ritos, el autor dice que sirven para clasificar lo real, para poner un antes y un después y establecer procedimientos de pasaje de una situación a otra. Continúa diciendo que los ritos son necesarios porque el hombre no puede soportar tanta hibridación, algunas de las veces, las prácticas pueden estar ligadas, pero se mantiene una diferencia. Ejemplo de ello son los rituales del México prehispánico, los cuales eran muy concretos, sin embargo, con la llegada de los españoles todo cambió, pues la cultura europea era sumamente distinta. En cuanto a las prácticas, a pesar de que los españoles implementaron su religión y su percepción de la muerte, la cultura mexicana continuó incluyendo lo propio y el ritual del Día de muertos con lo cual se formó una mezcla entre ambas culturas.

En los países más desarrollados el concepto de muerte cambia cada vez más hacia una visión antinatural. La ciencia aporta día a día nuevos tratamientos para tomar distancia de la muerte. Una especie de búsqueda de la eternidad llena la manera de apreciar al ser humano moderno. “La sociedad vive privada de la consciencia de su propia finitud”, (Scalici, 2012, p. 5) se afirma en el ensayo *La muerte en diferentes culturas*.

La concepción cristiana de la muerte es cómoda y motivadora. Basta con tener fe, cumplir con los mandamientos, tener los sacramentos y pedir perdón por las faltas cometidas. La mayor parte de occidente profesa esta religión y coinciden en la creencia de una vida eterna en un paraíso. De otro modo ocurre con los tibetanos, pues al morir, el alma debe pasar ciertas pruebas. Morir es considerado un arte tan esencial como la vida misma. *El libro tibetano de los muertos* explica de forma detallada este proceso. *El Corán* es el libro sagrado del islam. En él se aborda la cosmovisión de la muerte desde la perspectiva de Mahoma. Aun en la actualidad se observan los mismos rituales en el proceso de la muerte de un ser querido. Los budistas continúan viendo la

vida y la muerte en una conjunción que permite trascender. Todo es uno. La muerte es necesaria al igual que la vida, pues su percepción de eternidad sobrepasa los miedos y ataduras.

La muerte, en cualquier cultura se configura a partir de lo cultural, lo social, lo político y lo religioso. Ma. De los Ángeles Rodríguez, en su libro *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, dice:

La sociedad mexicana integró la muerte en su ciclo cosmogónico como una circunstancia más del devenir: al morir se renace; ésta fue la idea básica y de ella se desprendió la concepción de permanencia, porque la muerte no marca un fin, al contrario, fue el eterno embrión, sin miedo a la fe y sin miedo a la muerte. (Rodríguez, 2001; pág. 21)

En la época prehispánica, la muerte en México se vivía de distinta manera a como se vive actualmente. Mientras en el pasado, la muerte representaba una continuidad y no existía la idea de ruptura vida-muerte, en la actualidad es lo contrario. La muerte es ruptura y el dolor presente ante este suceso repercute en la configuración de los elementos que rigen la concepción de la idea. Este cambio en el pensamiento se dio cuando la religión católica se implementó en la cultura mexicana, pues no sólo repercutió en el pensamiento, también en las costumbres y formas de vida.

Por ejemplo, en los estados del sur año con año la festividad del Día de muertos se celebra y la tradición se sigue extendiendo en las familias que la practican no sólo en la realización de los altares, también en las visitas a panteones. Si bien, años atrás estas actividades se realizaban en otros estados, a pesar de vivir en el mismo país, en los últimos años, en Saltillo se ha incrementado la celebración de dicha tradición.

La festividad del Día de muertos permanece a pesar del país vecino y su práctica del Halloween, menciona Lomnitz en el libro *La idea de la muerte en México*. A pesar de que el autor lo aborda desde el punto político, es cierto que esta tradición no ha decaído en absoluto, sin embargo, ha cambiado la percepción acerca de su origen y representación.

De esta manera, los altares del Día de muertos, a pesar de ser una tradición que viene desde la época prehispánica, en la actualidad tienen una connotación distinta, la sociedad ha aprendido a lidiar con el dolor que representa la muerte, una de las hipótesis planteadas en el

proyecto de investigación es: la ausencia que deja la persona fallecida se sustituye mediante el altar.

Estas afirmaciones (interpretaciones) nos permitieron observar características que se cumplen en las tradiciones mexicanas y la visión del mexicano hacia este tema. Lo anterior nos llevó a investigar cuáles condiciones presentes en nuestra sociedad dirigen el cumplimiento de lo inferido en las obras anteriores.

Para la sociedad mexicana, el tema del altar de muertos es común. La fecha designada para realizar este festejo es el dos de noviembre, día en que cada familia e institución coloca una ofrenda para sus familiares difuntos. Esta costumbre no es extraña para ningún mexicano, tampoco es motivo de tristeza, pues se considera una festividad, una reunión entre vivos y muertos para disfrutar en conjunto. La postura de alegría ante la muerte inevitable está construida por la cultura mexicana y los elementos que han configurado su imaginario social.

En Saltillo se celebra el Día de Muertos en las instituciones como parte de una tradición nacional, pero existen personas que en su hogar realizan este ritual porque están seguros de que son visitados por sus seres queridos y colocan una ofrenda en su honor. Estas actividades proporcionan un panorama de símbolos insertos en el inconsciente colectivo de la ciudad.

El término ausencia proviene del latín *absentia*, nombre derivado del participio *absens*, *absentis* (ausente) del verbo *abesse*, un compuesto de *esse* (ser – estar) con el prefijo *ab* que significa alejamiento o separación. (Diccionario de la Real Academia Española, 2017) El distanciamiento de un ser es lo que detona la nostalgia, por lo tanto, ambos términos van de la mano y derivan en una realidad: el hombre buscará reemplazar lo que perdió para deshacerse del sentimiento nostálgico.

En el libro *Biografía del vacío Su historia filosófica y científica*, Ribas habla de la idea de Heidegger del Ser-ahí como ausencia y presencia, lo cual resulta inseparable. De esta manera, el Ser-ahí tiene la capacidad de comprender la muerte como una posibilidad a la cual todos pueden acceder. En otra de las acepciones, Ribas menciona a Zambrano:

En cuanto ausencia, es el vacío un sentir del espacio ilimitado, de un espacio cósmico e inhumano donde el hombre aun dueño de su pensamiento se siente semejante a las cosas, rueda como cosa. (...) Y como tal espacio vacío difícilmente puede resistirlo el corazón

humano, bien pronto se puebla de monstruos, de dioses, de pesadillas, de absurdos temores y absurdas esperanzas. (Ribas, 2008, p. 276)

Es en la soledad donde el hombre se encuentra consigo mismo y también se pierde. A pesar de ser consciente de su existencia y su alrededor, hay una constante búsqueda a preguntas, como lo es la muerte, ¿qué es?, ¿qué hay después de ella? Las respuestas tendrán como propósito el llenar el vacío que yace en el hombre, satisfaciendo su pensamiento y a sí mismo. La soledad ha sido el alimento de muchos poetas y pensadores a lo largo de la historia, es en ella que se han visto reflejados, han construido su mundo y encontrado la sustancia que les permitió trascender; les fue abierto el umbral a la poesía. En contraposición a esto, también existieron personas que murieron a causa de su soledad, considerándola un abismo de amargura, no encontraron en ella más que dolor y aislamiento. Zambrano afirma que el hombre se resiste a las realidades que lo rodean (lo que le ha sido impuesto históricamente) e intenta desasirse de ello a través de su soledad, la cual le permitirá diferenciar entre lo impuesto y lo que él ha adquirido en su vida, para encontrar una respuesta a su existencia.

Para Leibniz: “el espacio vacío no es un atributo sin sujeto, porque no entendemos nunca por espacio vacío el espacio vacío de toda cosa, sino solamente el vacío de cuerpo.” (Ribas, 2008, p. 306)

Las acepciones anteriores ayudaron a sustentar la idea de la muerte como ausencia. Si relacionamos las definiciones y aclaramos que “Re-presentar es volver a presentar, poner nuevamente en el presente aquello que ya no está aquí ni ahora, encontrándose así restituido en su re-presentación”, (Szurmuk & McKee, 2009, p. 249) encontramos que la representación se da en el presente y por lo tanto es artificial, pues es una sustitución de un original. Sin embargo, la representación tiene una relación con la presencia y la esencia de las cosas, pues las hace o las deja venir de nuevo al presente, así diríamos que representar sería hacer retornar la presencia.

Rituales simbólicos

Los rituales manifiestan la necesidad de reforzar una creencia. Se ven reflejados en la sociedad, cuando se cumple con ritos de iniciación en ciertos grupos o al seguir un protocolo específico ya impuesto; en la religión, al asistir a reuniones, venerar a sus dioses y celebrar tradiciones; en la

ideología, al llevarse a cabo elecciones de candidatos. Los rituales han existido desde siempre, son necesarios para la convivencia y supervivencia, conforme pasa el tiempo, estos se transforman para ajustarse a las necesidades de la sociedad.

En el caso del altar que se realiza en el Día de Muertos, se “presenta” nuevamente bajo la forma de un doble algo que sustituye la ausencia de otro. De esta manera, la tradición del altar en la cultura mexicana suple la ausencia del difunto con los objetos del mismo, así como sus platillos favoritos. La persona que ha fallecido en el pasado retorna al presente en este ritual simbólico que lo representa, se hace forma sustituyente del vacío que alguna vez dejó y permite olvidar la agonía para ser convertido en nostalgia.

Las manifestaciones anteriores tienen lugar dentro de cada persona, pues las sensaciones son distintas para todos, pero se sustentan en una base general que une a la sociedad. El inconsciente colectivo no es de naturaleza individual, sino universal. “Es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre. A los contenidos de lo inconsciente colectivo se les llama arquetipos.” (Jung, 1970, p. 10) Estos se manifiestan en cada sociedad de acuerdo con sus tradiciones. En la ciudad de Saltillo, el inconsciente colectivo está conformado por la historia y el contexto que envuelve a los habitantes. Las concepciones de vida y muerte se han trazado a través de la experiencia de la vida en comunidad. Dentro de cada historia se encuentra un símbolo que une a la ciudad y permite la conservación de sus creencias.

La sociedad es autopoietica, se va creando y recreando a sí misma en la medida en que transcurre el tiempo, pues sus habitantes son los encargados de construir los hábitos y costumbres que definirán la identidad de la misma. El imaginario social es definido por Cornelius Castoriadis como una representación social encarnada en sus instituciones: religión, familia, Estado. Dentro del mismo se encuentra la cultura, denominada por Geertz como el sistema de significaciones y símbolos por los cuales el individuo define su mundo, expresa sentimientos y formula juicios.

En *El imaginario social constituyente*, Castoriadis menciona que sociedad y psique son inseparables, pues sin psique la sociedad no tiene sentido, como sin sociedad sólo habría almas vagando. De esa manera se comprende la alteración del significado de las palabras dependiendo del contexto en que se empleen. El término *muerte* significa algo distinto ahora que en el siglo pasado. “Así toda sociedad instituye su propio mundo, su propio sistema de interpretación y

construye su identidad.” (Nerio, 2003, p. 15)

Para Castoriadis, un imaginario social es una construcción socio histórica que abarca el conjunto de instituciones, normas y símbolos que comparte un determinado grupo social y, que, pese a su carácter imaginado, opera en la realidad ofreciendo tanto oportunidades como restricciones para el accionar de los sujetos. De tal manera, un imaginario no es una ficción ni una falsedad, sino que se trata de una realidad con consecuencias prácticas para la vida cotidiana de las personas.

El inconsciente colectivo y el imaginario social van de la mano construyendo la vida como se conoce hoy en día. Ambos agentes son necesarios para identificar y diferenciar un sitio de otro. En Saltillo, el imaginario social se ha ido forjando desde hace 440 años y ha sufrido cambios hasta hoy, pero esos detalles históricos son los que hacen de la ciudad lo que ahora es. Es importante destacar las diferencias entre ambos términos, pues mientras el inconsciente colectivo se manifiesta en la psiquis de cada persona en todas las culturas, utilizando temas recurrentes conocidos universalmente, el imaginario social se ve físicamente reflejado en cada sociedad particular, ya que las tradiciones que se conservan y practican se hacen presentes de acuerdo al lugar en que se vive.

En la capital del estado de Coahuila se observan los componentes internos que la han convertido en lo que ahora es. Saltillo cuenta con su propia forma de gobierno, su religión, que en mayor parte es el catolicismo, y de esa manera constituye su imaginario. La cultura saltillense se ve expresada en las manifestaciones sociales, entre ellas los altares expuestos cada dos de noviembre. Son estos los encargados de alzar la voz del pueblo de manera simbólica y reemplazar así las pérdidas de sus habitantes.

Metodología

Este proyecto de investigación tiene como propósito identificar los símbolos recurrentes en torno a la muerte manifestados en la sociedad a través de sus tradiciones, teniendo en cuenta el valor inconsciente que las personas conceden a la ausencia de un ser querido.

El método cualitativo permitirá acercarse al sujeto para entablar un diálogo desde el escenario en que se sitúa partiendo de la observación del mismo en relación con su contexto. El objetivo de este método es analizar las construcciones de sentido hechas por una persona respecto

a sus acciones y prácticas sociales.

La técnica que se utilizará es la entrevista abierta, que suele ser más flexible y dinámica, pues permite el acercamiento al informante y la interacción con él. Para esto se tomará en cuenta el lugar donde se realizarán, las fechas y el tipo de información solicitada. En ella incluiremos el tema del altar de muertos, lo cual derivará en una metodología al mismo tiempo cuantitativa, pues las respuestas serán contabilizadas e interpretadas, además de destacar los símbolos que se reiteran en el discurso de los participantes.

Al observar, contemplar y reflexionar sobre las costumbres en la sociedad, estamos haciendo etnografía descriptiva, específicamente, pues ella maneja la interacción social mediante la observación minuciosa. Haremos uso de ella para describir la realidad de nuestra comunidad en torno al Día de Muertos, esto nos aportará la información necesaria para la verificación de las hipótesis.

Para sustentar este trabajo utilizaremos el método de la investigación documental, que se refiere a recopilar información de distintos libros, registros, archivos, bases de datos, entre otras fuentes que nos serán de ayuda. Esta es una parte fundamental en el proceso de nuestro proyecto, pues a partir de la información recolectada podremos analizar y comparar lo teórico y lo pragmático.

Propuesta de proyecto de investigación

Con lo abordado anteriormente, la investigación propuesta gira en torno a la ausencia que representa la muerte de una persona a partir de la tradición del altar del Día de muertos, titulado el proyecto de manera similar: *La representación de la muerte como ausencia en el imaginario social saltillense*.

La cultura está en constante cambio y en Saltillo se ha visualizado cómo las tradiciones se transforman con el paso del tiempo, ejemplo de ello es el Día de muertos y las distintas perspectivas que han surgido. En la actualidad, dicha tradición se ha visto crecer de manera significativa. La tesis propuesta: *La ausencia física por la muerte de una persona propicia la representación de la muerte en el imaginario social saltillense a través de las características simbólicas en relación con el Día de Muertos en la tradición mexicana*, como elemento más importante de la investigación, en conjunto con lo planteado en la fundamentación, afirma que la

muerte de una persona supone un cambio en quien la sufre. Sin embargo, las prácticas en torno a ella permiten aceptarla. Así como se afirma lo anterior, se especulan las siguientes hipótesis surgidas a partir de lo observado en la dicha tradición, esperando su comprobación o negación:

- El inconsciente genera elementos para sustituir la ausencia provocada por la muerte de una persona.
- La nostalgia de una ausencia física permite observar un cambio en la ideología de un constructo social.
- El imaginario social configura la idea de la muerte.
- El ritual del Día de Muertos llena el vacío provocado por la ausencia de un ser querido.

En caso de que las hipótesis sean nulas, no será necesario modificarlas para su comprobación, se aceptará el resultado como válido, lo cual servirá para continuar con una nueva investigación. El obtener resultados distintos a lo esperado, no afecta la propuesta, debido a que es la percepción de cada persona con lo que se intenta trabajar, pues es lo que permitirá llevar a cabo la investigación.

De cada una de las hipótesis se desprende una interrogante que debe ser resuelta. Las interrogantes para este proyecto de investigación son:

- ¿Cómo el inconsciente genera elementos para sustituir la ausencia provocada por la muerte de una persona?
- ¿Por qué se da un cambio en la ideología de un constructo social a partir de la ausencia física?
- ¿Cómo se observa la configuración de la idea de la muerte en el imaginario social?
- ¿Cómo el ritual del Día de Muertos llena el vacío provocado por la ausencia de un ser querido?

La respuesta a estas interrogantes dará pie, en su mayoría al desarrollo del proyecto y en conjunto con los objetivos se podrán responder de manera concreta. Los objetivos planteados son los siguientes:

- Analizar los elementos generados por el inconsciente para sustituir la ausencia provocada por la muerte de una persona.
- Observar el proceso de cambio en la ideología de un constructo social a partir de la

nostalgia de una ausencia física.

- Investigar la configuración de la idea de la muerte a través del imaginario social.
- Comprobar si el vacío provocado por la ausencia de un ser querido se llena a través del ritual del Día de Muertos.

Una vez planteado lo anterior, se dará paso a la observación rigurosa en la sociedad, particularmente en la población delimitada que practique la tradición de los altares del Día de muertos, recopilando la información pertinente para la investigación.

Conclusión

La muerte es una tragedia natural, un destino universal que todos reconocen, pero algunos no aceptan. Rehusar la idea de morir uno mismo o un ser querido es normal, no obstante, se termina por adaptarse al hecho e, inconscientemente, reemplazando esa carencia con algún sustituto. Una manera común de sustituirla es mediante la tradición del Día de muertos. Esta conducta forma parte de la identidad mexicana, funciona con elementos simbólicos considerados sincretismo cultural por sus orígenes y transformaciones.

Volver a hacer presente el alma de un difunto es lo primordial al momento de poner un altar, pues este es ofrecido a una persona en específico. En el punto más alto se coloca la fotografía de la persona, haciendo suya cada ofrenda. La ropa del difunto, comida, accesorios pertenecen a los elementos individualistas que provienen del imaginario de cada persona, pues ellos son quienes decidirán cuáles símbolos se ajustan a su cultura para que puedan expresar lo que realmente se intenta decir.

Un arquetipo simbólico universal es la luz. Sin excepción, todos aprecian este símbolo como un hecho primordial en la creación del mundo, ya sea dotado de religiosidad o no, sin luz no existiría la vida. Además de ello, se cree que en el momento de la muerte lo primero que se vislumbra es una luz guía. Al nacer y morir este elemento está presente, es por eso que en el altar de muertos se utiliza un camino de velas para conducir al difunto entre las tinieblas.

Otro de los arquetipos es el agua. Uno de los cuatro elementos fundamentales y básicos, conocido universalmente y con el significado de pureza, es agregado al altar como forma simbólica de dar de beber a quien visita la ofrenda, además el agua limpia y purifica el camino que llevará al difunto. Como elemento simbólico, el agua representa el origen, por lo que es otra

manera de unir el mundo de vivos y muertos.

Combinando los elementos presentes en el imaginario social con los insertos en el inconsciente colectivo y determinando los incluidos por el sincretismo cultural, se sostiene que los mismos son generados por la comunidad saltillense para evitar sentir el peso de las ausencias provocadas por la muerte de las personas. Los rituales simbólicos como parte de la tradición mexicana pasarán a formar parte consciente de la vida social saltillense.

Ejemplos del impacto que la muerte causa en los mexicanos son las obras mencionadas al comienzo del documento. Para los habitantes de México, la muerte no es un tabú, pues la actitud ante ella es un conjunto de creencias y tradiciones que se han conservado desde hace siglos. Esto se demuestra en la literatura del país, pues tanto en narrativa como en poesía, el tema es de los más frecuentes y en ambos se observa la postura que se tiene ante el hecho indudable que es morir.

Nostalgia de la muerte expresa en cada nocturno un deseo del hombre de reconocerse a sí mismo. La incertidumbre aumenta al llegar la oscuridad, es necesario encontrar un poco de luz y para ello se debe avanzar. El hombre va en busca de su destino, si se le puede llamar así a la respuesta universal, y se topa con imágenes de sí mismo convertido en estatua, mármol frío y níveo que lo hacen reflexionar sobre su existencia. Se desvela en el miedo que lo acaricia, pero continúa su búsqueda. Entre ecos y sombras, finalmente lo ve: es un espejo despoblado, hasta que se acerca y se descubre él mismo, su dualidad oculta, su propia muerte.

En *El luto humano* la muerte se presenta como un hecho innegable. La novela comienza con la muerte y termina de la misma manera. Las perspectivas de cada uno de los personajes respecto a la muerte se acoplan a la religión impuesta donde se busca un perdón de los pecados, de la misma manera, el ritual de velación del difunto (Chonita) repercute en un cambio en la visión que éstos tenían, frente al hecho, comprenden su finitud. A pesar de saber que morirán, deciden huir sabiendo que su negación no sirve de nada, todos tienen el mismo destino.

Con las dos propuestas ante la muerte se puede observar el deseo de encontrar una respuesta, no sólo para conocer lo oculto que conlleva morir, sino también para saber combatir el proceso de duelo después de una pérdida.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Acosta, A. R. (2013). Tesis doctoral: *La representación de la muerte en la literatura mexicana*. Universidad Complutense de Madrid.
- Castoriadis, C. (2003). *El imaginario social constituyente*.
- Chávez, M. M., Covarrubias, K. Y., & Uribe, A. B. (2013). *Metodología de la investigación en ciencias sociales: Aplicaciones prácticas*. Colima, México: Universidad de Colima.
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de símbolos*.
- Diccionario de la Real Academia Española*. (2017).
- Diccionario de la Real Academia Española*. (2017).
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Miguel Hidalgo, México, D.F.: Grijalbo.
- Goutierre, M.-D. (2002). *El hombre frente a su muerte ¿El absurdo o la salvación* . Brañáin, España: Ediciones Universidad de Navarra.
- Jung, C. G. (1970). *Arquetipos o inconsciente colectivo*. España: Editorial Paidós.
- Nerio, T. (2003). *Introducción al pensamiento de Castoriadis*.
- Pannikar, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. España: Herder.
- Paz, O. (1959). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ribas, A. (2008). *Biografía del vacío Su historia filosófica y científica*. Barcelona: Editorial Sunya.
- Scalici, E. (2012). *La muerte en diferentes culturas*.
- Szurmuk, M., & McKee, R. I. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores: Instituto Mora.

Formación de identidad a través de la música religiosa en la Ciudad de Oaxaca

Identity formation through religious music in the City of Oaxaca

Alejandra Lescas Valdivieso¹

Resumen: En la presente investigación se analiza a la música religiosa como un elemento importante en la creación de identidad en personas con apego a una religión específica. A partir de los conceptos identidad, música y religión desglosados en la propuesta de Niklas Luhmann, se demuestra la creación de identidad. Dicho término, identidad, lo entenderemos en 3 sentidos.

Abstract: In the present investigation, religious music is analyzed as an important element in the creation of identity in people with attachment to a specific religion. From the concepts of identity, music and religion broken down in the proposal of Niklas Luhmann, the creation of identity is demonstrated. Said term, identity, we will understand it in 3 senses.

Palabras clave: música; identidad; sistemas; feligreses

Desde que era pequeña he tenido una relación muy cercana a la religión católica ya que asistí a un colegio católico en el cual me formé en la educación básica, con la palabra de Dios presente en todo momento. En la escuela podíamos conocer la Biblia, rezábamos, cantábamos, predicábamos la palabra del bien y lo más importante era aprender a ser un feligrés que predica los valores y ayuda al prójimo en todo momento.

Pertenezco a la religión católica por tradición ya que mi familia la práctica, con ellos reafirmé el ser católico y todo lo aprendido en la escuela. Desde que tengo este apego al catolicismo me he dado cuenta de que éste necesita de diferentes complementos para realizar sus objetivos, pretende llegar al feligrés de una forma visual, espiritual y de una forma sonora, es aquí donde surge el interés de investigar este impacto que tiene un complemento que siempre está presente en todo momento con la religión católica: la música, fiel compañera de la palabra de

¹ Alumna del 4° semestre de la licenciatura en Comunicación de la Universidad Mesoamericana Oaxaca, correo hana.montana05@live.com.

Dios que puede provocar algo en una persona creyente.

Me di cuenta cuando asistí a misa, y en diferentes actividades eclesíásticas, de la reacción de las personas cuando tenían relación con la música religiosa, las expresiones faciales que ellos ponían inconscientemente al comunicar el estado de ánimo que sentían, así como las sensaciones o emociones que ellos generaban: algunos cantaban con mucho sentimiento, otros sólo observaban, algunos de ellos se quedaban viendo fijamente el altar principal de la iglesia e inconscientemente imaginé que mientras rezaban hacían súplicas durante este momento, algunas personas llenaban su cara de lágrimas, otras más sólo escuchaban con mucha atención.

A partir de ese momento consideré que la religión influye mucho en la identidad religiosa de los individuos, tomando en cuenta que el estado de Oaxaca tiene un gran número de personas que forman parte de la religión católica por tradición y que la mayor parte de sus actos de actuar e interactuar con la sociedad se rige por ésta.

La siguiente investigación surge de un trabajo escolar, específicamente de la materia “Metodología de la Investigación” que se cursó en tercer semestre de la Licenciatura en Comunicación de la Universidad Mesoamericana en la cual, a partir de la observación, debíamos desarrollar una pregunta que nos relacionara con el entorno en el que vivimos partiendo del tema de interés de cada uno. Por esto, mi pregunta principal giró en torno a cómo se crea una identidad religiosa a partir de la música religiosa, partiendo en que como feligreses nos desarrollamos de una forma diferente a las persona de otras religiones, tomando en cuenta que la música es un factor característico de la religión católica, ya que las letras reafirman pasajes bíblicos y palabras que identifican a la religión.

Según el texto Artes Musicales (2008, p. 1), “la música es el arte de combinar los sonidos y los silencios, a lo largo de un tiempo, produciendo una secuencia sonora que transmite sensaciones agradables al oído, mediante las cuales se pretende expresar o comunicar un estado del espíritu”. Partiendo de esta definición podemos decir que la música religiosa busca eso, hacer agradables los sonidos y expresar la palabra de Dios y por ello, como principal objetivo, tiene el comunicar un valor o algún pasaje en específico.

La siguiente investigación se desarrolló en el estado de Oaxaca, tomamos como universo a un grupo de feligreses pertenecientes al templo del Ex marquesado ubicado en la Ciudad de Oaxaca, en la zona centro de la ciudad, ya que dicho espacio fue uno de los primeros templos

religiosos contruidos en la ciudad desde la conquista española y que rápidamente evangelizó a los pueblos de la región zapoteca y mixteca ya que algunos de los sacerdotes aprendieron las lenguas nativas del estado. Dicho templo fue inicialmente una ermita dedicada a Santa María, construida a finales del siglo XVI. En 1727 se conformó como un templo, a cargo de los religiosos dominicos, ocupado para evangelizar a los vecinos del Marquesado, independiente entonces de la ciudad de Antequera. El templo fue reconstruido y modificado en varias ocasiones. La última restauración formal fue realizada en 1953.

Este templo cumple con ciertas características de la religión católica ya que ofrece misa a los feligreses la mayor parte de la semana, cumple con un padre que es el encargado de la iglesia, tiene personas haciendo servicio en la iglesia, personas encargadas del coro, personas del catecismo, feligreses que acuden todos los días a misa y a celebraciones que la iglesia los convoca, en la misa los feligreses y toda la comunidad eclesial participa en ella, ya que leen citas bíblicas, forman parte de la eucaristía, de las oraciones en las súplicas, participan en la ofrenda y acompañando al coro reafirmando la palabra de Dios.

Durante la celebración asisten diferentes tipos de feligreses: algunos que son muy devotos, aquellos que nunca faltan a misa, van todos los días a la iglesia, este tipo de feligreses son principalmente personas mayores; también están los domingueros, aquellos que sólo van a misa los domingos por la tarde, ya que la mayor parte del tiempo están ocupados y dedican un día a Dios, no participan en toda la misa, pero asisten, esto se da en personas de edad joven en la parroquia; existen también feligreses generosos, quienes no participan para nada en la misa, pero a la hora de ayudar a los demás siempre apoyan, esto se da en personas jóvenes y adultas; el feligrés inconstante pero siempre quiere tener el acercamiento a Dios, de estas personas existen en el templo y existen de todas las edades.

De igual forma, en esta parroquia existen grupos eclesiales para niños apoyándolos en la catequesis preparándolos para sus sacramentos, así como grupos de jóvenes que se pueden dividir en el coro, grupo de misioneros y grupo de ayuda en la vida matrimonial impartiendo pláticas.

La importancia del estudio de la identidad a partir de la música religiosa en este templo es porque es necesario saber cómo esta iglesia va formando a sus feligreses desde un ámbito espiritual ligado con la música. La siguiente investigación tiene como objetivo principal conocer cómo se crea una identidad a partir de la música religiosa enfocado a personas católicas

pertenecientes a la iglesia del Ex Marquesado, poniendo en práctica el conocimiento aprendido en el salón de clases referente a la teoría de sistemas desarrollada por el autor Nicklas Luhmann, esto con el propósito de conocer cuál es la principal característica en la música religiosa que es creadora de una identidad, este planteamiento se resolverá a partir de una teoría desarrollada en el ámbito de la comunicación, el principal interés en desarrollar dicho tema es que no existen muchos antecedentes referentes a la creación de una identidad a partir de la música, ya que ésta funciona como un reforzador de la religión católica. Se retoman algunos puntos de la metodología de Roberto Hernández Sampieri ya que para poder hacer investigación se tuvo que hacer uso de la observación, un planteamiento del problema, creación de una hipótesis y un objetivo principal.

La base teórica desde la que se estudia este tema permite conocer el funcionamiento de un sistema en base a la teoría desarrollada por el autor Nicklas Luhmann, quien fuera profesor de sociología en la Universidad de Bielefeld Alemania. Su obra consiste en la elaboración de una teoría con pretensiones de universalidad y que demanda su aplicación para todo fenómeno social. La teoría resultante ofrece una variedad conceptual que permite dar cuenta de los fenómenos sociales de una manera novedosa, lo cual facilita el diálogo interdisciplinario al incluir elementos de otras áreas del saber, como la cibernética, la biología o las matemáticas, por mencionar algunas.

En el Artículo del autor Emilio Arriaga (Arriaga, 2003, p. 1) el menciona que Nicklas Luhmann retoma una crítica al funcionalismo y parte de la teoría parsoniana, desarrolla una visión totalmente diferente de dicha teoría, esta crítica que hace al funcionalismo consistía en mostrar la imposibilidad de aplicar dichas teorías a problemas sociales, Luhmann toma una postura que consistía en la afirmación que esta teoría estaba basada solamente en usos de análisis funcional.

Este mismo autor Emilio Arriaga (Arriaga, 2003, p. 2) menciona que la teoría desarrollada por Nicklas Luhmann que lleva por nombre la teoría de sistemas está comprendida en diferentes tipos de sistemas, así como en las características que comprende cada uno de estos para poderse desarrollar, dicha teoría no contiene lugares donde surgen ni modelos de sociedades que se deben seguir, dicha teoría muestra un instrumento analítico que permite comprender en cómo funciona la sociedad, los subsistemas y sus organizaciones, muestra también

los esquemas de cada sistema , la selección y las relaciones que se dan dentro del sistema, así como la relación con sistemas exteriores , esto da paso a los cambios que se generan en cada sistema y el surgimiento de las nuevas características de una sociedad moderna

Luhmann (1998, p. 27-28) afirma que se puede hablar de sistema cuando se tiene ante los ojos características que, si se suprimieran, pondrían en cuestión el carácter de objeto de dicho sistema. A veces, también se llama sistema al conjunto de dichas características. En el mismo sentido entonces: La afirmación “hay sistemas” sólo quiere decir que hay objetos de investigación con tales características que justifican el empleo del concepto de sistema. Así como al contrario: el concepto de sistema nos sirve para abstraer hechos que son comparables entre sí, o hechos de carácter distinto bajo el aspecto igual/desimal.

Luhmann parte de una distinción entre entorno y sistema, en el cual el concepto de sistema son las partes que conforman a una comunidad y que la hace diferente de los demás, mostrando características específicas y el entorno es la parte física donde se desarrolla el sistema, uno depende del otro. El sistema social es distinto a un sistema cerrado y es distinto en entorno, éste desarrolla y produce su propia estructura, los sistemas sociales se derivan de sistemas vivos, psicológicos y mecánicos, dichos sistemas están en relación con el entorno y un sistema, sin esto no podrían existir ya que en estos dos elementos se mantienen en funcionamiento y en conservación. La diferencia entre sistema y entorno obliga, como paradigma de la teoría de sistemas, a sustituir la diferencia del todo y las partes por una teoría de la diferenciación de los sistemas. La diferenciación de los sistemas es, simplemente, la repetición de la formación de sistemas dentro de los sistemas. Así mismo, dentro de éstos se pueden encontrar diferenciaciones de diferencias adicionales de sistema / entorno. Con ello, el sistema global adquiere la función de “entorno interno” para los sistemas parciales, el cual, sin embargo, es específico de cada uno de ellos. La diferencia de sistema / entorno se verá duplicada: el sistema global se multiplica en una pluralidad de diferencias sistema / entorno. Cada diferencia de sistema parcial / entorno interno se constituye en un sistema global, aunque de perspectiva distinta. De allí que el sistema de diferenciación sea un procedimiento de aumento de la complejidad con consecuencias considerables para aquella unidad que todavía pudiera observarse del sistema global (Luhmann, 1998, p. 42).

En el Artículo del autor Emilio Arriaga (Arriaga, 2003, p. 10) menciona que los sistemas

pueden crear sub sistemas, clasificando funciones dentro de dichos sistemas y que existen sistemas parciales, estos desarrollan una relación interna dentro del sistema y el entorno, hablando de una complejidad, estos separan al sistema aumentando una diferencia dentro de este, un elemento es una unidad no reducible al sistema, el sistema se puede construir y cambiar relacionado a sus elementos y mediante una desintegración y en una reorganización.

El autor Nicklas Luhmann (Luhmann, 1998, p. 46) considera que los sistemas tienen un orden, el de orden superior a un orden inferior, se determinan la unidad y el número de los elementos de los que pertenecen, por lo tanto la dificultad de que todos tengan una estructura sea real, esto es que la complejidad es indispensable para un sistema, esta solo surge.

Luhmann en la teoría de la sociedad, el objeto principal de su investigación es el sistema de la sociedad moderna, intenta describir a la sociedad en la sociedad, mediante la observación explicar fenómenos sociales y en cómo la sociedad hace uso de la comunicación. La teoría general de los sistemas autopoieticos exige, que se indique con precisión la operación que realiza la autopoiesis del sistema y que de ese modo delimita al sistema con respecto a su entorno. En el caso de los sistemas sociales, esto sucede mediante la comunicación. La comunicación tiene todas las propiedades necesarias para la autopoiesis del sistema: es una operación genuinamente social (y la única genuinamente tal). Es una operación social porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, pero precisamente por eso, como unidad, no puede ser imputada a ninguna conciencia sola. Es social porque de ningún modo puede ser producida una conciencia común colectiva, es decir, no se puede llegar al consenso en el sentido de un acuerdo completo; y sin embargo, la comunicación funciona. Luhmann (Luhmann, 1993, p. 45). Considera que es autopoietica, es otra versión del mismo argumento en la medida en que es producida con el contexto, es un contexto recursivo con otras comunicaciones y es sólo una reproducción de las comunicaciones.

Nicklas Luhmann considera que la sociedad tiene como principal elemento básico denominado comunicación, el entorno está constituido por todos los hombres y se rige por reglas de comunicación dentro del sistema. Los sistemas vivos representan la vida y los sistemas psíquicos reproducen la conciencia, todo lo que no es comunicación es parte del entorno, estos sistemas consisten en acontecimientos relacionados con eventos de pensamiento social para el sistema psíquico, en comunicación y eventos de suspensión en caso de que el sistema muera.

El autor Eguzki Urteaga en su investigación acerca de La teoría de sistemas de Nicklas Luhmann (Urteaga, 2009, p. 7) menciona que Luhmann distingue tres tipos de sistemas comparables y comparados: el sistema vivo, el sistema psíquico y el sistema social. Estos sistemas consisten únicamente en acontecimientos: eventos de pensamiento para el sistema psíquico, eventos de comunicación para el sistema social y eventos de suspensión de la muerte para el sistema vivo. Se producen acontecimientos en un momento determinado y desaparecen tan rápidamente como han aparecido, haciendo un llamamiento a otros que suceden para que el sistema pueda perpetuarse. Nos centraremos exclusivamente en el sistema social.

Dicho autor Eguzki Urteaga (Urteaga, 2009, p. 9) menciona El sistema religioso administra la inevitabilidad de la contingencia y domestica el problema planteado por el hecho de que cualquier determinación, es decir cualquier selección o toma de decisión, produce una nueva indeterminación. “La religión se inspira de la simultaneidad de la determinación y de la indeterminación así como de la necesidad de la contingencia”. Añade posteriormente la idea de que el sistema religioso intenta presentar en la comunicación la diferencia entre lo que es observable y lo que no lo es. Para Luhmann, cualquier comunicación hace referencia a algo observable, en la medida en que realiza una distinción entre lo que está determinado y lo que queda excluido

En el texto “Ciencia de la sociedad” escrito por el sociólogo Nicklas Luhmann menciona que el conocer no existiría si no es por el hombre, su conocimiento es una acción humana, de esta acción humana surge una acción comunicativa que reside en la necesidad de relación con su entorno a partir de la comunicación y de enriquecer su conocimiento y darle un sentido, de esta manera los elementos se van agrupando formando sistemas.

De acuerdo con el sociólogo Antonio Emanuel Berthier, quien tiene bases luhmanianas y es profesor en diversas universidades del estado, así como investigador en la disciplina religiosa, desarrolla tres tipos de identidades religiosas que constan en: personas, un sistema psíquico que opera la misma generalización simbólica aplicada a sí mismo con respecto a la unidad de sentido de que se trate (el sistema psíquico se auto distingue como creyente de la comunicación religiosa); identidad de programa: el sistema psíquico opera la misma generalización simbólica aplicada a los contenidos de un programa específico (el sistema psíquico distingue como suyas y obedece las reglas y mandatos de la comunicación religiosa), identidad cultural: el sistema

psíquico opera la misma generalización simbólica aplicada a una serie de valores (distingue ciertos valores culturales como la hiperdulía, humildad, la fidelidad y la observancia al rito como formas legítimas de comprender e interactuar con la realidad trascendente).

A continuación defino los conceptos básicos de la investigación como:

La música es una expresión cultural que complementa la formación de una persona, gracias a ella se reconocen emociones, sentimientos y sensaciones que van ligadas a experiencias sociales.

La religión es uno de los factores que determinan la vivencia de la fé y la espiritualidad de los individuos. La religión es un sistema social cuya función es vincular la realidad (conocida y familiar) con una realidad trascendente (desconocida e incierta) por medio de significados, rituales y metáforas plenas de sentidos. (Berthier, 2012)

La identidad religiosa condensa en una unidad las remisiones de sentido que desarrollan diferentes formas la distinción inmanente/Trascendente, de tal forma que para el sistema psíquico es claro que se encuentra ante una interpretación metáfora u objeto religiosos (Berthier, 2012).

Podemos decir que la religión católica forma parte de un sistema, en el cual existen muchos subsistemas ya que dentro de la religión católica existen diferentes celebraciones y roles en el cual las personas perteneciente a dicho sistema.

Este sistema existe porque tiene un entorno, podemos decir que el sistema en general es la iglesia y nos enfocaremos a un subsistema que será denominado como una misa, dicha celebración en donde se da gracias a Dios y se hace la celebración de la eucaristía, este sistema forma parte de un sistema autopoietico ya que éste crea sus propios límites y funciones, así como decisiones propias del sistema, tiene ciertas características específicas dentro de ésta de las cuales podemos destacar ciertos símbolos como: la música, las imágenes religiosas, las festividades , etc., dicho sistema reproduce una comunicación entre sus feligreses, este sistema por ser autopoietico es cerrado, pero podemos denominar que el sistema está entre abierto y cerrado ya que al ser abierto permite la integración de personas en las funciones de la iglesia, pero cerrado porque en funciones específicas prácticamente no se permite la integración de alguien más como por ejemplo el padre, la función que el realiza es cerrada ya que nadie más puede ocupar es espacio, pero en funciones no específicas dentro de la iglesia como la lectura de la biblia en la misa, lo puede hacer cualquier voluntario que desee.

La comunicación que ofrece este sistema no es necesariamente verbal ya que con un simple símbolo, se puede comprender la idea que se desee comunicar, este sistema está bajo la generalización la mayor parte del tiempo ya que esto significa que funciona por medio de estímulo/respuesta, ya que los feligreses hacen uso de la observación de su entorno recibiendo ciertos estímulos a los cuales responden y pueden hacer funcionar el sistema, dicho sistema puede responder a reacciones homogéneas y constantes, este sistema de la religión católica tiene cierto modelo denominado Black box ya que no ofrece todo tipo de información más allá de la que se sabe como irregularidades dentro de ésta a otras personas, tiene un mecanismo de inputs el cual toma en cuenta los pensamientos y la forma de expresión de las personas pertenecientes a esta religión para poder tomarla en cuenta en el sistema eclesiástico.

En la iglesia se puede identificar el feed back en el momento en el cual las personas escuchan la palabra de Dios durante la misa, lo hacen de una manera en la cual pueden cantar, responder a las citas leídas en misa, etc. En el sistema religioso podemos identificar el termino cibernético denominado Steuerung social guidance ya que significa dirigir el sistema, este se da en un sistema con la finalidad de que este no tenga desviaciones y no ponga en peligro la existencia de dicho sistema.

El sistema religioso administra la inevitabilidad de la contingencia y domestica el problema planteado por el hecho de que cualquier determinación, es decir cualquier selección o toma de decisión, produce una nueva indeterminación.

De acuerdo con el autor Eguzki Urteaga (Urteaga, 2009, p. 9) menciona que “La religión se inspira de la simultaneidad de la determinación y de la indeterminación así como de la necesidad de la contingencia”. Añade posteriormente la idea de que el sistema religioso intenta presentar en la comunicación la diferencia entre lo que es observable y lo que no lo es. Para Luhmann, cualquier comunicación hace referencia a algo observable, en la medida en que realiza una distinción entre lo que está determinado y lo que queda excluido.

Para la realización de esta investigación se entrevistó a un grupo de personas pertenecientes a la iglesia del Ex Marquesado a los cuales se les hicieron preguntas en relación con la música religiosa y el rol que desempeñan cada persona dentro de la iglesia, así como su relación en la misa, se realizaron diez preguntas de las cuales pondremos 4 testimonios como evidencia de la investigación.

Persona 1

Esta persona tiene 51 años de edad, es de profesión abogada, es de sexo femenino, pertenece como feligrés a la parroquia del Ex marquesado, ella nos contó durante la entrevista que nació con la religión católica, desde el momento en que como sociedad convive con la religión del estado, nació con la religión porque la bautizaron sin haberle consultado, le pusieron un nombre aparentemente católico, creció con la religión católica a lo largo de su vida, asiste con mucha frecuencia a misa, cuando se trata de amigos, familiares que han fallecido participa intensamente en actividades de la iglesia y la biblia la ha marcado en muchos párrafos, salmos dentro de su vida. Le gusta mucho la historia de Job, le encanta esta historia, lo que tuvo que vivir, lo que tuvo que perder para darse cuenta de que la fidelidad de Dios era grandiosa y que Dios al final lo multiplicó y es una de las partes que más le han marcado de la biblia, la ha marcado la historia de Jonás, porque ella tiene un espíritu salvaje y va a partes donde quiere ir y no se le permite y hace lo que su santa voluta quiere, pero hay cosas que la vuelven a su realidad y termina haciendo lo que Dios quiere. Le gusta mucho la historia de Pablo, Lucas ya que él no conociendo a Jesús buscó el saber de él, le gusta la parte de la misa denominada liturgia, en la celebración de la última cena y la eucaristía, es la parte más emocionante para ella, la espera a lo largo de la misa, le gusta participar en la liturgia, la música religiosa la disfruta, le llama la atención la que lleva por nombre Cordero de Dios y la que lleva nombre Gloria al Señor, le han marcado siempre y tiene tías muy religiosas, curas, monjas, vive su vida dentro del catolicismo y todas las actividades que ella practica tienen que ver con la religión, todas sus costumbres están pegadas con la religión, se identifica que es católica, respeta las reglas, mandamientos y se siente totalmente a gusto con la religión, está en ella en armonía, no se ha sentido en ningún momento confundida de cambiarse, respeta las leyes de la iglesia.

Después de analizar las respuestas de esta persona, podemos decir que forma parte de un sistema eclesiástico pero en el momento con el cual se siente más identificada es el sistema de la misa ya que ella juega un papel importante porque participa en la comunión comulgando y cantado acompañando al coro, la hace sentir parte del sistema, forma parte del feed back en el mensaje que le otorga la misa y cumple con su rol.

Ella desarrolla una identidad a partir de la música ya que ésta le ha marcado en su vida totalmente, la relaciona con partes de la Biblia y refuerza su fe, ella crea la identidad personal ya

que ella a partir de diferentes símbolos se siente identificada con la religión, en este sentido la música, ella encuentra una parte de comunicación como un reforzador en su creencia, esta persona desarrolla una identidad de programa ya que dentro del sistema ella respeta cada una de las reglas y mandamientos que existen dentro de ésta, se apropia de ellas, las comunica con el sistema, desarrolla una identidad de cultura ya que ella por tradición pertenece a esta religión, a lo largo de su vida aprendió valores, reglas y a partir de éstas interactúa con la realidad, la música desde muy pequeña las tiene presente y le funciona como un reforzador de su religión, respeta los momentos en los cuales se usa cada una y tiene como referencia alguna en especial que le ha marcado parte de su vida.

Persona 2

Esta persona es de profesión periodista, tiene 50 años de edad, es de sexo masculino, comentó durante la entrevista que es católico desde los seis años, porque sus padres le inculcaron la fe católica y a lo largo de su vida formó su criterio con la religión a partir de sus vivencias que va teniendo y finalmente reafirmó su creencia a un todo poderoso que puede todo durante la adolescencia. Conforme pasan los años con sus vivencias reafirma su creencia que al final de cuentas es una creencia a algo muy fuerte, independientemente del nombre o religión que puede ser. En un trabajo de investigación que le tocó hacer en la preparatoria sobre la fe, él leyó el código de Hammurabi, el Corán, el Libro de los Muertos, el Libro de la Vida, la Biblia y llegó a la conclusión de que sea cualquier religión, el nombre que pongan finalmente lo que busca es una fe, una fuerza superior, la esencia de portarnos bien con el prójimo, la ayuda, la solidaridad y no dañar a alguien más, cuatro elementos básicos que, independientemente cómo los abrace cada quien, están como principios básicos de todo ser humano. Asiste a misa no con mucha frecuencia porque no cree mucho en los padres, no cree en las instituciones, al final de cuenta la iglesia, según la definición de la Real Academia Española, es todo lugar para orar, si cinco personas se ponen a orar en cualquier lugar de acuerdo a lo que han aprendido estarán tratando un tema de iglesia. Según este testimonio, no necesitamos una estructura como tal, él reza en cualquier lugar, desde que despierta es una oración a la fuerza superior para que vaya bien en todo el día, al momento de dormir, de acuerdo a las palabras, él menciona que si nos centramos al tema de la Biblia, el Evangelio de María Magdalena y el Evangelio de San Pablo que no están reconocidos

por el vaticano, en el cual manifiestan que si levantas una hoja, ahí estará Dios, toma agua de los ríos y ahí está Dios, nos hacen creer en estos evangelios que Dios está en todos lados y si se supone que fuimos creados a semejanza de finalmente en cualquier momento podemos hacer una oración para que nos vaya bien o para que otra persona esté bien o cuando nos dicen de alguien conocido que le está yendo mal, es esta inercia de una oración para que a todos les vaya bien, se siente identificado con muchos momentos fundamentales, un tema fundamental que ve por películas, libros que tan real pudo haber sido la misma creación del ser humano y todas las etapas del ser humano. La música le causa tranquilidad, muchos cantos religiosos como el Ave María que le da estabilidad, la música le ayuda en la reafirmación, pero la emoción, la misma forma de la melodía le da sensación, pertenecer a la religión católica le ayuda en su vida de una forma de estabilidad. En esta parte él mencionaba un momento eclesiástico, en el cual se supone que cuando existió el Papa Pio II convoca a todos los sopranos tenores, convoca a un festival de música en el vaticano y llegan todos los representantes de todo el mundo, están situados en la época de la Revolución Mexicana y llega Ángela Peralta una soprano mexicana, nada guapa, estaban todos los cardenales, en ese momento canta una soprano italiana, canta y el cardenal italiano se levanta, le hace la relevancia y levantando las manos en señal de Gloria y dice así se canta en la tierra, le toca el turno a Ángela Peralta, comienza a cantar finalmente concluye se levanta el Papa Pio II, se dirige a ella, saluda a todo el público hace la reverencia hacia el cielo y dice así se canta en el cielo y él considera que la música es básica en la influencia en la religión. Esta persona puso de ejemplo el Ave María, el Dios Nunca Muere, él participó en el coro en la iglesia de la Soledad, cantaba en misa y le genera paz espiritual, en grupos juveniles, asistía al coro porque quería acercarse a Dios y desarrollarse.

Esta persona pertenece al sistema religioso, pero no del todo ya que no participa en misa muy seguido, desarrolla la identidad personal porque identifica símbolos y es creyente a su manera de la religión, desarrolla la identidad de programa pero no la práctica ya que al no asistir a misa no forma parte del sistema como tal, conoce reglas y las obedece a su manera, desarrolla la identidad de cultura porque al momento de ser católico por tradición refuerza su cultura a partir de la música ya que identifica tradiciones del estado con la música.

Persona 3

Esta persona es ama de casa, tiene 63 años , de sexo femenino, comentó en la entrevista que desde que nació pertenece a la religión católica, asiste a misa todos los domingos y días festivos para la iglesia, ir a misa le causa una reflexión, paz, le mueve la palabra de Dios para saber en qué está fallando y mejorar en eso, se siente identificada en la Biblia porque sabe que está la presencia de Dios y en la misa le gusta la parte donde el padre comenta la cita que se leyó en la iglesia ya que el padre les hace reflexionar sobre la vida, le causa la música mucha paz y alegría dependiendo del tipo de música, cada canto es una reflexión, le gustan las melodías tranquilas, la música de antes, la música sacra, la música de ahora porque integra a los jóvenes. La música le impulsa en la reafirmación de su fe. Ser católico le cambió la vida matrimonial, la música religiosa debe tener momentos, la música ha cambiado a lo largo del tiempo, antes era sacra ahora es más juvenil referida a integrar a los jóvenes, ha participado dando clases de catecismo, educadora en la fe, movimiento de familias y ahora en la misa.

Esta persona desde muy pequeña ha participado al sistema eclesiástico, desarrolla una identidad personal ya que identifica ciertos símbolos que distinguen a la religión como tal, desarrolla la identidad de programa en la cual obedece las reglas y los mandamientos dentro de la comunicación religiosa, cumpliendo con cada uno de ellos y compartirlo con los feligreses, desarrolla la identidad de cultura ya que a partir de la música reafirma sus valores, su apego con la religión.

Persona 4

Esta persona tiene 20 años, es estudiante universitaria, es de sexo femenino. Durante la entrevista nos mencionó que es católica desde que se bautizó a los ocho años, pertenece al coro porque ahí descubrió una manera de escapar de todo lo que pasaba en su familia, escuela, prefirió estar en la iglesia en vez de ir a otro lado, la música religiosa le causa tranquilidad, ya que hay cantos en los cuales se siente identificada a lo largo del día o de su vida, hay muchos cantos para diferentes tiempos litúrgicos, para pertenecer al coro, ella cuenta que la invitaron a una primera comunión y ahí cantó un coro al cual pertenecía hace poco y le llamó la atención, preguntó y la citaron un día y ya pudo pertenecer, ella es coordinadora del coro de la parroquia el Ex marquesado, ella selecciona la música y le ayuda un seminarista que viene cada sábado, los cantos cambian todo el

tiempo, el canto que a ella le gusta lleva por nombre Ángeles de Dios y era el himno del otro coro, le hace recordar los momentos que pasó en ese momento, ensayan cada sábado y dependiendo de los eventos ensayan más seguido, a las personas que pertenecen están en el coro porque saben tocar un instrumento, o porque les llama la iglesia, pertenece desde hace 7 años al coro, pertenecer al coro marcó su vida, ya que su hermano falleció, su familia siempre ha sido católica, pero su familia dejó de creer, su familia la acompañaba a misa y poco a poco se integró a la iglesia, define a la música religiosa como tranquilidad.

Esta persona forma parte del sistema eclesiástico católico, pertenece a un subsistema el cual coordina y pone reglas con sus elementos que conforman el sistema, ella encuentra a la música como un medio de comunicación en el cual puede reforzar la creencia, la mide como un factor esencial en su vida, ya que ésta tuvo gran influencia en ella, a partir de ésta pudo encontrar una estabilidad y poder afrontar los problemas que a ella le acechaban.

Desarrolla la identidad personal ya que ella le da sentido a su religión a partir de la música, encontrando a la música como fuente de comunicación, desarrolla la identidad de programación ya que desde que era pequeña creció con la religión católica, conoce las reglas específicas de esta religión, las apropia y las aplica en su vida cotidiana, desarrolla la identidad de cultura, ya que de herencia pertenece a la religión católica, reconoce valores, citas bíblicas que le hacen relacionarlas con su realidad.

A partir de los resultados obtenidos a partir de las entrevistas y en relación con la teoría de sistemas propuesta por Nicklas Luhmann, podemos concluir que la religión católica es un sistema social que tiene relación con un sistema psíquico, estos se encuentran ligados a partir de características en común, en este sentido tienen al lenguaje como factor en común, en los cuales existen sub-sistemas que sirven como reforzamiento de la religión, en esta investigación tomamos como sistema a la misa, en el cual existen muchos sub-sistemas, tomamos como referencia el subsistema el cual tiene un entorno donde se desarrolló y va creando ciertas características ya que solo personas determinadas pueden tocar en el coro de la iglesia, la música se encuentra como un medio de comunicación en este sistema, así como un reforzador de la religión católica.

Las identidades fueron cumplidas a partir del reforzador como música religiosa, la religión como función social sirve como vinculación a la realidad, ya que en los testimonios que mencionábamos como ejemplos tienen la relación en que mencionan a la religión como un

ejemplo de la realidad que vive cada uno.

Los feligreses de esta parroquia consideran un elemento fundamental la música como reforzador y complemento de la religión ya que sienten un acercamiento en relación con su religión, a la mayor parte de los feligreses les causa un sentimiento de paz, una conexión totalmente con Dios, así mismo los mensajes y valores transmitidos son positivos en su vida desde que tienen acercamiento en la música religiosa, pertenecer a la religión católica les ha sido de mucha ayuda ya que encuentran algo en que creer, construyen una identidad por tradición, respetando las reglas que la iglesia les aporta, así como la restricción en la participación de ciertos sistemas en los cuales cada persona es parte de su rol como tal en la iglesia, les llama la atención la letra de las canciones y los sonidos que éstas emiten.

Esta investigación fue satisfactoria ya que se están cumpliendo los objetivos propuestos en la introducción, queda como evidencia que las personas pueden y generan una identidad a partir de la música religiosa.

Referencias

- Arriaga.(2003). La teoría de Nicklas Luhmann. Universidad Autónoma de Mexico.Recuperado de: https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_01.pdf.
- Urteaga.(2009). La teoría de sistemas de Nicklas Luhmann. Universidad del Paraíso Vasco. Recuperado de: <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/015/contrastesxv-16.pdf>
- Luhmaan.(1996).La ciencia de la sociedad. Universidad iberoamericana .Recuperado de: <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/1609541045ead637?projector=1>
- Luhmaan.(1996). Introducción a la teoría de sistemas. Universidad iberoamericana .Recuperado de: <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/1609541045ead637?projector=1>
- Baraldi.Corsi.Esposito.(2006).Glosario sobre la teoría social de Nicklas Luhmann. Universidad iberoamericana. Recuperado de : [https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=d_YjLaauRDIC&oi=fnd&pg=PA11&dq=Luhmann,+N.+\(1996\).+Introducci%C3%B3n+a+la+teor%C3%ADa+general+de+sistemas.+M%C3%A9xico:+Anthropos++Universidad+Iberoamericana++ITESO.&ots=bpVSwX0cv8&sig=Pw5gASjs5aVx--GsHvMZCdQPsQk#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=d_YjLaauRDIC&oi=fnd&pg=PA11&dq=Luhmann,+N.+(1996).+Introducci%C3%B3n+a+la+teor%C3%ADa+general+de+sistemas.+M%C3%A9xico:+Anthropos++Universidad+Iberoamericana++ITESO.&ots=bpVSwX0cv8&sig=Pw5gASjs5aVx--GsHvMZCdQPsQk#v=onepage&q&f=false)
- Artes Musicales.(2008).Música y sonido: el medio ambiente sonoro. Recuperado de:

<http://www.phyme.net/wp-content/uploads/2016/06/Musica-y-sonido.pdf>

Mitología muisca. Análisis comparativo entre el mito de Bochica y la película "El Abrazo de la serpiente"

Muisca mythology. Comparative analysis between the myth of Bochica and the movie "Embrace of the serpent"

Yuliana Quesada Quesada¹

Resumen: Este artículo expone un acercamiento a la mitología muisca por medio del mito de Bochica empleando analógicamente la película El abrazo de la serpiente,asimismo muestra la importancia de las diversas regiones precolombinas que luchan por defender y transmitir sus propias historias a la vez que se brinda un mensaje de diversidad cultural que mezcla dos extremos de las culturas enfrentadas:por un lado,la visión científica del establecimiento del culto occidental obsesionado por la riqueza cultural y natural de la región amazónica, y,por otro,la visión mágica, chamánica, respetuosa y temerosa, del indígena que es maestro y guía.

Abstract: This article exposes an approach to muisca mythology through the myth of Bochica using the movie The Embrace of the Serpent analogically.It also shows the importance of the diverse precolombian regions that struggle to defend and transmit their own stories.At the same time,it provides a cultural diversity message that mixes two extremes of the opposing cultures:first, the scientific vision of the western cult establishment;obsessed by the cultural and natural wealth of the Amazon region,and second, the magical, shamanic, respectful and fearful vision of the indigenous who is teacher and guide.

Palabras clave: muiscas; Bochica; mito; universo simbólico; arquetipo

La mansedumbre le prepara el terreno a la tiranía

*y la pasividad de los explotados sirve de incentivo
a los explotadores.*

La Vorágine

José Eustasio Rivera

¹ Egresada de la Licenciatura en Economía Agrícola, Universidad de Costa Rica, Líneas de investigación: Territorio y territorialidades, Desarrollo local, Sociedad y Cultura, quesadayuliana@gmail.com.

Molina Fuentes, Mariana y Gilberto Pérez Roldán, coords. 2018. *Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones*. Vol. XV de *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*. Cadena Roa, Jorge, Miguel Aguilar Robledo y David Eduardo Vázquez Salguero, coords. México: COMECESO.

El mito del griego μῦθος *mýthos*, obtiene diversas aseveraciones e interpretaciones que a lo largo de la historia han ayudado a delinear su ambigüedad y vaguedad características en lo que a su significado respecta. De acuerdo a la Real Academia Española el mito es una narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Por tanto, los mitos son excelentes relatos y por otra parte son los portadores de mensajes importantes sobre la vida en general y sobre la vida social en particular, es decir, materializan lo que en algún momento se entendió como sorprendente y hoy día algunos artistas los encarnan en metáforas.

Para Eliade (1991), el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución.

Por tanto, siendo una expresión de la profunda extrañeza que, siempre y en todas partes, experimentan los humanos en medio de su vida cotidiana, se expone un acercamiento a la mitología muisca por medio del mito de Bochica en un despliegue analógico con la película colombiana *El abrazo de la serpiente* de Ciro Guerra, con el afán de mostrar la importancia de este mito en el rescate de la cultura precolombina de las diversas regiones que luchan por defender y transmitir sus propias historias y, a la vez, se brinda un mensaje de diversidad cultural que mezcla dos extremos de las culturas enfrentadas: por un lado, la visión científica del establecimiento del culto occidental; obsesionado por la riqueza cultural y natural de la región amazónica, y, por otro, la visión mágica, chamánica, respetuosa y temerosa, del indígena que es maestro y guía.

La cultura Muisca

La cultura Muisca, perteneciente a la familia lingüística chibcha, es un pueblo indígena que ha habitado el altiplano cundiboyacense y el sur del departamento de Santander en Colombia, desde aproximadamente el siglo VI a.n.e. hasta la actualidad. La etimología indica que la palabra “muisca” se deriva del muysccubun (idioma muisca) como un término autónomo, es decir, de denominación para sí mismo. Sin embargo, el significado de la palabra es “hombre”, “persona” o

“gente”, posterior de la conquista española pasó a significar “indio” (Verdusten, 1688: 142).

En cuanto a las costumbres y modos de vida de los muiscas, estas se basaban en la agricultura y la alimentación, por lo que tenían pleno acceso a la batata, la yuca, el frijol, el ají, la coca, el algodón, entre otros, siendo el producto básico el maíz, de donde obtenían la chicha; bebida alcohólica fermentada. Labraban la tierra con instrumentos de piedra o madera y, ejercían la caza y la pesca. Las autoridades muiscas se encargaban de la redistribución de alimentos en épocas de escasez (Langebaek et al, 2005: 338).

Para los muiscas los montes, peñas, bosques, árboles, lagunas y las fuentes de agua eran lugares sagrados, por esta razón, muchas de las ofrendas a los dioses eran depositadas en estos lugares. Por ejemplo, la diosa Bachué; madre mítica la cual sale de la laguna de Iguaque en compañía de su niño, con el que después se desposará y tiempo después, regresan a la laguna transformados en serpientes (*Ibíd.* 280). Los muiscas no sólo veneraban estos lugares por creer que habitaba una divinidad, sino porque también creían que existían lugares estratégicos para el equilibrio de la naturaleza. Asimismo, consideraban sagradas a ciertas avenidas por las que decían que había transitado Bochica.

En cuanto a la vestimenta e indumentaria, los muiscas fueron hábiles tejedores de algodón, por lo que hilaban sus propias camisas que llegaban más debajo de las rodillas, y encima se colocaban unas mantas que comúnmente eran blancas, sin embargo, las personas con mayor jerarquía usaban mantas color negro o rojo. En el caso de las mujeres usaban una manta larga que ceñían a la cintura con una faja, y sobre los hombros otra manta pequeña, sujeta al escote con un alfiler grande de oro o de plata, el cual tenía un cascabel a uno de los extremos (*Ibíd.* 306-307).

En cuanto al cabello, tanto hombres como mujeres lo usaban largo hasta los hombros, para las mujeres de la nobleza era común que llevaran el cabello recogido con una cofia de red. Juan de Castellanos quien fue un explorador, militar y sacerdote español, alude la forma de vestir de los muiscas a Bochica (Silva, s.a.: 243-244), como muestra un extracto escrito:

“Verdad sea que cuentan cómo vino
en los pasados siglos un extraño
a quien llamaban Neuterequeteua,
o Bochica por otro nombramiento,

o Xue que, según dicen algunos
no fueron sino tres los que vinieron
en diferentes tiempos predicando;
pero lo más común es que solo
tenía los tres dichos epítetos.
Este tenía muy crecida la barba
y hasta la cintura los cabellos,
con vendas rodeados y cogidos
al modo del rodete que ellos usan,
.....
.....
andaba, pues, a queste según dicen,
las plantas por el suelo sin calzado,
una almalafa puesta, cuyas puntas
ataba sobre el hombro con un nudo,
de donde dicen ellos que tomaron
andar descalzos y con el mismo traje y
largos los cabellos, porque barbas
a muy pocos ocupan las mejillas.
Este les predicaba muchas cosas,
las cuales, si eran buenas, poco caso
hicieron de ellas, pues las olvidaron (...)

Para ilustrar lo anterior, Herrera (1993) en su artículo *Los señores Muiscas* expone una ilustración de Bochica o Neuterequeteua.

Ilustración 1. Bochica



Fuente: Detalle del mural “Teogonía de los dioses Chibchas” de Luis Alberto Acuña, 1957. Hotel Tequendama, Bogotá.

En cuanto a la arquitectura, los muiscas utilizaban como material principal la caña y el barro, y las casas eran cónicas o rectangulares (*Ibíd.*: 306). Y un aspecto interesante fue la invención del calendario, ya que, contaban los días por soles y los meses por lunas, por lo que los años eran doce lunaciones, que comenzaron en enero con el inicio de la labranza, y finalizaban en diciembre, al término de las labores agrícolas. Asimismo, el mes muisca se dividía en tres partes de diez días cada una. Durante los diez primeros días, los hombres se separaban de las mujeres y mascaban hayo; los siguientes diez días labraban la tierra, y finalmente, los últimos diez días, descansaban en compañía de sus familias (Humboldt, 1878).

La época de la conquista española fue muy aterradora para los muiscas, debido a que se opusieron a las imposiciones de los españoles, lo cual provocó un derramamiento de sangre y murieron los últimos soberanos muiscas, no obstante, los caciques y el pueblo se alzaron tardíamente contra los nuevos dominadores hasta 1542, cuando un conquistador sofocó los últimos movimientos de resistencia. De esta manera el territorio fue dividido por los españoles y pasaron a ser parte de las colonias en América durante el siglo XVII. La poca descendencia muisca fue obligada a trabajar en las haciendas apropiadas por los jefes españoles (Langebaek *et al*, 2005: 43).

Para el siglo XVIII se comenzó un proceso de reivindicación del pasado indígena, y ya para el siglo XIX se empezó a consolidar la identidad nacional, considerando como uno de los

elementos, el factor indígena. Desde ese momento se habló de recuperar el pasado indígena, no obstante, este discurso fue retórico e intelectual, encaminado a justificar el nuevo Estado Republicano (*Ibíd.*: 46).

Durante el presente siglo, se llevó a cabo el I Congreso General del Pueblo Muisca en el mes de setiembre del año 2002, donde se propusieron el rescate de la lingüística y cultura y la defensa del territorio actualmente ocupado, frente al ordenamiento territorial que se les ha querido imponer para planes urbanísticos y turísticos (*Ibíd.*: 345).

Por tanto, la mitología muisca es parte de la identidad colombiana, que ha tenido como creencias, mitos y leyendas de carácter politeísta, animista y panteísta una gran diversidad y trascendencia importante desde varios siglos. Por otra parte, el folclore y la tradición popular ha mantenido buena parte de la mitología muisca, que ha sido revitalizada y reinventada por movimientos afines al neopaganismo muisca. Asimismo, ha servido de inspiración en la literatura y el teatro, entre otras artes.

El abrazo de la serpiente, Ciro Guerra

Esta película colombiana del año 2015, está inspirada en los diarios de viaje de dos botánicos por la selva amazónica durante la primera mitad del siglo XX, el primero es Theodor Koch-Grünberg, de origen alemán y el otro, Richard Evans Schultes, de origen estadounidense. Ambas historias están ubicadas en la misma zona geográfica, una data en 1909 (la de Theodor Koch-Grünberg) y la otra en 1940.

Ambos botánicos emprenden el viaje, cada uno en su época, en búsqueda de una planta llamada *yakruna*¹, de la cual se dice que produce los sueños, ésta se encuentra escondida en la selva amazónica colombiana, por lo que ambos buscan la guía del chamán Karamakate en los dos períodos diferentes, las historias ocurren en paralelo.

La historia surge a partir justamente del encuentro de ambos personajes con el chamán y del viaje que realizan junto a éste en busca de la planta. Karamakate es un habitante solitario y nativo de la selva, al inicio tiene cierta desconfianza de los viajeros, pero conforme se desarrolla la película, establece una relación muy particular con ambos. Las similitudes entre los dos personajes extranjeros provocan una sensación de unidad en la historia, como si se estuviese esperando una resolución.

Ilustración 2. Karamakate



Fuente: Fotografía extraída de la película *El abrazo de la serpiente* (2015).

De acuerdo con Mora (2016) la película aborda la historia de la misma forma en que funcionan los sueños, esta repetición de la búsqueda se asocia con los sueños recurrentes, los cuales surgen por un proceso psicológico en el inconsciente que está bloqueado y requiere de una solución, ésta sólo aparecerá cuando el consciente logre una transformación que lo lleve hacia otra actitud.

En el primer viaje, Karamakate se muestra bastante desconfiado de Theodor, para él, es la representación del hombre blanco que ha causado el exterminio de su pueblo y también del entorno. Para el chamán la naturaleza es lo más importante, los viajeros representan esa separación con la naturaleza, pues no la respetan tal y como lo hacían sus antepasados.

Mora (2016) menciona cómo el tercer personaje, ayudante de Theodor y nativo de la zona, se convierte en el puente entre ambas posturas antagónicas, el científico le salvó la vida, por lo que éste en agradecimiento le acompaña en el viaje y se convierte en su asistente. Él está consciente de la importancia que tiene que la ciencia tome en consideración el conocimiento ancestral que sólo el chamán conserva, pues es la única esperanza de vida que tiene el mundo natural en vías de desaparecer. Este tercer personaje menciona: “Este hombre es muy importante en su país, escribe historias que lee mucha gente y ellos escucharán lo que diga. Si los blancos no aprenden, será nuestro fin”.

De acuerdo con Mora (2016), en el primer viaje, Karamakate “escucha” que debe ayudar

al hombre blanco, pero éste duda de su propio sueño y cree equivocarse, debido a la disonancia con sus sentimientos de rabia y resentimiento. El chamán ignora el mensaje de su inconsciente y a partir de eso, con los años va perdiendo su relación con la naturaleza, los árboles, los ríos y la selva ya no se comunica con él como antes. Por esta razón, en el segundo viaje, Karamakate tiene una actitud un tanto diferente, desea él también volver a escuchar y comprender a la naturaleza, volver a tener la conexión que tenía antes.

En la película se retratan los desastres provocados por los blancos: las caucheras, el despotismo de las órdenes católicas y religiosas que en la primera época (1909) sometieron las mentes de los jóvenes indígenas y que posteriormente, años después, desterraron por completo las mitologías teológicas de los pueblos ancestrales, estableciendo variantes del cristianismo.

Marín (2016) sostiene que en el segundo viaje, el personaje encarnado por Karamakate se ha convertido en un viejo sabio que ha caído en el escepticismo y la amargura, primero porque confiesa haber perdido la memoria del camino hacia la *yakruna* y también porque ya no recuerda cómo se prepara el *mambe*². Razón por la cual, al chamán también le urge encontrar su destino y reencontrarse con el mito y sus secretos liberadores.

Karamakate introduce un concepto esotérico de la mitología indígena, el *chullachaqui*, él menciona que su pérdida de identidad y memoria ocurre cuando su *chullachaqui* anda vagando por el espacio ya sin noción de las cosas y hasta sin nombre (Marín, 2016).

En el viaje de Richard Evans, la película muestra el panorama que ha resultado de la violencia ejercida por la cultura occidental: los indígenas están postrados cultural, espiritual y materialmente rindiendo idolatría a un falso mesías (Marín, 2016). Los caucheros han explotado de forma brutal a sus trabajadores indígenas creando un ambiente de injusticias en la zona.

1. El Mito de Bochica

Bochica es uno de los nombres con el que se conoce a una de las principales deidades Chibchas. La versión indígena original no se mantiene, sino que el mito se conoce por medio de las narraciones de los cronistas españoles.

Durante la era o edad Fanzaquia de los muisca es que aparece el presente mito dentro de la cultura muisca. En aquella época, se menciona que los muisca habían olvidado las buenas enseñanzas de Bachué (diosa muisca), por lo que vivían aconsejados por una mujer de extraña

belleza llamada Huitaca. No obstante, los aconsejaba a vivir en medio de la lujuria, el libertinaje, las fiestas y la embriaguez; además, les inducía a blasfemar contra el dios Chichachum, por lo que este último se indignó al punto de que decidió castigarlos con una gran inundación (Langebaek et al, 2005: 287). En el momento de la inundación de la sabana, los muiscas recurrieron a Bochica y este los libró del castigo, creando las cataratas del Salto de Tequendama. Las reliquias que dejó Bochica, como una huella de su pie, fueron veneradas hasta la llegada de los españoles.

Por tanto, Bochica fue un héroe mítico y la deidad principal de los chibchas, también se le consideraba el patrón de los guerreros (Thompson, 1936) y se asocia con el venado (Therrien, 2003) pues la palabra venado (chica) está incluida en su nombre. Sólo se le ofrecía oro en sacrificio. A Bochica también se le conoce por otros nombres como Xue o Zuhé (mi señor) o Nemterequetaba.

Otro aspecto a considerar, es que se cree que el Dios creador envió a Bochica a Colombia con fines civilizatorios. De acuerdo con las versiones de los cronistas españoles Juan de Castellanos, Fray Pedro Simón y Lucas Fernández de Piedrahíta tomada del artículo *Análisis estructural del mito Bochica* del autor Efraim Aragón Rivera (1987), Bochica llegó al reino de Bacatá hace muchos años (1400 a 2000 años). Él era extranjero y en esas tierras no era conocido por nadie. Llamaban a este dios extranjero Neuterequetua, Bochica, Xue o Chimizapagua. Llegó del este, de los llanos de Venezuela y entró a este reino por el pueblo de Pasca. Desde ahí se trasladó al pueblo de Bosa donde murió un camello que traía, cuyos huesos conservaron los habitantes del lugar.

Tenía muy crecida la barba, hasta la cintura los cabellos, recogidos con una banda, al modo del rodete que los indígenas usaban. Era de edad madura con muchas canas en el cabello y la barba. Andaba sin calzado y se cubría con una manta que anudaba sobre su hombro. Predicaba en su propia lengua preceptos de buen comportamiento. Además, enseñaba a hilar y a tejer mantas a los habitantes de los pueblos a los que visitaba porque antes los indígenas de esa zona desconocían esas técnicas.

Cuando se iba de un lugar dejaba dibujos de los telares en piedras lisas de modo que los habitantes del lugar pudieran recurrir a ellas si olvidaban lo que les había enseñado. Les enseñó a hacer cruces y a pintarlas con las pinturas que se usaban para las mantas. También los instruyó

acerca de la resurrección y a dar limosna. Les enseñó a dejar comida sobre las tumbas para suplir las necesidades de la otra vida.

Desde Bosa fue al pueblo de Hontibón (sic), a Bogotá, Serrezuela y Cipacón hasta llegar al pueblo de Cotá. Predicó por todas esas zonas a grandes cantidades de gente. Predicaba durante el día y se refugiaba en las noches. Con el tiempo los habitantes del lugar olvidaron sus enseñanzas. Bochica era el Dios de los Caciques y fue visitado por muchos de ellos que, posteriormente, ganaron fama y grandeza.

Bochica vaga por otras tierras donde adquiere los nombres de Sadigua Sonado, Lugunmoxe y Lugunsua, luego se hace invisible y desaparece. Muere en el Valle de Sogamoso dejando como heredero a un cacique de esa zona. Para Aragón, Bochica pudo haber sido de origen Andino y haber venido con una llama que fue interpretada como un camello por los cronistas. Este posible origen andino puede indicar lazos comerciales que según Aragón han quedado probados por excavaciones arqueológicas. Para el escritor, la barba de Bochica le otorga cierta referencia a las deidades solares, pues la barba se interpreta como rayos.

Tanto para Aragón como para Thompson y Bandelier, Bochica tiene mucho en común con otras deidades como Viracocha en Perú, Quetzalcóatl en México o Itzamná en Guatemala.

2. Significados culturales

2.1 Contexto sociocultural del mito de Bochica

El período del mito de Bochica, aproximadamente en el siglo VI a.n.e., alcanzó una gran densidad demográfica y una compleja organización sociopolítica. Por lo que, durante ese tiempo, la ocupación humana de la provincia del Norte y Gutiérrez en Colombia, fue protagonizada por grupos U`wa³, Laches⁴ y Muiscas, todos miembros de la familia lingüística macrochibcha (Cárdenas y Cleef, 1996).

Posteriormente, al momento de la conquista el patrón del poblamiento indígena estaba basado en una combinación de capitanías y parcelas de cultivo dispersas en distintas zonas climáticas, que al mismo tiempo constituían sitios de habitación transitorios (*Ibíd.*).

El material lítico encontrado es escaso y se limita a material superficial colectado por investigadores de diversos proyectos de investigación académica. Cárdenas y Cleef (1996)

describen que los yacimientos arqueológicos más interesantes de la región hacen referencia a un conjunto de hileras de menhires⁵ existentes en la vereda del resguardo en el municipio de Chita. Adicionalmente, se encuentran menhires en el municipio de Cobaría y Chiscas en Colombia. La cerámica de estos sitios es Lache y está emparentada con la Muisca.

Sin duda, la economía indígena de los diferentes grupos muisca tuvo que enfrentarse a una serie de limitantes ecológicos que los debió haber llevado a incorporar a su territorio pisos térmicos templados que los utilizaban directamente, o en relación con el comercio con otros grupos indígenas vecinos, quienes podían estar unidos a los muisca, ya sea por lazos de parentesco o de dominación.

Los Muisca desarrollaron una serie de respuestas que incorporaban el control de varios nichos ecológicos situados altitudinalmente. Por otro lado, los mecanismos del tributo, la redistribución y las relaciones interregionales con otros grupos situados en tierras bajas, fueron otros de los mecanismos utilizados para su provisión agrícola (*Ibíd.*). Estas prácticas eran llevadas a cabo por el contacto directo y respetuoso con la naturaleza, ya que, poseían un conocimiento profundo de todos los elementos naturales que los rodeaban, como cuenta el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo:

Tienen muchos venados, y un género de animales que quieren parecer conejos... pero donde mejor los conocen, se dicen coríes. Pero es de notar que en dos años que duró aquella conquista, ningún día dejó de entrar en el campo de los cristianos todos los bastimentos en mucha abundancia de todo lo que es dicho, tanto, que hubo días de cien venados y ciento y cincuenta, y el día que menos, treinta venados, conejos y coríes, día de mil y de ahí abajo. En fin, es abundante tierra de cazas o monterías. (Fernández de Oviedo, 1959, citado en Cárdenas y Cleef, 1996).

2.2 Contexto sociocultural de la película

La película se desarrolla en dos épocas distintas que intentan mirar la realidad de los ríos y de las selvas del Amazonas desde el punto de vista de los habitantes nativos de la región. El pueblo Kubeo, uno de los pueblos antiguos mencionados en la película, habita en la cuenca del río Vaupés, y posee cerca de siete mil personas, en su mayoría habitantes en un resguardo indígena,

entre otros de los poblados se encuentran Guaviare y Guainía en Colombia y por otro lado en Brasil. Estas comunidades, en cierto período, se vieron obligadas a replegarse al interior de la selva, pero hoy en día han regresado a las riberas de los grandes ríos, sin embargo, debido al primer período en que se desenvuelve la película, muchos desaparecieron y se extinguieron muchas comunidades amazónicas.

Por tanto, la primera época que la película presenta es a partir de la llegada del etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg (llamado en el filme como Theodor Von Martius), quién desde 1899 estuvo estudiando las culturas de Sudamérica y explorando los ríos de la región en Brasil, específicamente en la Amazonía, hasta 1924, año de su muerte. La segunda época, se relata cuando el científico y biólogo estadounidense Richard Evans Schultes (en el filme Evans), arriba en 1941 al mismo lugar que Theodor. Ambos períodos son de gran importancia histórica, ya que, los acontecimientos sucedidos han marcado la historia no sólo de los pueblos que relata la película, sino del mundo.

Justamente, desde 1879 hasta 1945, la explotación del caucho natural a gran escala fue una de las principales actividades en el pulmón del Amazonas, conocida como la fiebre del caucho, debido a la gran riqueza natural y sobre todo al hallazgo de los extranjeros del árbol del caucho como fuente industrial. Durante dicho periodo hubo dos auges distintos de dicha extracción, iniciando el primero de ellos entre 1879 a 1912, y el segundo a partir de 1942 hasta 1945, paralelo a la Segunda Guerra Mundial (Sierra, 2011).

Debido a la gran demanda de caucho por parte de ciertos países, es que surge esta explotación, países como Estados Unidos, Inglaterra y Francia. El objetivo principal era abastecer la industria del transporte, dado su crecimiento. Estas cadenas industriales trasladaron rápidamente las demandas finales hacia demandas por materias primas, acontecido por la rapidez en tiempo que esto causó en el desplazamiento de los ciudadanos neoyorkinos o londinenses, originado dicha fiebre del caucho (*Ibíd.*).

Por su parte, el florecimiento de la quina⁶ y posteriormente, del caucho, fueron grandes contribuyentes en los procesos migratorios y de colonización. Asimismo, contribuyó al desarrollo fluvial, debido al mejoramiento en las vías de comunicación que hacían posible el transporte y la exportación de productos entre los distintos países. Por otra parte, para Sierra (2011) el apogeo del caucho concuerda con la producción en serie de automóviles, justo a partir del siglo XX, los

cuales se demandaban por parte de familias de ingresos medios norteamericanas, denotando una rápida valorización del producto natural tanto productiva como económica. No obstante, este desarrollo provocó la exploración en la selva amazónica y, por ende, la destrucción de la misma, donde se obligaban a los nativos a trabajar en la extracción del caucho en condiciones deplorables. Esta marcada ambición, desencadenó consecuencias fatales para los poblados indígenas y para la diversidad natural.

Los caucheros o conocidos también como siringueros, extraían la valiosa sustancia por medio de incisiones en la corteza de los árboles conocidos como Jebes, Siringas, Castilla o Caucho negro, en estas últimas especies debían derribar el árbol para lograr obtener la anhelada sustancia. Aunado a lo anterior, durante dicho periodo hubo gran disminución de la mano de obra disponible debido a las enfermedades tropicales, por lo Sierra (2011) menciona que:

Las condiciones climáticas y los cursos de los ríos fueron determinantes para el acceso a las zonas de explotación, lo cual se evidencia en la localización dispersa de campamentos que se establecían conforme a la disponibilidad del caucho y con la intención de ejercer un control sobre la mano de obra de indígenas. La construcción de estos centros caucheros, con participación de misioneros religiosos, también contribuyó, por una parte, a hacer más fácil la evangelización de los indígenas y, en otros casos, a frenar las atrocidades y actos inhumanos llevados a cabo por los siringalistas. (párr. 12).

A partir del contexto anterior, los empresarios logran monopolizar la producción del caucho, sin embargo, fue a través de la esclavitud de indígenas, principalmente, Boras, Witotos, Nonuyas y Andoques, en quienes estaba basada la cadena de producción (*Ibíd.*), lo cual permitía que se generara abundantes ganancias y, así es como lograron imponerse como fuerza de mercado internacional.

Estos atroces acontecimientos cometidos por *The Peruvian Amazon Company* fueron denunciados por el periodista W. Handerburg, quien llegó a presenciar las torturas –el cepo y látigo– así como de las mutilaciones, masacres y demás atrocidades. Posteriormente, el diario de Londres *Truth* hizo público los artículos en 1907, y provocó un sentimiento colectivo a nivel internacional de escándalo ante los abusos de la compañía. Por otro lado, a través de la *Foreign*

Office, el gobierno británico llevó a cabo una investigación sobre los hechos denunciados por Handeburg, el cual a la postre, comunicó al gobierno británico que "el sistema de trabajo está basado en el terror" y que, de no tomarse las medidas necesarias, el genocidio haría desaparecer a aquellas poblaciones (*Ibíd.*: párr. 26).

Asimismo, en 1924, el escritor colombiano José Eustasio Rivera denunciaría en su novela *La vorágine* los hechos ocurridos en el dramático paraje y sobre todo expone la realidad de la vida en las caucheras. Al finalizar los conflictos entre Colombia y Perú, la compañía cauchera salió de dichos territorios, sin embargo, dejó un panorama de angustia, desolación y una gran estela de agonía y muerte en tierras que se contemplaban silenciosas.

Cuando parecía que el éxodo se acababa, las demandas internacionales provocaron un nuevo florecimiento de la producción del caucho y, simultáneamente, acontecía la Segunda Guerra Mundial. No obstante, la explotación cauchera no se perpetuó por mucho tiempo, ya que, se desarrolló un producto sintético de propiedades similares al látex derivado del caucho, lo cual dio fin al monopolio de las casas exportadoras del producto natural (*Ibíd.*).

2.3 Representaciones simbólicas

Cassirer expone en su libro *Antropología Filosófica* que "en la naturaleza, lo mismo que en el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores" (1968: 8). Por ello, para el autor existe un intrínseco vínculo entre la percepción sensible, la memoria, la experiencia, la imaginación, y por supuesto, la razón, las cuales son alcanzadas por el ser humano, pero de algún modo son experimentadas por los animales y, por ende, todas las formas de la vida orgánica. Es por tanto que, toda explicación mítica que puede originarse del universo posee un entrelace de la antropología primitiva y de la cosmología primitiva, es decir, el origen del mundo es una cuestión que atañe el origen del ser humano. Además, es esencial aludir que la religión no puede dejar de preservar la cosmología y la antropología, empero las transforma en su cosmovisión. Ante ello, Cassirer expone la idea de que:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este

universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red.

El hombre (...) se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. (1968: 27).

Por su lado, Heráclito estudió los haberes de la naturaleza a partir del análisis de los haberes del ser humano, a través de la estricta autorreflexión filosófica, en síntesis “ἐδιζήσάμην ἐμεωτόν (me he buscado a mí mismo)” (Cassirer, 1968: 9).

Consecuencia de estas teorías, es que resulta interesante analizar las formas simbólicas presentes en el mito de Bochica y *El abrazo de la serpiente*, como medio para comprender el sistema simbólico expuesto e incorporarse a la lectura del mensaje implícito y explícito. Por lo que tanto el mito de Bochica y *El abrazo de la serpiente* no conviven únicamente en un universo físico, sino en un universo simbólico, dando como finalidad la experiencia humana.

Para Aragón (1987), las versiones del mito de Bochica de los cronistas españoles incluyen elementos de cultura europea que de forma consciente o inconsciente ellos incorporaron a la versión original indígena producto de su contexto histórico y cultural. Por ello, la nueva interpretación que se le dio a partir de la llegada de los españoles de que Bochica era de raza blanca y un evangelizador de la tradición Judeo-Cristiana, era conveniente para los intereses de los españoles, pues de alguna manera vinculaba las creencias ya existentes entre indígenas con la religión que buscaban implantar.

Un aspecto importante, es que en el medio natural de los Muisca confluían fuerzas divinas que dotaban a la naturaleza una dimensión sagrada, y en donde los elementos físicos se constituían en hierofanías, que personificaban al cosmos, mostrando la diversidad simbólica que se manifiesta en las experiencias humanas. Por ejemplo, los Kogui, los Ijca, y los Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta que pertenecen a la misma familia lingüística macrochibcha de Laches y Muisca, y quienes además tienen en común el modelo de microverticalidad, se puede observar un alto grado de evolución conceptual respecto a la antropovisión de la naturaleza (Cárdenas y Cleef, 1996).

Por su control sobre el clima, los Muiscas consideraban a Bochica importante para la producción agrícola (Thompson, 1936). Por otro lado, para Aragón (1987) la figura de Bochica tiene un carácter fundacional para los chibchas por la fecha en la que se estima su origen, incluso antes de nuestra era:

En Sogamoso, en el altiplano colombiano, Bochica vivió dos mil años y murió ahí después de realizar numerosos milagros entre los cuales, la apertura de la hendidura de Tequendama es el más notorio. Ahí hay cierta analogía con el personaje de Tonapa o Viracocha. En Perú como es bien conocido, los indígenas llamaban y aún llaman a los blancos Viracochas. Piedrahita afirma que el nombre Zuhe dado a Bochica fue usado por los chibchas para designar a los primeros europeos que vieron. (Bandelier, 1905, traducción propia).

La mención de que Bochica vivió dos mil años puede tener relación con la creencia de que en realidad Bochica no era un solo personaje sino una serie de tres personajes, lo que explicaría los diferentes nombres que se le dan, así como una representación de un cuerpo con tres cabezas hecha de oro que no se conservó. Por lo que, la figura de Bochica tiene tintes mesiánicos por su llegada desde el este y la creencia de haber sido enviado por el dios creador para acercar a los humanos a la adoración de las divinidades. Así como del mito del sabio pues llega con conocimientos más avanzados que comparte, y donde la figura de Chía es su oponente y de alguna forma sirve como contraste, pues resalta las características positivas.

Al mismo tiempo, Bochica es considerado un héroe pues sólo él tiene la capacidad de evitar la inundación en Tequendama, siendo el agua un aspecto crucial en el mundo mágico-religioso, que incluso se extendió por todas las regiones macrochibchas en forma de culto, es decir, adquirió una gran significación desde el punto de vista espiritual, por lo que, resulta ser central para la teofanía y cosmogonía de estos pueblos.

Por su parte, en la película, el protagonista (Karamakate) deja un lenguaje explícito; la relación entre el hombre y la naturaleza, como elementos sagrados. Para Karamakate el respeto hacia la naturaleza es indiscutible, en su población adaptan las actividades diarias (agrícolas y de subsistencia) a los ciclos naturales, como por ejemplo, no pescar hasta que inicie el período de

invierno, o no tener relaciones sexuales hasta que la luna cambie de ciclo. Así mismo, la protección del hombre hacia la naturaleza es un factor importante para Karamakate, ya que, si no se da una relación en armonía, esta (la naturaleza) puede vengarse y ejercer energía negativa hacia el hombre, por ello no cortan árboles de raíz.

Al darse el período del auge del caucho, provocó contradicciones en las culturas indígenas, manifestando la tristeza profunda, un sentimiento melancólico, de coraje, impotencia y de disculpa, por lo que en la película se menciona que los hombres “blancos” son símbolo de muerte y destrucción.

Otro elemento presente en la película es el simbolismo de la anaconda, esta representa los ríos, la cual descendió de la vía láctea trazando a los antepasados Karipulakena⁷ el camino. Asimismo, en la literatura etnográfica sobre la región se plantea que, en cada corriente de agua, los grupos de más alto rango se ubican en las partes bajas (la cabeza de la anaconda) y así sucesivamente, hasta que los de menor rango ocupan las cabeceras (la cola) (Morcote, Mora y Franky, 2006: 200). Del mismo modo, la serpiente juega un papel importante, como símbolo de muerte, que aparece en los sueños, sin embargo, es un simbolismo sagrado, de respeto y de nivel supremo, ya que, en una parte de la película Karamakate se refiere a la situación de la explotación del caucho de la siguiente manera: “Si estos señores del caucho son los hombres, yo soy una serpiente”. Y por ello, se deriva el nombre del filme, ya que, el científico alemán, muere al no lograr el ritual con la flor de la Yakruna, por ello se dice que lo abraza la serpiente, llega la muerte, llega la serpiente. Este significado simbólico en el *Diccionario de Símbolos* de Jean Eduardo Cirlot (1992) menciona a lo largo de todo el documento, la relación estrecha entre la serpiente y una gran diversidad de elementos, donde se muestra como fuente de sabiduría y eternidad, y como fuente del mal, de lo impuro.

Otro de los animales representados con características divinas, es el jaguar, en donde se denota como un dios, quien se manifiesta a través de los sueños que se generan al beber Caapi, una bebida espiritual usada en rituales, la cual desintoxica el cuerpo de las fuentes del mal y se sumerge en un estado de meditación profundo, donde el dios jaguar habla con la persona y le muestra ciertos símbolos que son interpretados para predecir el futuro. En el siguiente extracto del diálogo se ejemplifica este acto y fundamento de los sueños:

Para convertirse en guerreros, los Cohiuanos deben abandonar todo e ir solo a la selva, guiados únicamente por sus sueños. En este viaje él tiene que saber, en la soledad y en el silencio quién es en realidad. Debería convertirse en un sueño errante. muchos se pierden, y algunos no vuelven nunca, pero los que regresan, ellos están listos para enfrentar lo que está por venir. (Extracto del diálogo de Karamakate en *El abrazo de la serpiente*, 2015).

En la cosmovisión mesoamericana el jaguar ha tenido un lugar sumamente relevante, en donde culturas como los olmecas, los aztecas y los mayas suelen representar a sus hombres con rasgos de jaguar, realizando cultos y constituyéndose como símbolo principal de la religión. Es considerado el representante totémico de los espíritus de la naturaleza. Esta simbología es relacionada con la serpiente acuática, como signos de fecundidad y nacimiento (Iglesias, 2015).

La vestimenta, es otro de los elementos simbólicos que acompaña la historia de los personajes. Para Cirlot (1992), son variados los atuendos en la historia que acompaña al traje, desde el armamento defensivo, los tocados, hasta los adornos de toda suerte. Por tanto, los factores simbólicos del traje provienen para Cirlot de tres ejes fundamentales, a saber: del lugar en que se desenvuelven, sea en la cabeza, en el pecho, en las manos, etc.; de la materia usada para crearlos, por ejemplo, un cinturón de ramas de murciélago fue un símbolo muy distinto al de un cinto de placas defensivas; y finalmente, de los valores estéticos y sus derivaciones, sean estos colores, metales, piedras preciosas, entre otros (p. 459).

Ante lo que plantea Cirlot, se muestra en la película cómo el papel de la vestimenta es importante, desde la concepción de los pueblos nativos, como de los hombres “blancos”, ya que, para los primeros el cuerpo es un mediador entre la naturaleza y las fuerzas divinas, por lo que el uso de adornos como el caso de las plumas se representa en Karamakate, las plumas en Cirlot, simbolizan el viento, al mundo de los pájaros, por lo que el gran tocado de plumas del jefe indio asimila a éste pájaro como signo determinativo en el sistema jeroglífico egipcio (Cirlot, 1992: 368). En el caso de Karamakate se presenta con un tocado de plumas en el momento que arriba al pueblo nativo de él, ya que, este se había escapado de las manos de caucheros y se ocultó en la selva, por lo que el momento del reencuentro, él usa las plumas, las cuales podrían simbolizar la fe y contemplación, ya que, además se encontrará con la Yakruna.

Por otro lado, el nativo que acompaña al científico alemán, utiliza una vestimenta igual al

científico, por lo que para Karamakate es signo que está siendo influenciado por los hombres “blancos” y olvidando las raíces propias de su cultura, lo cual puede tener relación con el mito de Bochica, ya que, al llegar Bochica al pueblo de los Muiscas, estos lo imitan usando la misma vestimenta, con adornos de oro, jade, plata, entre otros. En este caso la vestimenta en Bochica simboliza un lenguaje de conocimiento, y además adaptado a las condiciones climáticas de la región de la sabana de Bogotá.

Finalmente, otro elemento simbólico presente es el castigo divino de la inundación de la sabana de los Muiscas, que en Cirlot podría interpretarse como “principio de disolución y descomposición de las formas dadas, en cualquier proceso, ciclo o período; la relajación de los vínculos; la proximidad inmediata de la liberación por la destrucción de lo meramente fenoménico” (Cirlot, 1992: 52). Lo cual puede interpolarse a la película, como el simbolismo de la pérdida de la cultura, de la diversidad de pueblos nativos existentes en cierta época, y la disolución de los elementos sagrados y divinos, así como la destrucción de la misma naturaleza, de la selva amazónica. Por tanto, el simbolismo mitológico tiene también una dimensión hierofánica, en tanto puede ser portador de una significación sagrada. De esta forma los elementos simbólicos y todos aquellos objetos arquetípicos se fusionan en una misma búsqueda, de lo supranatural.

2.4 Análisis de la presencia del arquetipo en el mito de Bochica

Eliade menciona en el libro *El mito del Eterno Retorno*, que “todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo” (2011: 18); hecho que es encontrado en las teorías tanto de los pueblos denominados “primitivos” como en las culturas evolucionadas, por lo que para los primeros el sentido de la existencia es vivir acorde a los modelos construidos a partir de los arquetipos, de todo aquello que es divino. Por ello, para Eliade “vivir de conformidad con los arquetipos equivalía a respetar la “ley”, pues la ley no era sino una hierofanía primordial, la revelación *in illo tempore* de las normas de existencia, hecha por una divinidad o un ser mítico” (Eliade, 2001: 58). En síntesis, estos pueblos responden a prototipos creados por medio de sus valores y acorde al contexto histórico y natural.

De estas preconcepciones, el cristianismo las transformó para sus intereses, donde transformó el “sufrimiento” humano de estas culturas en experiencias espirituales “positivas”.

Ante esto, Eliade (2001: 59) expone el sufrimiento en cuanto a acontecimiento, es decir, en cuanto a hecho histórico, del malestar provocado por castigos cósmicos; sea esta una inundación, una peste, por invasiones; sea estos incendios, la esclavitud misma con todas sus consecuencias fatales, etc., o por el conjunto de injusticias sociales.

Ante esas circunstancias la comunidad se dirige donde los dioses para aclamar por la intervención en su pueblo y ruegan mediante la ofrenda de sacrificios, en este caso, a Bochica. Por lo que se analiza el arquetipo del Sabio.

2.4.1 *Bochica* como el arquetipo del sabio

Carl Jung (2002) incorporó a la psicología un concepto llamado el “inconsciente colectivo”, éste constituye una síntesis entre el inconsciente freudiano y la noción de representaciones colectivas de la teoría de Durkheim. Para Jung, existía una dimensión general, que, siendo inconsciente para el sujeto, se extendía a todos los individuos. Por lo que el conjunto de elementos socioculturales; costumbres, actitudes, valores o disposiciones religiosas, que le son inherentes al ser humano sea éste consciente de ello o no, representa al inconsciente colectivo.

Este inconsciente colectivo involucra los arquetipos, quienes para Jung (1941) mezclan el pasado como el presente, envolviendo unilateralismos y extravagancias que crea la conciencia. Es decir, son percepciones anticipadas que actúan sobre los sujetos determinando sus actitudes.

Jung reconocía estos arquetipos como la compensación y el equilibrio de los opuestos. El inconsciente, buscaría estar equilibrado mediante estos mecanismos homeostáticos, por ejemplo, en el plano de la personalidad, una persona introvertida buscaría compensación inconsciente en sus sueños viéndose como alguien extrovertido. Por esta razón, va a depender de cada persona cuáles arquetipos se manifiestan y cuáles no, la manifestación de los arquetipos está en función de las necesidades personales y la situación psicosocial del sujeto (Saiz, Fernández y Álvaro, 2007).

De acuerdo con Saiz *et al* (2007), los arquetipos vendrían a ser contenidos del inconsciente colectivo que de alguna manera contribuyen a la formulación de los comportamientos y las acciones sociales. Estos están acumulados en la memoria histórica del ser humano, por lo que tienen impregnados matices variados como la religión, los valores, la mitología, las costumbres y las creencias. Su forma de activación responde siempre al mecanismo

de la compensación, residen en el inconsciente colectivo, pero sólo se pueden activar de acuerdo con la situación psicosocial.

El arquetipo del viejo sabio o mago, es aquel que tiene línea directa con la figura del hechicero de la sociedad primitiva. Es como el ánima, un demonio inmortal que ilumina las oscuridades caóticas de la vida. Es el iluminador, el instructor, el maestro, es el que conduce el alma (Jung, 2002). Este viejo sabio o mago, aparecerá en los sueños, de acuerdo con Jung como médico, sacerdote, maestro, profesor, abuelo o cualquier persona dotada de una cierta autoridad. Este arquetipo se presenta cuando hay situaciones en las que se requiere visión de las cosas, comprensión, buen consejo, decisión, previsión, etc., el arquetipo compensará una suerte de carencia en el sentido espiritual (*Ibíd.*).

Bochica es identificado con este arquetipo pues fue un personaje que llegó sobre todo a instruir y enseñar a los indígenas cosas que ellos desconocían, era una especie de sabio extranjero que con su llegada iluminó de nuevos conocimientos al pueblo chibcha. Como se menciona anteriormente, Bochica impartió conocimientos acerca de cómo hilar y tejer, a dejar alimentos en las tumbas, pero, sobre todo, era vinculado como una figura que aconsejaba los buenos comportamientos, tal cual lo realiza el arquetipo del sabio. En la representación visual de Bochica, se dice que éste se encontraba en una edad madura y que se representaba con el cabello canoso y barba, estos rasgos demuestran que se trataba de un hombre adentrado en años y que posiblemente ésta era una de las características que lo hacían reconocerse como sabio.

5. A modo de epílogo: el mito hoy y sus representaciones

La figura de Bochica sigue vigente en algunas zonas de Colombia, pues a diferencia de otras deidades precolombinas su imagen no generaba ruptura con la religión católica ni con la hegemonía europea durante la época de la colonia. En la Ilustración 3 se puede observar una escultura reciente de los indios postrados ante la figura del dios, quien por ser blanco y por su atavío y enseñanzas no contradecía las ideas católicas al tiempo que sirvió como un elemento integrador entre ambas formas religiosas.

Ilustración 3. Monumento a Bochica en el Municipio de Cuitiva (Boyacá), Colombia



Fuente: Imagen tomada de la página

<https://en.wikipedia.org/wiki/Bochica#/media/File:Bochica.jpg>

Por otra parte, se dice que Bochica llegó a ser identificado con el misionero Bartolomé y que se le atribuían grandes conocimientos sobre la naturaleza, lo que lo llevó a pronosticar eventos futuros, los predicadores cristianos de la época colonial habían usado estas creencias religiosas muiscas para instaurar el catolicismo (Langebaek, *et al.*, 2005).

Como se mencionó anteriormente, la figura de Bochica no era conflictiva, pues para los predicadores las enseñanzas de éste eran ajustadas al culto cristiano, incluso algunos se atrevieron a decir que éste hombre caucásico era un predicador cristiano que había llegado a enseñarles a los pueblos indígenas la religión.

De acuerdo con Langebaek, *et al.* (2005) la figura de Bochica es utilizada en la contemporaneidad en los discursos de identidad nacional en Colombia, todavía en las primeras décadas del siglo XX, cuando los chibchas eran fundamentales en la aglutinación del pasado de ese país, las tradiciones que se decían oficiales de los muiscas, popularizadas en ese siglo, se alimentaba de las mitologías recopiladas por los cronistas coloniales.

Langebaek, *et al.*, señalan que, en los libros y textos escolares, en la década de los setenta

aparecía un pasaje que decía: “Bochica fue otro personaje fundamental. Hombre de gran sabiduría, había aparecido por el oriente y les enseñó amor al trabajo respeto a las leyes y honestidad. De él aprendieron a tejer, a construir las viviendas, a comerciar”. Específicamente en la actualidad, Bochica se utiliza como figura en los discursos de los líderes raizales, por lo que son utilizados en el imaginario nacional para autodefinir ciertas particularidades culturales.

De esta manera, de acuerdo con Langebaek, *et al.* (2005)., la recuperación de la memoria muisca y en este caso particular, el mito de Bochica, es utilizada por los discursos hegemónicos nacionalistas, por la memoria oficial de la nación, pero, por otra parte, como grupo indígena son excluidos, no cuentan con un establecimiento legal de sus resguardos ni con legislación especial y no hay un claro respeto a su identidad muisca.

El mito puede ser, entre muchas cosas, la encarnación de una metáfora, que le da continuidad a lo sorprendente y a la vez posee como función la cohesión de elementos. Por lo que se integra lo sobrenatural con la razón (*mitos y logos*). Situación que da pie a la película *El abrazo de la serpiente*. En donde, se vuelve necesario comparar al hombre “histórico” (moderno), con el hombre de las civilizaciones tradicionales que, como se expresa en el filme, tiene frente a la historia una actitud negativa. Ante esto, el hombre “primitivo” no concede al acontecimiento histórico ningún valor en sí, es decir, de acuerdo a Eliade (2001), no lo considera como una categoría específica de su propio modo de existencia.

La comparación de esos dos tipos de humanidad, implica un análisis de todos los historicismos modernos, que hasta el momento y como se representa en la película, existen los conflictos de las dos concepciones: la arcaica, que llamaríamos arquetípica y antihistórica, y la moderna, poshegeliana, que quiere ser histórica (Eliade, 2001: 88).

Lo anterior, revela que el hombre se somete a diversos recursos con tal de soportar la presión cada vez más poderosa de la historia contemporánea, en donde, la figura divina surge en la mente humana para explicar lo racionalmente inexplicable, ante la necesidad de entender los fenómenos que rodean a los seres humanos y soportar esa nueva carga histórico-contemporánea.

Religión, olvido, pesquisa, tragedia universal y coyuntura interna de cada uno de los personajes de la película, hacen que lo narrado se interiorice en cada espectador, es decir, actualmente, los hombres de ciencia enfrentan los mismos miedos, y problemas cotidianos: la soledad, la esposa que vive lejos, el pasado que condena la posibilidad de cualquier reencuentro

con la tradición, un abrazo con el presente, una diáspora consigo mismo. Apela, a una reflexión sobre la pérdida de la identidad de las comunidades originarias, pero también de la importancia de compartir la sabiduría.

Referencias bibliográficas

- Aragón Rivera, E. (1987). Análisis Estructural del Mito de Bochica. VI Congreso Nacional de Historia de Colombia, *Biblioteca Digital Icesi*. 33-45. Recuperado de goo.gl/GxDSiS
- Bandelier, A. (1905). Traditions of Precolumbian Landings on the Western Coast of South America. *American Anthropologist*, 7(2), 250-270. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/659259>
- Burland, C. (1951). Chibcha Aesthetics. *American Antiquity*, 17(2), 145-147. DOI 10.2307/277253
- Cárdenas, T. y Cleef, A. (1996). Periodo Muisca (1200-500 A.P). En *El Páramo: Un ecosistema de alta montaña*. Bogotá, Colombia: Fundación Ecosistemas Andinos.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología Filosófica*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cirlot, J. (1992). *Diccionario de Símbolos*. Barcelona, España: Editorial Labor, S.A.
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Trad. Luis Gil. Barcelona, España: Editorial Labor. S.A.
- Eliade, M. (2001). *El mito del Eterno Retorno*. Trad. Ricardo Araya. Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores.
- Gallego, C. (Productora) y Guerra, C. (Director). (2015). *El abrazo de la serpiente*. [Cinta cinematográfica]. Colombia, Venezuela y Argentina: Ciudad Lunar Producciones, Caracol Cine, NorteSur Producciones, Buffalo Films y Dago Producciones.
- Herrera, M. (1993). Los señores Muiscas. En *Credencial Historia*, 44. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-44/los-senores-muiscas>
- Humboldt, A. (1878). *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*. Madrid, España: Editorial Gaspar.
- Iglesias, S. (2015). *El Dios Jaguar*. Recuperado de goo.gl/mbY4q1
- Jung, C. (1941). *Acerca de la psicología del arquetipo del niño*. Barcelona: Editorial Trotta.

- Jung, C. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Barcelona: Editorial Trotta.
- Langebaek, A. et al. (2005). *Muiscas*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Marín, R. (2016). Abrazándonos en el abrazo de la serpiente: Esbozo ensayístico acerca de la película colombiana El abrazo de la Serpiente. En *Revista Recesión*, 14(17), 460-464. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/recig/v14n17/v14n17a19.pdf>
- Mora, M. (2016). *Sobre El abrazo de la serpiente*. Valencia, España: Sociedad Española de Psicología Analítica (SEPA).
- Morcote Ríos, G., Mora Camargos, S. y Franky Calvo, C. (2006). *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Saiz, J., Fernández, B., Álvaro, J. (2007). De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía. En *Athenea Digital*, Núm. 11. DOI <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n11.385>
- Sierra, G. (2011). La fiebre del caucho en Colombia. En *Credencial Historia* 262. Recuperado de <http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>
- Silva Celis, E. (s.a.). *Antigüedad y relaciones de la civilización chibcha*. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915v13a08.pdf>
- Therrien, M., Jaramillo Pacheco, L., & Salamanca, M. (2003). Política Cultural en la significación de la casa: contextos de reflexión sobre las cerámicas arqueológicas: escenario: Santafé, Nuevo Reino de Granada (Colombia). De *Arqueología Americana*, (22), 137-164. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/27768478>
- Thompson, J. (1936). Archaeology of South America. *Anthropology Leaflet*, (33), 1-160. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41444133>
- Verdusten, J. (1688). *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-10023.html>

Notas _____

¹ La yakruna es una enredadera alucinógena epífita del árbol de caucho.

² El mambe es un preparado de hoja de coca hasta realizar un fino polvo, éste es mezclado con cenizas de hojas de yarumo que potencian las capacidades energéticas y alimenticias de la hoja de coca.

³ Los tunebos (llamados U'wa en su propia lengua) son un pueblo [amerindio](#), asentado en la [Sierra Nevada del Cocuy](#), en los [Andes](#) nororientales, de la República de [Colombia](#). Su idioma es el [u'w ajca o tunebo](#) que pertenece a la familia lingüística [chibcha](#).

⁴ Los Laches fueron [indígenas](#) agricultores que, según los cronistas españoles, habitaban en las tierras altas de los departamentos [colombianos](#) de [Boyacá](#), [Casanare](#) y [Santander](#). Formaban parte de la Confederación del [Cocuy](#), probablemente con los [U'wa](#) y hablan un idioma [chibcha](#), principalmente el comercio con otras tribus chibchas, como los [Muisca](#)s, [Guanes](#) y Chitareros.

⁵ Un menhir es la forma más sencilla de monumento megalítico. Consiste en una piedra por lo general alargada, en bruto o mínimamente tallada, colocada de modo vertical y con su parte inferior enterrada en el suelo para evitar que caiga.

⁶ Especie de árbol originario de Suramérica que se encuentra en la selva lluviosa de la Amazonía.

⁷ Los karipulakena, son los hijos del mundo, los que crearon la vida acuática.

Cultura musical

Musical culture

Habid Abdalláh Vásquez Pacheco¹

Resumen: Gran parte de las civilizaciones humanas tienen manifestaciones culturales en base a la música de su región. Algunas especies del reino animal también son capaces de producir sonidos en forma organizada para su instinto de supervivencia (llámese reproducción, comunicación o protección); lo que hace definir a la música de los hombres, pues, no es tanto el ser una combinación "correcta" (o "armoniosa" o "bella") de sonidos en el tiempo, sino el ser una práctica de los seres humanos dentro de un grupo social específico.

Abstract: A large part of human civilizations have cultural manifestations based on the music of their region. Some species of the animal kingdom are also capable of producing sounds in an organized way for their survival instinct (call reproduction, communication or protection); what makes men's music define, then, is not so much being a "correct" (or "harmonious" or "beautiful") combination of sounds in time, but being a practice of human beings within a specific social group.

Palabras clave: música; cultura; identidad; comunicación; interculturalidad

Introducción

Gran parte de las civilizaciones humanas tienen manifestaciones culturales con base en la música de su región. Algunas especies del reino animal también son capaces de producir sonidos en forma organizada para su instinto de supervivencia (llámese reproducción, comunicación o protección); lo que hace definir a la música de los hombres, pues, no es tanto el ser una combinación "correcta" (o "armoniosa" o "bella") de sonidos en el tiempo, sino el ser una práctica de los seres humanos dentro de un grupo social específico.

Sin depender de lo que las diversas prácticas musicales que los diferentes pueblos y culturas tengan en común, es importante aclarar el punto de no perder de vista la diversidad que se ve en torno a los instrumentos utilizados para producir música, pues es ahí en donde incluso,

¹ Segundo año de Licenciatura en Comunicación (4° semestre) de la Universidad Mesoamericana, líneas de investigación, Habid_202@hotmail.com.

radica la diversificación de los distintos estilos, las formas de emitir una voz específica, las formas de tratar el ritmo y la melodía, e incluso gustos musicales, y, sobre todo, en cuanto a la función que desempeña la música en las diferentes sociedades: no es lo mismo la música que puede llegar a escucharse en una festividad religiosa, que la música que se escucha en un anuncio publicitario, ni mucho menos la que se baila en un bar.

Es por esta razón que he decidido estudiar el consumo cultural musical que se ha tenido en el estado de Oaxaca por sus mismos habitantes, haciendo entrevistas a una familia de músicos que, desde niños, se les fue inculcando la música regional del estado de Oaxaca, para así poder entender y descubrir, ¿Cómo los medios de acceso y los soportes musicales han transformado las preferencias musicales en las generaciones?

Antes de pasar a los resultados de la entrevista, me gustaría tocar ciertos puntos que a mi parecer son importantes sobre el tema, como lo son la identidad, el consumo de la música, la música como medio de comunicación emocional, la comunicación intercultural y, por supuesto, los estudios culturales de los cuales me basé para esta investigación.

1. ¿Qué es la música?

Según Juan Sebastián Guevara Sanín (2010), la música es “el arte de combinar sonidos agradablemente al oído según las leyes que lo rigen”.

1.1 Música cultural

Se debe entender la música como una práctica comunicativa y expresiva fundamental, cercana a cualquier individuo y habitual en cualquier cultura, sin exclusividad de ninguna clase social, siendo así parte de la vida cotidiana de todos los individuos que integran la sociedad (Hormigos y Cabello, 2004).

2. Música oaxaqueña

Oaxaca se ha caracterizado por su diversidad cultural en todo su territorio, se ve desde la costa hasta su sierra norte, y por muchos años ha sido reconocida por todo el mundo, un claro ejemplo es la tradicional Guelaguetza, pues cada año se celebra en el tercer lunes del mes de julio y siempre llegan personas de diferentes partes tanto del país como fuera de él.

La cultura musical en el estado de Oaxaca es importante desde tiempos muy remotos, pues fue, es y seguirá siendo parte de la identidad del oaxaqueño. Hay gran diversidad de la música del estado que son reconocidas incluso si no se es mexicano, un claro ejemplo son: “La Martiniana”, “La Llorona”, “Dios Nunca Muere”, entre otras.

3. Música e identidad

Algo muy importante a mencionar, es la identidad que hay en cada uno de nosotros, pues es aquí en donde llegan a basarse las emociones, necesidades e incluso las decisiones que tomemos a lo largo de nuestra vida. No obstante, esta identidad no se crea por sí sola, debe pasarse por muchos procesos para que al final sea determinada por diferentes circunstancias y eventos en nuestra vida diaria, pero, ¿por qué menciono de esto? Simple, la música ha creado una identidad en las personas de quienes la escuchan, al crear emociones, al sentirse identificados con el ritmo, la letra, los acordes incluso que se ocupan, llegan a envolverse con el ambiente que crea la misma.

Según la Real Academia Española, identidad es un conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás; o bien podría definirse como la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás.

En este contexto la música ocupa un papel muy importante, y es que es uno de los medios por el cual los adolescentes llegan a reconocerse y verse reflejados. Lo hacen por el querer pertenecer a un sector de jóvenes iguales a ellos, haciendo que se sientan identificados con algunas figuras o estereotipos establecidos por la industria musical. Según la revista de musicología SINERIS la música supone una estructura compleja que juega una doble función interrelacionada:

- a) Es elemento socializador, pues al compartir un grupo diferentes códigos esto asegura la relación y la comprensión entre sus miembros.
- b) Es elemento diferenciador, ya que al adoptar códigos que no son usuales ante la sociedad, hace que éstos enfatizen lo propio y particular de cada comunidad y por consecuencia de cada miembro.

En este caso, podemos encontrar en la entrevista cómo es que el oaxaqueño se siente al

escuchar, escribir y/o interpretar música de su estado, haciendo que para él sea un honor ser oaxaqueño y, por parte del músico, el representar al estado no solamente en partes de la república, sino también en el extranjero ha dejado huella intachable por la música que se toca, el cómo la interpretan y cómo llevan en su sangre ese orgullo de ser mexicanos/oaxaqueños.

4. Proceso comunicativo: comunicación intercultural

En la revista Digital del Centro de Posgrado Cuevas-Olula (Alemania) (2012, p. 90), menciona a la autora Luisa Martín Rojo (2003), quien dice que “el acto comunicativo no se basa solamente en un intercambio de información, sino que conlleva un arreglo del vínculo con el otro, la proyección de una imagen y la percepción del interlocutor”.

Esto nos pone en un punto muy importante ante la música, y es que puede o es tomado como un medio de comunicación intercultural, ya que, al crear una melodía con arreglos específicos para tener una armonía, el receptor percibe completamente lo que escucha, es decir, hay una conexión con la canción y el, se siente identificado con ella.

Pero ¿Qué es la comunicación intercultural? Según Miguel Rodrigo Alsina (1999: 19) “la comunicación intercultural ha existido siempre que dos personas, que se percibían a sí mismas como pertenecientes a culturas distintas, se han intentado comunicar”. En este sentido, la interculturalidad es un suceso que se presenta de forma natural, muy aparte de que se pueda definir con un propósito meramente educativo, se puede expresar tanto de forma interpersonal como mediada por una intervención tecnológica (Rodrigo Alsina, 1999: 27-32).

La comunicación intercultural sólo podrá crearse cuando los grupos que intervengan en el acto entiendan lo que significan determinadas acciones para el otro:

Quando se conoce la cultura del receptor se consigue una mayor eficacia en el proceso comunicativo. Dicho proceso comunicativo entre culturas sólo puede tener lugar cuando los grupos participantes asuman los significados “del otro”, cuando comprendan y entiendan los significados de determinadas acciones para “el otro”. (Colectivo Yedra, 2009).

5. El consumo de la música

Resulta muy complicado, incluso imposible estudiar el impacto de la música en la generación adolescente de la actualidad sin mencionar la importancia que ha conseguido la industria musical y sus maneras de consumo hoy en día, fruto del mundo del comercio.

La música crea un vínculo entre el oyente y ella al juntar todos sus elementos para así poder acercarle a la cultura del pueblo de quien la creó y también transmitiendo las emociones humanas. Por todo esto, puede considerarse como un fundamento para la creación del diálogo intercultural.

Por ejemplo, en base a los testimonios de las entrevistas realizadas, muchos músicos extranjeros han tomado parte de la música oaxaqueña para poder presentarlas en sus propios países, pues encontraron en ella algo único y especial que no cualquier música tiene, y así crear un lazo entre su música y la música del estado de Oaxaca, conociendo parte de su cultura.

Se puede tomar a la música como un proceso artístico; basándose en su enseñanza, y así, crear o entender una forma de conocer elementos propios de otras culturas, en este caso, tenemos a la música regional del estado de Oaxaca, cuya música ha sido reconocida incluso en diferentes partes del mundo.

La interculturalidad se caracteriza, precisamente, por reconocer la diferencia gracias al conocimiento de la misma, que llevará a su aceptación y al establecimiento de relaciones que supondrán un intercambio, ya que convivir (que no coexistir, que no implica intercambio ni enriquecimiento) es intercambiar experiencias, aprender a partir de las del otro. (María del Mar Bernabé Villodre, 2012, p. 109)

6. La música como medio de comunicación emocional

La música ha disfrutado de muchas consideraciones a lo largo de su historia. Ha sido apreciada como expresiones de apego a un ser divino, como una pieza necesaria en las manifestaciones de la vida diaria, incluso es valorada como un ejemplo de mayor nivel cultural, etc.

Villodre menciona que todo proceso artístico se transforma en un medio de comunicación de las emociones del compositor, y en esto hace referencia a los autores Jerneja Rebernak e Islam Muhammad, quienes dicen que “el arte proporciona una perspectiva acerca de cómo las personas

comunican sus percepciones, sus respuestas y su comprensión del mundo a sí mismas y a los demás” (Rebernak y Muhammad, 2009, 269).

En este sentido, para que la música pueda ser un medio de comunicación intercultural debe tener un aspecto creativo de ésta; en otras palabras, la música debe ser un proceso creativo artístico, una muestra de creatividad del músico y de las características especiales del grupo social específico del que éste forma parte.

La música es un proceso artístico ya que los arreglos dentro de ella implican un proceso creativo por parte del compositor, quien a su vez muestra una manera de ver personal acerca de lo real que lo rodea y los elementos que la componen.

7. Estudios culturales

Las bellas artes son también una importante para la educación y formación del ser humano, estas llegan a formar parte de las costumbres, afectos y acciones humanas.

La música es un apoyo a la identidad cultural que está dentro de las personas, pues representa a los pueblos que, a su vez, ayuda al crecimiento de la cultura y por supuesto, es una manera en la cual se emiten las costumbres en la convivencia.

Raymond Williams (1921-1988), uno de los fundadores de los Estudios Culturales, decía que la cultura incluye la organización de la producción, la estructura de la familia, la estructura de las instituciones que expresan o rigen las relaciones sociales y las formas características que utilizan los miembros de la sociedad. Una industria cultural se puede entender como instrumentos de producción propios y como pieza fundamental en la propagación de la sociedad. La cultura en su esencia es una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo.

Es importante darse cuenta que la formación del hombre actual no se encuentra en la familia ni en la escuela, sino principalmente está a partir de las industrias culturales, es decir, se crea a través de ver la televisión, escuchar música, visitar el cine, observando y entendiendo los anuncios de publicidad e incluso leyendo revistas o periódicos. Las industrias culturales ahora son las que determinan una buena parte de los sentidos comunes en el hombre, y pueden entenderse como grandes maquinarias encargadas de “hacer” o “crear” intereses de acuerdo al espacio importante del incremento del capital.

Actualmente se habla mucho la llamada globalización, pues es evidente que las

transcendencias de las nuevas tecnologías de comunicación han establecido una etapa que no tenga precedentes para la trayectoria de contenidos culturales en todo el mundo.

En esta línea, la música regional del estado de Oaxaca es el resultado de un proceso de la interculturalidad que fue creándose en un ambiente de constantes migraciones, en el cual se encuentran dos causas importantes que influyen directamente en la elaboración de diferentes manifestaciones populares que con el tiempo se convierten en tradición.

El primer factor significativo es la creación de nuevas identidades étnicas, regionales, e incluso nacionales, que poseen una naturaleza que se diferencia del otro, y dentro de esta diferencia se establece una identidad y con ella una tradición, en este caso musical. El segundo punto que deber abordarse es que la tradición oaxaqueña es un conjunto de todos estos hábitos e identidades que son el resultado de la constante migración. En otras palabras, es una tradición creada y podría decirse nueva, modificada constantemente, y es un ejemplo acerca de la capacidad de la creación de la cultura y del desarrollo de la transformación de ella.

En este sentido se puede notar que en la música recae esa forma de pensar y de identificarse como oaxaqueños, sin embargo, al llegar la industria cultural a ella, llega a afectar en gran medida a los músicos que por amor al arte la interpretan, pues al capitalizarla y los medios controlarla ocasiona que la música se vuelva ya no un arte, sino una forma “fácil” de ganar dinero, dando lugar a una mayor influencia de los medios sobre su audiencia, en este caso a jóvenes, pues son tan atacados por todas partes: Facebook, Twitter, YouTube, etc. y plataformas que son de fácil acceso.

Ahora se escucha lo que está de “moda”, lo que, como mencioné anteriormente, le hacen crear una identidad y, por ende, olvidarse de la música regional, que, si bien no es la más escuchada, es música que ha sido reconocida en diferentes partes del mundo, dándose un lugar significativo ante la sociedad.

Algo muy importante sobre la música cultural en la globalización, es que hay una “discriminación” visible entre las canciones regionales o tradicionales del estado de Oaxaca al incorporarse dentro del mercado global, y en esta desigualdad se encuentran las grandes empresas discográficas, la industria de la cultura: la moda y las artes y las grandes televisoras, que al final crean públicos y como mencione anteriormente, crean gustos y perfiles estéticos para poder ser comercializados, de manera que se piensa que la buena música es la que más vende,

confundiendo calidad con cantidad.

7. Entrevista

De acuerdo a las entrevistas realizadas, pude obtener que hay dos perspectivas: Una, que con el paso de los años se ha ido deteriorando tanto la enseñanza como la misma cultura de la música, pues, a pesar de ser una de las culturas con mayor renombre en diferentes lugares del país y del mundo, se mencionó que la enseñanza no es la optima para poder aprender bien de ella, y que incluso, la música comercial es la que hoy en día ha incrementado su fuerza haciendo que los jóvenes, principalmente, se sientan identificados con los artistas de mayor renombre, dejando a un lado la cultura de su mismo estado. Y dos, no obstante, los entrevistados mencionan que, a pesar de no ser reconocida por los mismos habitantes del estado, muchos músicos, importantes en otros países, han optado por llevarse parte de la música oaxaqueña para así poder interpretarla en conciertos junto a sus orquestas, pidiendo permiso, ciertamente, a quienes están encargados de ellas.

Al ser músicos oaxaqueños e interpretar música del estado, mencionan que el hecho de haber puesto el nombre de Oaxaca en alto ha sido un honor pues es, como se mencionó con anterioridad, parte de la identidad construida con el paso de los años de los oaxaqueños.

Un punto muy importante a abordar en la entrevista, fue que a pesar de que los entrevistados le dedican o dedicaron más tiempo a la música, sus familias siempre están presentes para apoyarlos, pues, citando al entrevistado José Luis, menciona que la música se ha vuelto parte de un estilo de vida, y esto ha hecho que la familia forme parte de estas participaciones y apoyen siempre a los músicos. Tanto es así, que la celebración del día del músico ha hecho que entre familiares organicen su propia fiesta y músicos conocidos de todo el estado vayan y convivan en sus casas.

A pesar de ser opiniones por separado, los entrevistados estuvieron de acuerdo que la música oaxaqueña ha sido un eslabón entre la cultura y las personas, no representando solamente a un estado, sino también al país, dentro y fuera de él, pues se han tenido presentaciones en diferentes países y ha sido reconocida en muchos de ellos.

8. Conclusiones

A decir verdad, en las entrevistas realizadas, los músicos a quienes se tomaron como referencia expresaron que sería bueno una mejor educación a la música de Oaxaca, pues es una manera de conocer la cultura de su propio estado, y así entender parte de su misma historia. No obstante, la educación es muy escasa en cuanto a calidad, pues en el estado no se cuentan con maestros especializados en la enseñanza de la música, y esto es incluso un factor para que muchos jóvenes no se interesen por ella, viendo como opción o una mejor vía a la música comercial en el caso de quienes quieran ejercer la música como profesión.

Está claro que la música está muy presente en la vida de las personas, más aún en los jóvenes, comprendiéndola más como un medio para manifestar emociones personales por medio de captar expresiones.

En el tiempo que la persona busca de una identidad nueva, esta busca una figura para identificarse ajena a la familia, la cual se encuentra entre su grupo de iguales, y éste está dentro de los modelos que los medios de comunicación proponen.

Finalmente, en lo personal pienso que el destino de la cultura en cuanto a la música oaxaqueña, está entre la aprobación de su tarea en los cambios culturales de sus comunidades en donde iniciaron y de los lugares urbanos y rurales en donde se integra como una propuesta y opción de identidad. Es por esto que se debe entender a la música tradicional como una organización abierta y olvidar todas esas visiones sobre la construcción de la cultura popular y los estereotipos nacionales que venimos cargando desde el siglo XIX.

Referencias

- Bernabé Villodre, M. (2012). *LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL A TRAVÉS DE LA MÚSICA*. Recuperado pdf: [https://www.Dialnet-LaComunicacionInterculturalATravesDeLaMusica-4989968%20\(1\).pdf](https://www.Dialnet-LaComunicacionInterculturalATravesDeLaMusica-4989968%20(1).pdf)
- Colectivo Yedra (2009). *Convivencia escolar*. Madrid: Cyan, Proyectos y Producciones Editoriales S.A.
- Guevara, J. (2010). *Teoría de la música*. Recuperado de pdf: https://www.teoria.com/articulos/guevara-sanin/guevara_sanin-teoria_de_la_musica.pdf
- Hall, Stuart (2003): “¿Quién necesita ‘identidad’?”, *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos

Aires: Amorrortu, pp. 13-39.

Hormigos, J y Cabello, A. (2004). *La construcción de la identidad juvenil a través de la música*.

España: Revista española de sociología,

Martín, L. (2003). *Dimensiones principales de la comunicación intercultural*. Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas, 8, 81-90.

Rodrigo Alsina, M. (1999). *Comunicación Intercultural*. Barcelona: Anthropos.

SINERIS, (2015). *El papel de la música en la construcción de una identidad durante la adolescencia*. Recuperado de pdf: <http://www.sineris.es/adolescentes.pdf>

Toledo, C. J. (1999). *Acerca de la necesidad de una competencia comunicativa intercultural*. Cuba: SN.

UNESCO (2006, marzo). *Hoja de Ruta para la Educación Artística*. Lisboa: SN.

Villodre, M. (2012). *Importancia de la música como medio de comunicación intercultural en el proceso educativo*. Valencia: SN

**“Agua muerta”: saber ambiental en torno a un conflicto por el agua en el Río Cuautla,
Morelos, México**

**"Dead Water". Environmental knowledge around a conflict over the water in the river
Cuautla, Morelos**

Lilián González Chévez¹

Resumen: En el oriente del estado de Morelos, desde 2015 un grupo de campesinos instalaron un improvisado campamento en San Pedro Apatlaco, Mun. de Ayala, desde el cuál mantienen vigilia día y noche para impedir que la Comisión Federal de Electricidad, conecte las aguas del Río Cuautla con el ducto que abastecería de agua a una termoeléctrica como parte del Proyecto Integral Morelos. Los múltiples obstáculos que los campesinos han interpuesto para permitir la instalación de la termoeléctrica, puede sintetizarse en un locus simbólico de lo que ellos aseguran, dejará a su paso el proyecto: “agua muerta”.

Abstract: In the middle east of the state of Morelos, from 2015 a group of peasants set up a makeshift camp in San Pedro Apatlaco, Mun. de Ayala, from which they maintain vigil day and night to prevent the State through of the Federal Electricity Commission, connect the wastewater on the River Cuautla with a thermal power plant installed as part of the Morelos Integral Project. The multiple barriers that farmers have filed to allow the installation of the plant, can be synthesized in a locus symbolic of what they will leave the project: "dead water".

Palabras clave: conflictos socioambientales; “agua muerta”; hidrocidio; Epistemología del Sur; Proyecto Integral Morelos

Introducción

“Agua muerta” es un constructo que desde la racionalidad ambiental de los campesinos en lucha contra un proyecto de infraestructura eléctrica denominado Proyecto Integral Morelos (PIM) en el municipio de Ayala, Morelos, México, expresa el potencial de destrucción ambiental que la expansión de las industrias extractivas tienen al trastocar los principios de sustentabilidad de la vida. De manera que, ante los imperativos de la globalización, los campesinos echan mano de

¹ Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, UAEM. Línea de investigación: conflictos socioambientales y megaproyectos, C.E lilianahora@gmail.com.

sus saberes e imaginarios socioambientales para legitimar sus formas de vida y resignificar sus luchas de resistencia frente al modelo neoliberal.

Reconstruir el *imaginario social de sustentabilidad* (Leff, 2010:89) en torno a este constructo en el marco de una *sociología de las ausencias* (Santos, 2010:42) es el propósito de este texto. Se trata de retrotraer las lógicas de los saberes campesinos ahí donde sus premisas implícitas de valoración desde la racionalidad científico-moderna vigente, generadora de los megaproyectos extractivistas actualmente en boga, no previeron, ningunearon u omitieron como parte de esa *ausencia programada* de saberes y de actores sociales (Santos, 2005). Siendo que es precisamente esta racionalidad campesina, el mayor obstáculo para arrancar un megaproyecto que no puede iniciar sus operaciones a causa de que un grupo de campesinos se mantienen en resistencia, desde 2015 a la fecha, para impedir que la paraestatal Comisión Federal de Electricidad realice la conexión del ducto de agua de la termoeléctrica con el afluente de agua del río Cuautla.

Cabe preguntarse entonces: ¿Qué error de cálculo tuvieron los desarrolladores de este emprendimiento que después de años no han logrado echar a andar un proyecto que contó con una inversión extranjera directa millonaria y ha tenido ya un elevado costo social, económico y político?, ¿Qué significa que los campesinos consideren el agua de retorno desde la termoeléctrica como el mayor factor de riesgo ecológico al producir “agua muerta”?, ¿Qué implicaciones tiene la imposición del Proyecto Integral Morelos para sus modos de existencia?

El presente estudio es un ejercicio de *traducción intercultural e interpolítica* (Santos, 2016) de un conflicto socioambiental cuyo significante estratégico: “agua muerta”, traduce el choque de valores e intereses que enfrenta a los campesinos de la región oriente de Morelos con el Estado a través de una dependencia del servicio público, la Comisión Federal de Electricidad (CFE)¹. Ambos actores, se disputan el poder de acción sobre el recurso hídrico local sobre la base de dos racionalidades y perspectivas del desarrollo distintas. El objetivo de este trabajo es reconstruir el campo de sentidos y significados en disputa y su papel en esta gramática de resistencia.

Se trata entonces, como señala Santos (2002:246), de “crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo”, de “transformar objetos imposibles en objetos posibles”, “lo activamente producido como no existente” (Santos, 2010:42) mediante una *ecología de saberes*

(Santos:2010:50) que “reconozca formas alternativas de conocimiento y de interconexión entre ellas en términos de igualdad” y en la que el *saber ambiental* (Leff,2002:180) de los campesinos de Morelos no sólo sea un argumento poderoso de su resistencia al PIM, sino que les sitúe también como actantes de una producción de conocimiento indispensable ante la incertidumbre del riesgo ambiental actual.

Antecedentes

En el oriente del estado de Morelos, desde 2015 un grupo de campesinos instalaron un improvisado campamento en San Pedro Apatlaco, Mun. de Ayala, Morelos, desde el cuál mantienen vigilia día y noche para impedir que el Estado a través de una dependencia del servicio público, la paraestatal Comisión Federal de Electricidad, conecte las aguas residuales provenientes de la planta tratadora en el Río Cuautla con el ducto de aducción que abastecería de agua a una termoeléctrica de ciclo combinado instalada a 10 km. de distancia.

Este es un obstáculo más de entre las diversas formas de resistencia que los habitantes de esta región han interpuesto para evitar que su territorio sea anclado en la nueva lógica organizadora de ensamblaje territorial especializado por la economía global corporativa, que ha programado en su territorio un proyecto de generación de energía eléctrica denominado: Proyecto Integral Morelos (PIM).

El Proyecto Integral Morelos se encuentra interconectado con otras fuentes de generación de energía eléctrica a nivel nacional y supranacional dispuestas en red en el contexto del Programa Nacional de Infraestructura, destinadas en conjunto a dotar de este insumo a la región industrial del centro y norte del país, a ampliar la reserva eléctrica para el mismo estado de Morelos y, especialmente, para cubrir necesidades actuales y/o futuras del espacio geopolítico del cono norte, en un esfuerzo de integración global transfronteriza cuya infraestructura va entretejiendo la urdimbre económica del planeta (Barreda,2003:30; Martin y Miranda, 2016).

Estas *territorialidades ensambladas* (Sassen, 2013:483) a través de la construcción de infraestructura estratégica, como aeropuertos, carreteras, puertos, telecomunicaciones, trenes, centrales eléctricas, complejos petroleros, gasoductos o presas, son proyectadas por la tecnocracia neoliberal sobre una hipotética tabla rasa descontextualizada de todo relieve sociopolítico y cultural de vastas regiones y comunidades, se trata, como menciona en su Plan de Infraestructura

la Presidencia de la República, de “cambiar el rostro de México” (PR, 2014) a través de estos nuevos escenarios tecnológicos de transformación de la existencia social.

La dialéctica de territorialización-desterritorialización para anclar dichos megaproyectos extractivos a nivel local o regional, explican hoy la amplia gama de conflictos socioambientales y distributivos que, como señala Mignolo (2003), siguen siendo la cara más visible de la imposición colonial del discurso de la modernidad y el desarrollo. Como “hecho colonial” (Zibechi, 2014), una constante de tales megaproyectos extractivos son sus mecanismos de despojo: a) decididos por la autoridad sin consultar a las personas afectadas, en definitiva, impuestos; b) provocando graves impactos en el territorio y los recursos naturales de las comunidades, así como en su tejido comunitario; c) utilizado prácticas de hostigamiento y criminalización contra quienes decidieron defender el territorio (Madariaga, 2017:1)

En el caso del PIM, los campesinos se oponen a la instalación de este megaproyecto al advertir que su funcionamiento demanda cantidades ingentes de agua que se planean extraer de las aguas residuales tratadas del río Cuautla, sin considerar que tal medida afecta derechos históricos sobre el recurso hídrico ganados por los campesinos de esta región a sangre y fuego durante la revolución, que la cuenca funciona como una unidad de gestión colectiva para el aprovechamiento y manejo del agua -a través del Distrito de Riego No. 16-, y que el mayor riesgo ambiental que ellos detectan de ponerse en marcha la termoeléctrica, no sólo se sintetiza en una menor derivación del volumen de agua para sus tierras de cultivo, sino en un *locus* simbólico de lo que ellos aseguran, dejará a su paso el proyecto: “agua muerta”, metáfora de la destrucción de su modo de vida que la modernidad y el neoliberalismo presagia.

El que la termoeléctrica ponga en riesgo su sobrevivencia como campesinos al generar “agua muerta”, ha sido uno de los principales argumentos de su pertinaz negativa para aceptar la fórmula que el pragmatismo neoliberal proyectó como una verdadera innovación tecnológica: alimentar la termoeléctrica con las “aguas saneadas” provenientes de la planta tratadora del río Cuautla para luego nuevamente reencausarla al afluente del río y así quedar disponible para su usufructo a los usuarios de riego aguas abajo.

La argumentación de los campesinos sobre la producción de “agua muerta” a su paso por la termoeléctrica, no tiene visibilidad en los discursos oficiales o en los medios de comunicación que realizan el seguimiento del conflicto, no obstante, aflora continuamente en el diálogo entre

campesinos fuera del escenario. Se trata, como menciona Scott (1999), de ese tipo de “transcripciones ocultas” de bajo perfil, procedentes del ámbito de la cultura popular, que se van conformando como parte de esa infrapolítica de los grupos subalternos, y también, como parte de las ausencias programadas, tanto las de los conocimientos ausentes como la de los agentes ausentes que reivindica Santos en su *Epistemología del sur* (2003:298).

No obstante, aun cuando no siempre ni necesariamente afloran en el habla ni se expresen en prácticas discursivas, es el potencial de estos *imaginarios de sustentabilidad* donde se manifiestan formas de resistencia del ser colectivo y acciones sociales que arraigan al ser en nuevos territorios de vida (Leff, 2010:123). De igual forma, es desde los valores y acervo de conocimientos propios de su cultura, que los movimientos sociales como sujeto político, dan sustento a su argumentación con el adversario y van creando, a través de su práctica, lenguajes propios para formular demandas y enriquecer el repertorio de sus reivindicaciones que se constituyen en parte de esos sentidos y significados en disputa (Santos, 2016:250).

Se trata entonces de que esos *significantes estratégicos* como les denomina Leff (2010:57), puedan permear las luchas de los movimientos sociales más allá de los marcos locales y sus coyunturas actuales mediante una traducción intercultural, pero también, como señala Santos (*Ibid.*), mediante una traducción interpolítica entre movimientos sociales capaces de construir y formular colectivamente porosas identidades y estrategias de lucha.

Tal como fue planeado el PIM por la Compañía Federal de Electricidad en 2011, el proyecto consiste en dos centrales de generación eléctrica -termoeléctricas- de ciclo combinado que producirían 620MW cada una y que requieren para su operación dos insumos básicos: gas y agua. La solución técnica para la obtención de dicha materia prima fue realizar un gasoducto de 150 km. que atravesando los estados de Puebla, Tlaxcala y Morelos, llevaría el gas hasta la comunidad de Huexca, en el municipio de Yecapixtla, Morelos, lugar donde se asentarían las dos termoeléctricas; en tanto que, para la obtención del agua -indispensable para la operación del sistema de enfriamiento de las termoeléctricas de ciclo combinado-, se dotaría de la misma mediante un acueducto de apenas 10 km. que partiendo del río Cuautla a la altura de San Pedro Apatlaco, en el municipio de Ayala, Mor., derivaría el agua residual saneada del Sistema Operador de Agua Potable de Cuautla hacia la termoeléctrica, retornando su remanente nuevamente al caudal del río.

En el momento actual, el Proyecto Integral Morelos no ha podido iniciar sus operaciones a pesar de contar con la construcción de una de las termoeléctricas, el gasoducto y la línea de transmisión eléctrica, la razón, carece del recurso hídrico para la operación del sistema de enfriamiento del ciclo combinado. Los campesinos resisten a que se derive el agua residual tratada del Río Cuautla hacia los ductos de aducción de la termoeléctrica argumentando derechos de agua, ya que la termoeléctrica disminuiría el caudal disponible e impactaría el medio ambiente. Con tal fin han bloqueando tanto la conclusión del acueducto -al que apenas restan 200 metros- como la conexión de la bocatoma desde la planta tratadora al ducto abastecedor de agua de la termoeléctrica.

Los técnicos de la CFE que planearon en el escritorio el proyecto, nunca imaginaron la serie de obstáculos que encontrarían para implantar el PIM. En ese sentido, la tecnociencia, señala Santos (2003:34), ha sido más capaz de desencadenar acciones (o intervenciones) que de anticipar las posibles consecuencias de esas mismas acciones (o intervenciones).

Desde su anuncio en los medios de comunicación en 2011 hasta hoy, seis años después, los operadores del proyecto han encontrado dificultades para poner en marcha la termoeléctrica; primero, porque la comunidad de Huexca en Morelos, bloqueó el paso en 2012 durante cinco meses a la empresa constructora que edificaría la termoeléctrica; más tarde, 2014-2015, porque los campesinos de los estados de Puebla, Tlaxcala y Morelos no permitían que el gasoducto atravesara sus tierras de cultivo argumentando que tal derecho de vía les ponía en situación de riesgo debido a que sus tierras se encuentran en la zona limítrofe del volcán Popocatepetl; por último, que es lo que aún la tiene detenida hasta ahora, la resistencia que mantiene un grupo de campesinos provenientes de 32 comunidades de la región, organizados en la Asociación de Usuarios del Río Cuautla, que se empecinan en su negativa de permitir que las autoridades conecten el último tramo del acueducto a la bocatoma que llevaría el agua del río Cuautla a la termoeléctrica y con ello, dar paso a la reconfiguración de su territorio como parte de este ensamblaje global corporativo.

Metodología

Recuperar los elementos que se encuentran en disputa con la hegemonía epistemológica moderna, implica, practicar otro tipo de pensamiento en que “las memorias y las realidades sean narradas

en sus propios términos” (Cunha, Diplomado Epistemologías del Sur, 2017). En este caso, el reto es dar cabida a una “narración alternativa” (Spivak, 1998:33) ante lo que Giraldo ha llamado: “el silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista” (2003:298).

Se buscará intencionalmente que el lugar de enunciación sea el sujeto históricamente subalternizado del que emerjan las experiencias histórico-sociales de las comunidades mediante la indagación que los habitantes locales tienen de su geografía, historia y visión del mundo para que sus demandas logren posicionarse bajo ejercicios autónomos de poder (Vélez, *et. al.*, 2012). Se trata de partir de lo que Mignolo (2003:21-24) denomina “un paradigma otro”, donde las historias locales/diseños globales se identifican por el punto de encuentro o conector que es la colonialidad. Este “paradigma otro”, muestra la necesidad de pensar el conocimiento como geopolítico en vez de pensarlo como un lugar universal “al que todos tienen acceso pero sólo algunos tienen las llaves”, el desafío que se presenta, refiere el autor, es lidiar y deshacer los lugares de poder asignados a los distintos tipos de conocimiento.

Para todo ello y de manera concreta, la primera aproximación metodológica será a través de este estudio de caso que explore las múltiples realidades de los actores en una escena social cambiante. El valor heurístico del caso reside en su capacidad para intersectar diferentes planos de organización social que se expresan en una posición localizada; así, un caso “bien construido” no es un caso particular, pues tiene la capacidad de permitir un ejercicio de generalización analítica para generar categorías que estén fundadas de manera rigurosa y visible en evidencia empírica (Merlinsky, 2013).

Los relatos de campo traducidos en narrativas territoriales, una vez organizados en una secuencia coherente de acontecimientos, nos proporcionarán el fundamento para el ejercicio reflexivo y analítico que permita concatenar un discurso coherente sobre la percepción del riesgo en estas comunidades, además de la identificación de contextos históricos, sociales y culturales.

Al mismo tiempo, las narrativas son la fuente de un proceso complejo de interpretación para realizar los ejercicios categoriales de traducción intercultural, ecología de saberes, hermenéutica diatópica referidos por Santos en su apuesta por una epistemología del sur, sin dejar de preguntarnos, como sugiere Rufer (2017), si realmente estamos en posición de escucha de esas voces y saberes de los subalternos y subalternas, de la forma en que habitan y posibilitan sus prácticas políticas sin caer en la sobreinterpretación, intentando reconocer, como señala

Segato (2016), la pluralidad de los ámbitos de experiencia e intentar dar paso, a la “sustancia poética de los actos que se observan”.

Desarrollo

“Agua muerta” como categoría local entre los campesinos del sistema de regadío del río Cuautla

La región oriente del estado de Morelos donde discurre la cuenca del río Cuautla, tiene un particular valor histórico a nivel nacional, no sólo porque durante la revolución la rebelión agraria de los campesinos zapatistas tuvo su origen aquí, sino porque en este territorio se realizó, en plena revolución (1914), una de las primeras restituciones de tierras y aguas en el país conforme el Plan de Ayala elaborado por Emiliano Zapata, que en su artículo 6º. asentaba que: *“Los pueblos y ciudadanos con títulos de propiedad sobre los terrenos, montes y aguas de los que habían sido despojados, debían volver a tener posesión sobre ellos...”*, ya que en ese entonces, casi la mitad de las tierras del estado de Morelos y las mercedes de agua para construir sistemas de regadío, estaban en manos de una veintena de hacendados². La memoria histórica de estos campesinos nunca perdió de vista sus derechos colectivos sobre el agua que sus ancestros ganaron a sangre y fuego durante la revolución.

En esta región, el término “agua muerta” no es un vocablo nuevo para los campesinos que se mantienen en resistencia al PIM impidiendo la conexión del ducto de abducción que llevaría el agua residual del río Cuautla a la termoeléctrica en Huexca. De suyo, los usuarios del sistema de riego del río Cuautla distinguen una ontología distinta en la naturaleza del agua que puede ser clasificada en aguas “vivas” y aguas “muertas”.

Las primeras son “aguas de primer uso”, provienen directamente de la fuente de agua: manantial, pozo o presa al campo agrícola, sin que sus propiedades intrínsecas sufran alteración; en tanto que las “aguas muertas”, de acuerdo con Pimentel y Palerm (2001), refieren a las aguas “residuales”, “remanentes”, aguas “de coleo” también llamadas “achololes” o aguas “de retorno”, que sirven para regar superficies fuera del área abastecida con aguas “directas” o aguas “vivas”, es decir, son aguas que retornan al sistema de riego para ser nuevamente reutilizadas por aquellas comunidades situadas “aguas abajo” y que sufren de escasez severa del líquido en épocas críticas para sus cultivos.

De manera que las “aguas muertas”, cuando son recicladas en el contexto del mismo

sistema hidroagrícola, desde la experiencia histórico-espacial de estos campesinos, aun cuando sufran alteraciones químicas a causa de los agroquímicos o de las “aguas negras” procedentes de residuos urbanos, son reconocidas y aceptadas como útiles y aún saludables para sus cultivos. No obstante, los campesinos no le otorgan el mismo estatuto a las “aguas muertas” que en teoría retornarían al río procedentes de la termoeléctrica, para ellos, su paso por ella despoja al vital líquido de ciertas cualidades y propiedades intrínsecas que la hacen inservible para el riego de sus campos de cultivos y, por ende, es incompatible con su forma de existencia.

Al inquirir a un grupo de ejidatarios de la comunidad de Las Piedras en el municipio de Ayala -uno de los principales grupos opositores a la derivación del agua del río Cuautla hacia la termoeléctrica- que aún después de dos años se mantienen en el campamento en resistencia a la conexión del ducto de San Pedro Apatlaco con la termoeléctrica, qué significa para ellos “agua muerta”, sus narrativas nos aproximan, como señala Leff (2006:45), a una *racionalidad ambiental* que abre el camino para comprender diversos órdenes de lo real “en las formas de percepción, apropiación y manejo de la naturaleza y cuyo horizonte se establece como un campo de sentidos en disputa”.

De estas racionalidades en juego, quién abre el diálogo es Don Luis, un hombre que ronda los setenta años, campesino y ejidatario, él argumenta:

“Va a llegar muerta por una cosa, de momento el agua va buena con todas sus propiedades, sus sustancias y sus esencias -¡Porque lleva muchas esencias eh!-, entonces esas esencias, al llegar a donde va allá, a la Termo, van a recoger todo lo positivo, todo lo positivo lo van a recoger ellos para sus productos que van hacer, para sus propósitos que tienen ellos y van a dejar el agua como cuando le sacan todo lo bueno a una anona o a un cuautecomate y la dejan hueca”.

Si plasmamos en una apretada síntesis las unidades constitutivas de su discurso, no como relaciones aisladas sino, como “haces de relaciones que sólo en forma de combinaciones [...] adquieren una función significativa” (Lévi Strauss, 1995:234), podemos establecer, en esta primera narrativa las siguientes derivaciones, aclarando que, como señala Leff (2010:99): “los imaginarios sociales se inscriben en una identidad colectiva, compuesta por personas, que si bien

remiten a un sujeto ético, responden a un *ethos* colectivo donde se entretejen relaciones de reciprocidad y complementaridad”.

Unidad constitutiva	Agua	Agua “muerta” por acción de la termoeléctrica
Haces de relaciones	- buena - con todas sus propiedades, sustancias y esencias - positiva	- recoge todo lo positivo para sus productos, para sus propósitos - sin sus propiedades, sustancias y esencias - le sacan todo lo bueno - la dejan hueca
Imaginario social implicado	Sustentabilidad de la vida	Degradación ambiental/ Desestructuración de la organización ecológica

Continúa don Luis su narrativa, esta vez explayándose en la acción de la termoeléctrica sobre el agua:

“Entonces cualquier persona puede pensar: si el agua fuera buena no la regresaban, la procesarían y la volverían a utilizar otra vez, pero saben muy bien que como ya no les sirve, la devuelven. Devuelven ¿qué? ¡Un producto cancerígeno, un producto muerto!, muerto quiere decir: ¡Que no sirve para nada!, ¡Para nada, para nada y otra vez para nada!”

Unidad constitutiva	Agua	agua “muerta” por acción de la termoeléctrica

Haces	de	- buena	- no procesable
relaciones		- reutilizable	- no reutilizable
		- útil	- inservible
			- cancerígena
			- no sirve para nada

Imaginario	Sustentabilidad de la vida	Degradación ambiental/ Desestructuración de la
social		organización ecológica
implicado		

Por último, don Luis amplía su narrativa:

“El que entiende eso y el que no, dice: ¡No, pues me la van a regresar!, ¡No creo!, la naturaleza es muy sabia y no hay otra cosa tan grande y tan sabia como la naturaleza, porque así la hizo Dios, le dio permiso: ¡Tú vas hacer esto y esto y esto y yo superviso! Y no tiene la capacidad otra vez en poco tiempo o en pocas horas, en pocos días o meses, de volver a ser el agua útil y servicial como la que Dios nos regaló, por eso está muerta, ¡Eso se llama muerto! y ¡Ni pa’ tomar, ni pa’ sembrar, ni pa’ utilizarla para otra cosa nos va a servir! Piensen nomás como dije: si fuera buena, ¡Caracoles! La utilizaban otra vez.”

Unidad	Naturaleza	Agua	Agua “muerta”	por
constitutiva			acción	de
			termoeléctrica	la

Haces de relaciones	- es muy sabia	- Dios nos la regaló	- No es útil
	- no hay cosa tan grande y	- útil	- No es servicial
	tan sabia	- servicial	- No sirve para tomar
	- así la hizo Dios, le dio	- sirve para tomar	- no sirve para sembrar
	permiso	- sirve para sembrar	- no sirve para utilizarla
	- Dios le indicó que iba a	- es reutilizable	para otra cosa.
	hacer, la supervisa.		
	- no tiene la capacidad otra		
	vez de volver a ser el agua		
	útil y servicial como la que		
	Dios nos regaló.		

Imaginario social implicado

Sustentabilidad de la vida

**Degradación ambiental/
Desestructuración de la
organización ecológica**

Podemos avizorar el entramado de un imaginario social de sustentabilidad/degradación/desestructuración concebido desde el conocimiento local y sintetizado en el saber ambiental expresado en la narrativa de Don Luis, en el que se despliegan una serie de articulaciones, complementariedades y sinergias cuya convergencia se constituye sobre la base de tres nodos de relaciones o imaginarios sociales de sustentabilidad implicados:

1ºer. imaginario social de sustentabilidad: el origen de la sustentabilidad de la vida

La fuente de sustentabilidad de la vida se ubica claramente en el papel de la naturaleza y el agua. Así, en palabras de Don Luis, el agua es un don que dios nos regaló, con todas sus propiedades, sustancias y esencias, es útil y servicial, positiva y buena. La naturaleza en tanto, es grande y sabia, dios la hizo, le dio permiso, le indicó que iba a hacer, la supervisa y por ende, ésta no tiene capacidad -en el tiempo- de volver a hacer el agua nuevamente útil y servicial después de su paso

por la termoeléctrica.

2º. Imaginario social de sustentabilidad implicado: la degradación ambiental

La degradación ambiental producida por la termoeléctrica que “recoge todo lo positivo del agua” -sus propiedades, sus sustancias y sus esencias- para sus productos, para sus propósitos, tiene la capacidad de “sacarle todo lo bueno”, de dejarla “hueca”, “inútil”, dejar un producto cancerígeno, un producto “muerto”. Como ya no les sirve la devuelven. Si el agua fuera “buena” no la regresaban, la procesarían, la volverían a utilizar otra vez.

3er. Imaginario social de sustentabilidad: la desestructuración de la organización ecológica

La termoeléctrica al intervenir la naturaleza de las cosas y tomar control sobre ellas, en este caso, en su acción sobre el agua, desestructura su organización ecológica. Desvirtúa su esencia, trasgrede su naturaleza, la devuelve “vacía”, “hueca”, sin sus propiedades, sustancias y esencias, inútil y cancerígena. Produce “agua muerta” que no tiene por fin dar sustentabilidad a la vida, ya que no sirve para tomar, no sirve para sembrar, no cumple ninguna otra función.

Estos tres imaginarios sociales de sustentabilidad, degradación y desestructuración “se presentan como las raíces profundas de formas de sociabilidad de la naturaleza instauradas en los *hábitus* y prácticas que se han instituido en las formaciones histórico-culturales de los pueblos y sus ecosistemas” (Leff, 2010:114), en este caso, de los campesinos de la comunidad de Las Piedras, Ayala, del Distrito de Riego No. 16 del río Cuautla. Podemos entonces intuir la preocupación fundamental de estos campesinos, y es que el megaproyecto degrade y desestructure la naturaleza del agua hasta al punto de causar un verdadero “hidrocidio” que, al acabar con su capacidad de ente viviente, termine con aquello a lo que el agua da vida: las plantas, el río, la naturaleza.

Conclusiones

Los usos y significados que la comunidad campesina de Ayala, Morelos, asigna al “agua muerta” como parte de su *saber ambiental*, podemos enmarcarlo en esa *sociología de las ausencias* (Santos), donde, sin registro en los discursos oficiales y sin notas periodísticas que hagan alusión al término, y por tanto, fuera de los procesos de representación pública y de las interacciones mediáticas, queda en la periferia de las definiciones problematizadoras de la realidad a pesar de

ser uno de los principales motivos de preocupación de riesgo ambiental a nivel local y de ser uno de los modelos de interpretación del fenómeno que delimita su marco de acción ante el problema generado por la extracción y retorno del agua al río Cuautla por parte del PIM.

Se podría argüir que, como saber ambiental local, la trama de racionalidad y significados culturales que atribuye al PIM causal de hidrocidio, es específico de esta zona de estudio y de ahí su aparente insignificancia, invisibilidad y falta de relieve. Afirmamos por el contrario que se trata de una categoría translocal de riesgo ambiental que comparten diversas comunidades de memoria, tanto de campesinos y pescadores indígenas como no indígenas, y que dicho conocimiento se hace mucho más visible hoy por el entrelazamiento de sus espacios locales con los procesos de globalización a través de los megaproyectos. De tal modo que, como saber ambiental el hidrocidio provocado por los megaproyectos es un saber arraigado en identidades colectivas que dan sentido a racionalidades y prácticas culturales diferenciadas aun cuando no tenga un significado unívoco.

Si bien el saber ambiental de los campesinos de Morelos tiene por ahora un carácter local y se posiciona como un discurso poderoso para dar sustento a su lucha, partimos de que su argumentación de fondo atraviesa matrices de racionalidad presentes en distintas comunidades epistémicas, es decir, “confronta diversas teorías científicas y pensamientos filosóficos con el saber emergente, aquel que emerge del saber negado, recuperando los valores culturales, abriendo los sentidos y racionalidades en la construcción de saberes y conocimientos” (Leff, 2006:52). Es por ello que resulta necesario hacerlo dialogar con otras racionalidades y estructuras de conocimiento, ello, para abrirse en nuevas oportunidades de interconocimiento en lo que Santos (2014:43) denomina “ecología de saberes”.

En ese sentido, un punto de partida ineludible para plantear un horizonte común del hasta entonces exclusivismo epistémico de la ciencia con la pluralidad epistémica del mundo (Ver Santos, Meneses y Arriscado, 2006), es la incertidumbre de la sustentabilidad de la vida. Son precisamente estas preocupaciones isomórficas comunes a diferentes comunidades epistémicas que se tornan indispensables los ejercicios de *traducción intercultural e interpolítica* creando inteligibilidad recíproca con “esos otros modos en que los “no científicos” o “irracionales” se relacionan con el mundo (Santos, Meneses y Arriscado, 2006), dialogan con la naturaleza y articulan en común principios de sustentabilidad de la vida, de degradación y/o desestructuración

de la misma.

Explorar esta confluencia entre las verdades emanadas de los saberes de los pueblos con las verdades científicas generadas por la tecnociencia moderna (Leff, 2010:115) puede, mediante esta *ecología de saberes*, “revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos puedan ofrecer” (Santos, 2014:47) para arribar a un nuevo *imaginario social de sustentabilidad* (Leff, 2010), que responda a una de las incertidumbres básicas de continuidad de la existencia en el arribo del Antropoceno, y es en ese marco, que se plantea de manera ineludible, el clamor de los pueblos ante el potencial de destrucción y desestructuración de la expansión extractivista de los megaproyectos, que contribuyen de manera sustantiva en el trastocamiento del principio de sustentabilidad de la vida.

Bibliografía

- Barreda Andrés, 2003. “Análisis geopolítico del contexto regional”, en: *Geopolítica de los recursos naturales y acuerdos comerciales en América*, Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Geopolítica de los recursos naturales, corredores y planes Regionales, pp. 11-40.
- Cunha Ma. Teresa, 2017. Diplomado: Epistemologías del Sur 2017, CLACSO.
- Damonte, Gerardo, 2011. *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*, Lima, GRADE (Grupo de Análisis para el Desarrollo) y CLACSO.
- Della Porta, Donatella, 2013. “Análisis comparativo: la investigación basada en casos frente a la investigación basada en variables”, en: Della Porta Donatella y Michael Keatring (eds.), *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*, Madrid, Ediciones Akal, pp. 211-236.
- Descola Philippe, 2002. “Más allá de la Naturaleza y de la Cultura”, en: Descola Philippe, *Antropología de la Naturaleza*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Lluvia Editores, 2002.
- Giraldo, Santiago, 2003. Nota introductoria al texto: ¿Puede hablar el subalterno? de Chakravorty Spivak, *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Leff, Enrique, 2002. *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI-PNUMA.

- _____. 2006. *Aventuras de la epistemología ambiental*, México, Siglo XXI.
- _____. 2010. “Imaginarios sociales y sustentabilidad”, *Cultura y representaciones sociales*, 5(9)42-121.
- Madariaga Cúneo Isabel, 2017. *Mecanismos de despojo. Tres pueblos indígenas y campesinos frente al despojo* (Informe), México, OXFAM México y Servicios y Asesoría para la Paz (SERAPAZ).
- Merlinsky, Gabriela (Comp.), 2013. *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*, Buenos Aires, Fundación CICCUS.
- Mignolo, Walter, 2003. *Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Pimentel y Palerm 2001
- Rufer Mario, 2017. Videoconferencia Diplomado: Epistemologías del Sur, CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2003. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- _____. 2010. *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Universidad de los Andes-Siglo XXI Editores.
- _____. 2016. *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*, Madrid, Akal.
- _____. Nunes, João Arriscado; Meneses, Maria Paula, 2006. “Para ampliar el canon de la ciencia: la diversidad epistemológica del mundo”, en: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales*. Caracas: Ministerio de Ciencia y Tecnología.
- _____. 2014. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en: Boaventura de Sousa Santos y Ma. Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, pp. 21-67.
- Sassen Saskia, 2013. *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Madrid, Katz.
- Scott, James C., 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven and London, Yale University Press.
- Segato, Rita, 2016. “Una paradoja del relativismo”, en: Frida Gorbach y Mario Rufer,

Investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 25-62.

Spivak, Chakravorty, 1998. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En: Memoria Académica, Universidad de la Plata. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf (descargado el 21 de agosto de 2015).

Vaccarezza Leonardo, 2011. “Conflicto en torno a una intervención tecnológica: percepción del riesgo ambiental, conocimiento y ambivalencia en la explotación minera de Bajo de la Alumbrera”, *Revista CTS*, 17(6) pp. 241-260

Zibechi Raúl, 2014. “El estado de excepción como paradigma político del extractivismo”, en: Claudia Composto y Mina Lorena, *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México: Bajo Tierra ediciones, pp. 76-88.

Recursos electrónicos

Proyectan interconexión eléctrica con Estados Unidos, Milenio, 6 jun 2017

http://www.milenio.com/negocios/interconexion_electrica-electricidad-cfe-milenio-noticias_0_970103035.html Descargado el 15 de octubre de 2017.

Compañía Federal de Electricidad, Subdirección de Desarrollo de Proyectos, *Proyecto Integral Morelos CCC Centro y gasoducto Tlaxcala-Puebla-Morelos*, 20 de julio 2011. <http://em.fis.unam.mx/public/mochan/blog/20110803proyectoMorelos.pdf> Descargado el 28 noviembre de 2017.

Cooperativa.cl, Corte ordenó paralización de la termoeléctrica Bocamina II, 17 de diciembre de 2013. <http://www.cooperativa.cl/noticias/pais/region-del-biobio/corte-ordeno-paralizacion-de-la-termoelectrica-bocamina-ii/2013-12-17/095513.html>

Secretaría de Energía, Gobierno de México, “México y Estados Unidos avanzan en infraestructura y prácticas comunes para preservar la seguridad energética” <https://www.gob.mx/sener/articulos/mexico-y-estados-unidos-avanzan-en-infraestructura-y-practicas-comunes-para-preservar-la-seguridad-energetica?idiom=e>

Notas _____

¹ Cabe aclarar que la paraestatal Comisión Federal de Electricidades (CFE) licitó el PIM en 2011, siendo las empresas trasnacionales Elecnor, Abengoa y Bonatti las ejecutoras de las obras de infraestructura del PIM, en tanto que la CFE opera con las trasnacionales como cogestora ante las comunidades.

² En Morelos las mercedes de agua casi siempre se otorgaban a los hacendados y en muy pocas ocasiones a los pueblos (Tortorelo, 1999:373). El agua en la agricultura mexicana en el siglo XIX. La cuenca de México y el estado de Morelos. Anuario IEHS, 14. PP.367-382.

Encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común: creencias religiosas e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza

Encyclical *Laudato si'*. On the care of the common house: religious beliefs and imaginary and social representations of nature

Diana Cortés Torres¹

Resumen: En el marco de la crisis ecológica actual, se identifica el vínculo entre creencias religiosas e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza. Por un lado, se refiere la interpretación del Génesis bíblico que ha legitimado el dominio de la naturaleza y por el otro, se analiza el mensaje que el papa Francisco configura en su encíclica *Laudato si'*, en conexión con la figura de San Francisco de Asís y su Cántico de las criaturas, a partir de lo cual, se plantea la transformación de nuestra concepción de naturaleza y de la forma en que nos relacionamos con ella.

Abstract: In the framework of the current ecological crisis, the link between religious beliefs and imaginary and social representations of nature is identified. On the one hand, the interpretation of Biblical Genesis that has legitimized the dominance of nature by man is referred. On the other, relating to the figure of St. Francis of Assisi and his Canticle of the creatures, the message that Pope Francis configures in his encyclical *Laudato si'*, is analyzed. It is emphasized that the pontiff proposes the transformation of our conception of nature and the way we relate to her.

Palabras clave: naturaleza; creencias religiosas; imaginario; representaciones sociales; Encíclica *Laudato si'*

Introducción

En 2016 un grupo de científicos en el marco del 35 Congreso Internacional de Geología en Sudáfrica, llegó por consenso a la conclusión de que los seres humanos, con nuestros sistemas de producción y consumo, hemos provocado una significativa transformación del ciclo vital del planeta, su biosfera y clima, al grado tal que acordaron denominar a la actual era geológica de la Tierra como *antropoceno*.¹

En un sentido similar, ya desde 2013, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el

¹ Estudiante del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Línea de investigación: estudios de lo *imaginario*. dianact2701@gmail.com.

Molina Fuentes, Mariana y Gilberto Pérez Roldán, coords. 2018. *Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones*. Vol. XV de *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*. Cadena Roa, Jorge, Miguel Aguilar Robledo y David Eduardo Vázquez Salguero, coords. México: COMECOSO.

Cambio Climático (IPCC) sostiene que existe un 95% de certeza acerca del origen humano del calentamiento climático observado desde mediados del siglo XX y provocado principalmente por el incremento de las concentraciones de gases de efecto invernadero (GEI). Contaminantes cuya emisión ha alcanzado altos niveles a partir de la Revolución Industrial (siglo XVIII), cuando inició el uso intensivo de combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas natural).

Así pues, la comunidad científica internacional ha documentado e investigado procesos de contaminación y degradación medioambiental, en gran parte provocados por el cambio climático, por ejemplo, alteraciones en los ciclos del agua, en las corrientes y temperaturas oceánicas, deshielos, aumentos en el nivel del mar, conformación de eventos hidrometeorológicos extremos, erosión de los suelos y sequías. Estos fenómenos dan pie y se relacionan con la pérdida de biodiversidad y con la destrucción de ecosistemas, así como con impactos negativos sobre las poblaciones humanas, tales como problemas sanitarios y sociopolíticos (pobreza, inseguridad alimentaria, migraciones, pérdida de culturas, etc.).

Estamos en un momento histórico en el que la crisis ecológica es innegable, según las voces expertas, incluso pone en riesgo la sobrevivencia futura de la especie. Entonces, además de la imprescindible negociación política internacional y de la implementación de nuevas y mejores tecnologías para tratar de minar los problemas más evidentes y emergentes, considero que es pertinente mirar conexiones poco exploradas entre elementos constitutivos del problema. Así, por ejemplo, cabe reflexionar sobre la ancestral relación hombre-naturaleza y sobre la que existe entre las formas de reproducción material de nuestras sociedades y las imágenes de sentido que las sustentan. Me refiero a pensar estas cuestiones a la luz de la siguiente pregunta: ¿qué entendemos por naturaleza y cómo este nivel interpretativo ha influido en la orientación de prácticas y comportamientos hacia ella?

Se trata desde luego de un tema amplísimo y multifacético, en esta pequeña presentación me centraré en dar cuenta del vínculo entre creencias religiosas emanadas de la tradición judeocristiana e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza. Primero, aludiendo a cómo, desde una determinada lectura e interpretación del *Génesis* bíblico, se ha legitimado el dominio de la naturaleza, muy *ad hoc* con el sistema de acumulación capitalista del mundo moderno occidental. Después, dando cuenta de un reciente fenómeno de recuperación y reactualización por parte del papa Francisco, líder de la Iglesia Católica, en su encíclica *Laudato*

Sí, de una narrativa de la tradición cristiana que promueven una nueva sensibilidad ecológica, la de San Francisco de Asís y su imagen de la Creación como vestigio de Dios y como gran comunidad de hermandad.

Imaginarios y representaciones sociales como propuestas teóricas para la comprensión de los modos de significación de la naturaleza

De acuerdo con el antropólogo Lluís Duch, *naturaleza* y *cultura* no pueden ser entendidos como conceptos puros y tampoco pueden separarse por completo (Duch, 2015: 20). La historia de nuestros mundos de vida da cuenta de una relación fundacional y fundamental entre ambos aspectos siempre “autorreferidos y coimplicados”. No podemos obviar que, de hecho, nuestra existencia tiene como base a la naturaleza, somos cuerpo, psique y materia, mientras que toda nuestra obra humana se distiende en y a partir de la naturaleza, ésta es pues, una realidad interna y externa omnipresente.

Sin embargo, lo que entendemos por “lo natural”, nuestra relación con ello es siempre resultado de una *mediación* cultural, como bien señala Duch, “para el ser humano no hay – no puede haber – ninguna posibilidad extracultural” (Duch, 2015: 23). Es decir, las ideas que tenemos sobre la naturaleza son resultado de un continuo proceso de imaginación, interpretación, significación, descripción y definición, acaecido en el seno de culturas determinadas, en contextos sociohistóricos específicos y desde axiologías y posibilidades expresivas particulares.

Esto implica también el reconocimiento de que vivimos simultáneamente en dos espacios, el de la naturaleza y el de la cultura, siendo efectivamente parte del sistema ecológico englobante, pero al mismo tiempo trascendiéndolo debido a nuestra capacidad de lenguaje y de elaboración de pensamiento simbólico. Esta especificidad está en la base de las variadas formas en que hombres y mujeres de todos los tiempos hemos construido imágenes y significaciones de nuestra naturaleza inherente o interna, así como de la externa o del entorno en el que devenimos junto con nuestras sociedades.

Ahora bien, ¿cómo podemos acercarnos al estudio de estos procesos de interpretación? Me gustaría tomar como punto de partida la distinción estratégica entre *formas objetivadas* y *formas interiorizadas de la cultura* (Giménez, 2005: 80). Las primeras aluden a la parte tangible o material del orden sociocultural (artefactos, bienes, patrimonio), mientras que las segundas se

concentran en el estudio de los mecanismos de incorporación subjetiva de modelos simbólicos, de elaboración de sentidos y significados configuradores de la realidad.

Una larga data de propuestas sociológicas o, ligadas a esta disciplina, ofrece variadas opciones para abordar esas formas interiorizadas o subjetivadas de la cultura, por ejemplo: Durkheim había pensado el asunto en términos de *representaciones colectivas*; el estudio de las *ideologías* que arranca con Marx, fue desarrollado por autores como Gramsci, Althusser, Mannheim y J.B Thompson; Bourdieu trabajó el tema a través de su teoría del *habitus*; el filósofo griego C. Castoriadis planteó la capacidad creadora e instituyente del *imaginario*; mientras que representantes de la llamada Escuela de los Annales, como Lucien Febvre y Marc Bloch, avanzaron en el análisis de las *mentalidades*.

Para efectos de este trabajo que, como dije, pretende dar cuenta de formas en las que los individuos generan interpretaciones que deviene en sistemas de creencias y valores sobre la naturaleza y que podrían orientar y justificar prácticas y comportamientos en torno a ésta, pensaré el tema desde la teoría de lo *imaginario* de Gilbert Durand y de las *representaciones sociales* de Sergei Moscovici. El alcance de este trabajo no permite plantear a profundidad las particularidades de cada enfoque ni sus alcances explicativos, así como tampoco sus puntos de encuentro y sus diferencias. Sin embargo, por lo pronto puedo decir que considero que ambas maneras de abordar la dinámica de la cultura interiorizada se pueden complementar a fin de comprender más integralmente el fenómeno humano de producción de imágenes y el de simbolización, así como el de su repercusión en la orientación de la acción y en la conformación de instituciones.

Gilbert Durand fue un antropólogo francés que desarrolló una elaborada teoría sobre *las estructuras antropológicas de lo imaginario*, grosso modo, se puede decir que reivindica el papel de la *imaginación* como elemento esencial de lo humano, siguiendo a su maestro G. Bachelard, la concibe como un proceso global de producción de imágenes, pero no como copias de lo que se percibe en la realidad sensible, sino como representaciones figurativas de las percepciones, como reorganizaciones y reformaciones afectivas y creativas de las mismas, lo que se expresa mediante un lenguaje simbólico.

Durand desarrolla una amplia investigación sobre cómo ocurre este proceso de formación de imágenes, en resumen, plantea que se sustenta en un *trayecto antropológico*, entendido como:

...el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social. Esta posición alejará de nuestra investigación los problemas de anterioridad ontológica, puesto que postularemos, de una vez por todas, que hay una *génesis recíproca* que oscila entre el gesto pulsional y el entorno material y social, y viceversa (Durand, 2004: 44).

Este trayecto en el que se conjuga lo neuro-biológico, lo subjetivo-afectivo y lo objetivo del medio natural y social, es característico de la actividad humana. Así, lo imaginario aparece como *dimensión trascendental del anthropos*, como condición de posibilidad para fundar, ordenar y habitar el mundo. Desde una perspectiva de *estructuralismo figurativo*, concibe que no hay posibilidad de formar ninguna idea, ningún lenguaje, sin que se active la imagen, pues toda aprehensión de la realidad está marcada por la *interpretación* que realiza la imaginación mediante arquetipos y símbolos. De esta manera, el trabajo de la imagen está en la base de cada uno de los actos y expresiones humanos, en cada una de sus producciones intelectuales, institucionales y técnico-culturales.

Para J.J. Wunenburger una definición sencilla de la teoría de Durand sobre lo imaginario, puede ser:

El conjunto de imágenes mentales y visuales, (...) por las cuales un individuo, una sociedad, de hecho, la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte (Wunenburger, 2000: 9-10).

Ahora bien, esta manera de pensar el lugar de la imaginación en la vida de hombres y sociedades puede entrar en diálogo con el enfoque de psicología social del francés Sergei Moscovici, que tiene como antecedente el pensamiento de E. Durkheim. Su trabajo sobre las *representaciones sociales* alude a formas estables y móviles de organización significativa de la realidad, de acuerdo con contextos históricos específicos y con el lugar que individuos y grupos ocupan en el espacio social.

Si el pensamiento de G. Durand apunta más a la elucidación de corte antropológico y filosófico de la capacidad humana de formar imágenes, el aporte de Moscovici avanza en la comprensión del proceso mediante el cual esas imágenes devienen conocimientos, ideas, creencias, estereotipos y valores capaces de formar las conductas de los sujetos, de orientar su comunicación y de construir ante ellos una realidad común.

Para Moscovici la fuerza cognoscitiva las imágenes es sometida a un proceso de *objetivación* mediante el cual lo abstracto se hace concreto, así como a un trabajo de *anclaje* gracias al cual los significados se insertan en las relaciones sociales. Su propuesta liga de modo más concreto la imagen y la simbolización a la orientación de la acción social. Pareciera que lo que más le importa comprender es la parte práctica o instrumental de las representaciones, la manera en que contribuyen a hacer inteligible y concreto el mundo social, la realidad inmediata, la cotidianidad, a construir pues lo que llamamos conocimiento de sentido común.

La representación social es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integra en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici, 1979: 17-18).

Comencé este apartado afirmando que lo que entendemos por naturaleza es resultado de procesos de interpretación y de significación, es parte del trabajo de la *cultura*, a la cual, en términos generales, podemos entender como:

la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2007: 49).

De esta manera puedo hablar de imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza, de modos de figurarla, concebirla, de relacionarnos con ella, de intervenirla y de recibir sus influencias, todo de acuerdo con intereses, objetivos y percepciones de distinto tipo, según los particulares contextos sociohistóricos. Así, a lo largo de la historia se pueden identificar diversas

formas de significarla y ordenarla, un *cosmizarla* para hacerla coherente, para transformarla a favor de nuestra artefactualidad y necesidades materiales, para pensarla como ámbito del que nos distinguimos y separamos, o al que buscamos integrarnos y adaptarnos en un proceso de coexistencia y flujo constante de influencias recíprocas. Modalidades todas que dan cuenta del esfuerzo de elaboración cultural de este encuentro hombre-naturaleza, a veces desarrollado con mayor capacidad de avenencia y otras tantas en marcos de tensión y polémica en los que predominan relaciones de sometimiento y de dominio de una parte sobre otra.

Cristianismo e interpretación antropocéntrica de la naturaleza

Lluís Duch comenta que en la Grecia antigua la palabra *phýsis* (naturaleza), del verbo *phýo* “dejar o hacer crecer” y vinculado con *aletheia* (lo manifiesto), aludía a un proceso de “manifestación-ocultación”, es decir, a la comprensión de que el hombre no podía dominar por completo a la naturaleza pues en ésta había un secreto, un misterio inalcanzable, siendo que, a lo más, solo lograba “*desvelarla* parcialmente”. En un sentido similar, el filósofo Pierre Hadot en su estudio sobre la historia de las actitudes espirituales y las visiones del hombre sobre la naturaleza, refiere un enigmático aforismo de Heráclito: “La naturaleza ama esconderse” (Hadot, 2015: 20).

Duch nos dice que *phýsis* fue traducido al latín por *natura* (del verbo *nasci*=nacer). Ya no incorpora el aspecto del ocultamiento, es como si esa idea de impenetrabilidad fuera poco a poco cambiando de rostro. Ya a partir del siglo XVI, época que prefigura la ciencia moderna, la metáfora de los misterios de la naturaleza servirá para alentar el descubrimiento de esas fuerzas secretas, concibiendo “el mundo como una máquina y a Dios como un ingeniero” (Hadot, 2015: 129). Con inspiración proveniente del Génesis bíblico, el filósofo Francis Bacon (1561-1626), pensará al hombre como “amo y señor de la naturaleza”, cuyo deber consiste en conocer su pleno funcionamiento bajo la tortura de los experimentos: “Los secretos de la naturaleza se manifiestan mejor bajo el hierro y el fuego de las artes...” (Hadot, 2015: 123).

Este giro antropológico de la modernidad supone que el hombre deja de considerarse como parte de la naturaleza, prioriza mirarla desde fuera y comienza a explotarla como simple objeto de su propiedad, esto es lo que se puede descubrir en un Descartes (1596-1650) que plantea la separación entre la *res extensa* (sustancias materiales y corporales) y la *res cogitans* (sustancia mental).

Ciencia y técnica se vuelven afirmación del poder, dominio y derecho del hombre sobre la naturaleza, así, hacia el siglo XVII-XVIII en el marco de las Revoluciones Científica e Industrial, con el afianzamiento de la visión mecanicista, con el surgimiento de las ciencias exactas y con el auge del poder tecnológico, se irá haciendo patente la lenta desaparición del mito de una naturaleza como animada por fuerzas divinas. Y ya de plano, para las ciencias del XIX y en adelante, dejará de ser rectora la imagen de un constructor divino de la realidad humana y natural.

Se ha referido que en todo este largo proceso (aquí apenas esbozado) que terminó por devenir en la secularización de la naturaleza interna y externa en Occidente, el pensamiento judeocristiano jugó un papel destacado. De hecho, son varios los investigadores que han analizado el papel del cristianismo como uno de los impulsores de la actual catástrofe ecológica², sosteniendo con ello que la actitud humana hacia la naturaleza depende, en gran medida, de lo que creemos sobre ella y sobre nuestro lugar y papel en el mundo, otra manera de decir que depende de nuestros imaginarios y representaciones sociales.

Como bien señala Duch, en la Biblia no existe algo análogo a la *phýsis*, más allá de este antiguo pensamiento griego, ahora la naturaleza es entendida como obra de Dios y centralmente, se abre espacio para sustituir la cosmología por una *antropo-teología*, es decir, el hombre como criatura especial, hecha a imagen y semejanza de Dios y que actúa en el mundo como su lugarteniente. Interpretación que se vuelve “afirmación de la absoluta discontinuidad entre el hombre y la naturaleza” (Duch, 2015: 36), ruptura entre el mundo físico y el pensamiento, acción y sociedad de los hombres.

Se trata pues de la difusión de un “monoteísmo jerárquico” que implica dar por hecho que la potencia divina única se propaga y multiplica en manifestaciones inferiores hasta llegar a la naturaleza, lo que se conoce como “la gran cadena del ser”: Dios-rey-hombre-animales-plantas³. Planteamiento que podría ser uno de los antecedentes principales de la actual imagen y representación social dominante de la naturaleza, una visión de corte vertical, jerárquica y antropocéntrica y que, desde un racionalismo materialista, la reduce a conjunto de hechos físicos, recurso a disposición ilimitada del ser humano y de la satisfacción de sus necesidades.

Cerraré este apartado con dos versículos bíblicos que han contribuido a legitimar el dominio del hombre sobre la naturaleza:

Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies: Ovejas y bueyes, todo ello, y asimismo las bestias del campo, las aves de los cielos y los peces del mar; todo cuanto pasa por los senderos del mar. (Sal. 8, 6-8).

Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastre sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así. (Gn. 1, 26-30).

Encíclica *Laudato Si'*: nueva sensibilidad ecológica en el cristianismo católico

1.- Antecedentes de elaboración del documento y primeros indicios de recepción

En este trabajo no hay espacio para referir con detenimiento *El cántico de las criaturas* (1224) del santo italiano Francisco de Asís, sin embargo, sí es importante mencionar en términos muy generales las imágenes que lo pueblan pues son la inspiración principal de la carta encíclica del papa Francisco.

Grosso modo, el cántico es una lauda o alabanza a Dios orquestada por un gran coro cósmico. En éste, el religioso celebra la belleza de la luna, las estrellas, el agua, la tierra, el sol, el viento y el fuego, concibiendo a toda la naturaleza como huella de la trascendencia del Altísimo, casi como un sacramento. Aunque Asís no abole la consideración del hombre como ser creado a imagen y semejanza del Señor, en su poema todas las criaturas son concebidas como valiosas en sí mismas puesto que comparten la paternidad divina y constituyen una especie de gran comunidad universal. Así, con su cántico y con el ejemplo de su vida humilde, pobre y sencilla, configura un imaginario más igualitario y horizontal de relaciones entre los seres, evocando símbolos de reconciliación, fraternidad y armonía.

Ya en 1967 el medievalista Lynn White Jr., valorando positivamente la posición de Francisco de Asís y su idea de pensar al hombre como siervo del Señor que debe entablar un trato respetuoso, bondadoso y cuidadoso con la Creación, propuso que fuera elevado a santo patrono de la ecología y de los ecólogos. Tiempo después, el papa Juan Pablo II lo proclamó como tal, el 29 de noviembre de 1979. La Iglesia católica volvió a honrar al santo, cuando el actual papa, Jorge Mario Bergoglio, decidió llevar su nombre. En el Aula Pablo VI del Vaticano, días después de haber sido elegido papa, explicó sus razones:

Para mí es el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y custodia la creación; en este momento, también nosotros mantenemos con la creación una relación no tan buena, ¿no? Es el hombre que nos da este espíritu de paz, el hombre pobre. ¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres! (Francisco, 2013).

Además de este característico gesto, el papa Francisco publicó en junio de 2015 la segunda encíclica de su pontificado, *Laudato si' (Alabado seas)*. *Sobre el cuidado de la casa común*, que en su título está tomando las primeras palabras del cántico de Asís. Se trata de un texto de carácter doctrinal **que** amplía la agenda tradicional de la Iglesia⁴ y que fue presentado en julio de 2015.

De manera novedosa reúne en su argumentación las creencias y los valores religiosos de su credo, por ejemplo, partes textuales del Evangelio, con los resultados de **estudios e investigaciones provenientes del mundo laico de la ciencia, particularmente mediante** citas de declaraciones, convenios y cartas internacionales de las diversas conferencias de Naciones Unidas sobre el medio ambiente. Claro que el papa puso particular interés en mantenerse dentro de la oficialidad católica, por lo mismo, su *Laudato si'* toma como base encíclicas, mensajes, catequesis y homilias de sus predecesores, así como conferencias episcopales de distintas partes del mundo. También incluye en su argumentación **el pensamiento de filósofos, religiosos y teólogos como** Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Ricoeur, Romano Guardini y Leonardo Boff. Es de resaltar que con un ánimo ecuménico y de diálogo interreligioso, el papa Francisco incorpora la posición en torno al problema ambiental de dos personajes no católicos: el patriarca Bartolomé de la Iglesia ortodoxa de Constantinopla y Ali Al-

Kawwas, maestro de espiritualidad dentro del sufismo.

Si bien sus dos predecesores ya habían hablado sobre el deterioro ambiental y la crisis ecológica como crisis moral⁵, este documento es de particular relevancia pues es el primero dedicado por completo al tema. **Con esto, la máxima autoridad de la Iglesia irrumpe en una** discusión muy actual, aceptando la responsabilidad humana y, hasta cierto punto la del cristianismo, en la crisis ecológica y el calentamiento global. Analiza estos temas en relación profunda con problemáticas como la injusticia social, la pobreza y la marginación. Asimismo, los comunica con reflexiones sobre la vigente cultura de consumo, los “estilos de vida arrogantes” y el principio absoluto e intocable de la propiedad privada.

En este sentido, Francisco I no sólo actúa como líder religioso, sino también como político intentando influir en el devenir de asuntos internacionales, de hecho, la encíclica salió a la luz meses antes de la cumbre mundial sobre cambio climático COP21 en París y de sus visitas a Cuba y Estados Unidos durante 2015.

En general la recepción y valoración de la encíclica en los medios fue positiva, se le dedicaron portadas y notas diversas en los periódicos de mayor difusión de todo el mundo, incluso la prestigiosa revista científica *Nature*, en su editorial del 23 de junio de 2015, comentó el documento y reaccionó de manera muy favorable a él (*Nature* 522, 2015).

Líderes mundiales y demás organizaciones internacionales también se dijeron de acuerdo con documento así, por ejemplo, Christiana Figueresla, secretaria ejecutiva de la Convención Marco de Naciones Unidas para el Cambio Climático, (UNFCCC), el entonces Secretario General de la ONU, *Ban Ki-moon*, Greenpeace y el Banco Mundial. En el mismo sentido se expresaron las mandatarias Angela Merkel y Michelle Bachelet, los ex presidentes Francois Hollande y *Barack Obama*, así como personajes destacados como el Dalai Lama.

Desde luego que la influencia que pueda tener el mensaje del papa depende de factores diversos asociados al contexto que pretenda incidir y de las dinámicas internas y externas de los campos a los que apela. Además, si bien sus dotes organizativas, su liderazgo y capacidades políticas han sido destacadas, y aun cuando detenta el máximo poder dentro de la institución, su palabra y actuación no son absolutas y su gobierno no deviene en un escenario tranquilo. El papa Francisco se mueve entre luchas de poder dentro de la propia estructura política de la Curia Romana y sus brazos en todo el mundo, por supuesto, en conexión con poderes seculares de

diversas índoles. Además, su hacer se inscribe en un momento en el que la Iglesia sufre de una seria crisis de imagen y de autoridad moral, al tiempo que su propia figura como pontífice, también deviene entre claroscuros.

También llama la atención que la estrategia papal de poner en comunicación lenguaje religioso y científico funcionó, pues estudiosos, intelectuales y artistas, desde diferentes campos disciplinarios, hicieron su propia lectura sobre la encíclica, la difundieron, escribieron artículos al respecto y emitieron pronunciamientos diversos, por ejemplo, en el ámbito internacional Naomi Klein, Win Wenders, Michael Löwy, Cristian Parker y en nuestro país Bernardo Barranco, José Sarukhán, Enrique Leff, Víctor Toledo y María Luisa Aspe.

La recepción del documento en la comunidad académica incluso produjo investigaciones que intentaron demostrar y medir la posible influencia que las imágenes vehiculizadas por el mensaje papal podrían ejercer sobre creencias, actitudes, percepción del riesgo, comportamientos y la preferencia de políticas de población católica y no católica estadounidense. Así las universidades de Yale y George Mason diseñaron y aplicaron una encuesta a una muestra nacionalmente representativa de adultos estadounidenses, primero realizada en la primavera de 2015, antes del lanzamiento de la encíclica *Laudato Si'*, y nuevamente en el otoño, después de la publicación de ésta y de la visita papal a los Estados Unidos. Los resultados del informe en noviembre de 2015 fueron que los estadounidenses, especialmente los católicos, se volvieron modestamente más comprometidos y preocupados por el calentamiento global: el 17% de los estadounidenses y el 35% de los católicos dijeron que las enseñanzas del papa sobre el cambio climático influyeron en sus propias opiniones sobre el tema, sintiéndose más preocupados por ello que hacía seis meses. En este sentido, lo arrojado por la encuesta podría sugerir que el documento del papa y su actuación impactaron en la organización de representaciones sociales de la naturaleza, propiciando que el tema del deterioro ambiental se volviera más relevante para los individuos, detectándose una mayor participación pública en el mismo. A esto se le denominó *The Francis Effect*. (Maibach, E., Leiserowitz, A., Roser-Renouf, C., Myers, T., Rosenthal, S. & Feinberg, G., 2015)

Estamos pues ante uno de los documentos pontificios con mayor repercusión a nivel internacional, quizá el éxito de su encíclica, así como las críticas que ha recibido, tengan que ver con el estilo que el papa ha venido afianzando a lo largo de su pontificado, sobre todo, al usar un

lenguaje sencillo, directo, sin excesivos tecnicismos teológicos ni doctrinales. Este tono presente en su documento le ha permitido lograr una conexión significativa con el mundo actual, pues sin dejar de lado cuestiones doctrinales, desarrolla un discurso crítico no catastrofista dirigido a los cristianos, pero más abierto a toda la sociedad.

En consonancia con su identidad latinoamericana y en apego a una *teología del pueblo* con opción pastoral por los pobres y los marginados, el papa Francisco construye su encíclica guiada por el método pastoral: *ver-juzgar-actuar*⁶. El documento se organiza en 6 capítulos: *Qué le está pasando a nuestra casa*; *El evangelio de la creación*; *Raíz humana de la crisis ecológica*; *Una ecología integral*; *Algunas líneas de orientación y de acción*; y *Educación y espiritualidad ecológica*.

Aquí resulta imposible analizar a detalle un documento tan amplio y que toca varios temas, considerando esto y a fin de concentrarme sólo en elementos que sirvan para identificar el imaginario y las representaciones sociales de la naturaleza que configura y difunde, me referiré al capítulo segundo que además, es el más indicado para notar el contraste entre esta nueva forma de pensar la relación hombre-naturaleza y aquella que referimos como dominante en el mundo moderno occidental y que legitima la desvalorización y explotación ilimitada del mundo natural por parte del ser humano.

2.- El evangelio de la creación

En este el segundo capítulo de su encíclica, el papa plantea que trascender el actual escenario de crisis ecológica exige que la investigación y la reflexión avancen hacia niveles de profundidad que la ciencia, la técnica y la política, aún con todas sus potencialidades analítica y prácticas, no logra alcanzar. De esta manera, reivindica la riqueza de las religiones para contribuir a la conformación de una ecología integral, particularmente, desde la tradición católica reflexiona sobre los textos bíblicos que pueden brindar una fundamentación espiritual para dar eje a proyectos de desarrollo pleno de lo humano y lo social.

Desde su comprensión afincada en la fe sostiene que habría que valorar el mensaje que vehiculizan los textos y las prácticas religiosas, pues responden a la pregunta por el sentido y la finalidad de las cosas, ofrecen significados e imágenes orientadoras y poseen una fuerza motivadora que pueden abrir a horizontes nuevos. De alguna manera, es como si considerara que

las imágenes propias de su confesión pudieran ser interpretadas y difundidas entre la feligresía, de tal forma que pudieran influir en la manera en la que las personas piensan la naturaleza y entablan relaciones con ella.

No es que pretenda que la religión defina las cuestiones científicas ni mucho menos que sustituya a la política, pero sí piensa que puede contribuir al debate sobre las alternativas de vida buscadas. Podría proporcionar valores, principios e imágenes de sentido que alienten y fundamenten la acción de cada cual y de los colectivos, así como una espiritualidad que complemente a los procedimientos de la ciencia y la técnica. Se trata pues de la necesidad de configurar discursos éticos que pongan en comunicación el acervo espiritual de la humanidad y los fenómenos más acuciantes de la modernidad.

Además, de acuerdo con Francisco, si la mayor parte de los pobladores del mundo se declaran creyentes, esto debería impulsar a que las religiones dialoguen entre ellas mismas, reflexionando sobre lo que pueden aportar para fomentar el cuidado de la naturaleza, la defensa de los pobres y la construcción de relaciones de fraternidad. Así, asume que los lenguajes religiosos deben tomar con seriedad su papel de formadores de convicciones. “En todo caso, habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones...” (Francisco, 2015: 153).

El papa Francisco a sabiendas de que la modernidad ha sido fuertemente antropocéntrica alude al papel que ha tenido una cierta lectura del Génesis bíblico en el afianzamiento de una visión de la naturaleza como simple objeto de provecho y de dominio para el hombre. Considera que esta interpretación es incorrecta y unilateral y rechaza que la Biblia por sí misma dé lugar a que el ser humano se conciba como “amo y señor” del universo. Piensa que hoy más que nunca se debe objetar la idea de dominio absoluto sobre las criaturas, propiciadora de toda clase de desigualdades, injusticias y violencias.

De alguna manera, reconoce cierta contribución en la gestación de la crisis medioambiental cuando escribe: “Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles.” (Francisco, 2015: 91).

Sin embargo, el pontífice busca alejarse de estas interpretaciones de las fuentes cristianas

elaborando una nueva exégesis a fin de señalar significaciones que invitan al cultivo de una espiritualidad ecológica, una en la que los seres humanos no se erigen como dueños de la tierra, sino como sus custodios y protectores, pues asumen su origen divino y su calidad de herencia común, lo que desde luego abreva del imaginario de naturaleza de Francisco de Asís. De esta manera, son evocados pasajes del Evangelio que apuntan en esa dirección:

“Labrar y cuidar” el jardín de mundo (Gn 2,15)

“La tierra es del Señor” (Sal 24,1)

Al él pertenece “la tierra y cuanto hay en ella” (Dt 10,14)

“La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra” (Lv 25,23)

Seres del mundo “él ordenó y fueron creados, él los fijó por siempre, por los siglos, y les dio una ley que nunca pasará” (Sal 148, 5b-6).

“el Señor se regocija en sus obras” (Sal 104,31)

Todos estos versículos son evocados por Francisco porque considera que ofrecen un mensaje que pone en cuestión creencias antropocéntricas y prácticas derivadas de ellas, la idea es recurrir a la Biblia misma para descubrir sentidos en torno a los cuales se articulen narrativas tendientes hacia una ecología integral. El papa confía en que la fe puede dar motivaciones para el cuidado de la naturaleza y para reconocer compromisos ecológicos.

Partiendo de esto, se plantea una nueva interpretación del *Génesis* bíblico: la tierra y los seres vivos creados por Dios existían antes que los humanos y cuando estos fueron creados existían en armonía con el Creador y la tierra. Así fue en los comienzos, pero advino el pecado de querer ser como Dios, los humanos se dejaron de considerar como creados y quisieron erigirse exclusivamente como creadores. Con esto se rompió el estado de equilibrio en las relaciones vitales y se tergiversó el mandato de “dominar, labrar y cuidar” la tierra, el vínculo hombre-naturaleza se volvió conflictivo porque éste se olvidó de su condición de criatura, se “endiosó” emprendiendo la explotación desenfrenada y destructiva de la naturaleza, ignorando que la tierra le fue concedida sí para trabajarla, pero en igual medida para nutrirla y preservarla.

Desde esta perspectiva, aunque todos los seres del mundo conforman una gran red vital dentro de la cual el ser humano se inscribe, no es posible igualarlo por completo con todas las demás criaturas de la creación. De acuerdo con el papa, Dios lo ha dotado de cualidades

singulares, más allá de lo físico y biológico, equipándolo con la capacidad de conocerse y pensarse a sí mismo, dándole la inteligencia para entender su actuar, así como el complicado balance que existe entre todos los seres vivientes, lo que le permite autocontrolar su posible impacto sobre ese equilibrio.

Se busca difundir la idea de que para el creyente ser “señor” del universo significa ser *administrador responsable* de un **mundo que posee un orden y un dinamismo divinos que hay que cuidar en todo momento: “No entiende su superioridad como motivo de gloria personal o de dominio irresponsable, sino como una capacidad diferente, que a su vez le impone una grave responsabilidad que brota de su fe”**. (Francisco, 2015: 167).

Sin embargo, previene de la incongruencia de luchar para defender a otras especies de la Creación, mientras que no hay esfuerzos para terminar con la miseria y degradación en que viven muchos seres humanos. La indignación ante el maltrato de otros seres debe ir acompañada de la seria preocupación por los fenómenos de inequidad y violencia que afectan al prójimo. Coloca así, en la misma línea el amor al prójimo, la compasión y la ternura necesarias para cuidar del medio ambiente y el compromiso ante los problemas sociales. En su discurso paz, justicia y conservación van de la mano.

Entonces, el ser humano es una criatura especial creada a “imagen y semejanza” de Dios, pero junto con las demás comparte un origen común que las hace valiosas. Aquí lo importante es que el papa afirma que cada ser es fruto del pensamiento de Dios, no de su omnipotencia arbitraria ni del azar. Nos dice que todos hemos sido creados por amor y conforme al plan divino, hemos sido queridos, deseados y pensados necesarios, por lo que nos habita una inmensa dignidad.

Apoyado en esto, más que hablar de naturaleza el papa prefiere acentuar la imagen de Creación como producto del amor, como regalo de Dios y huella de su ternura. Además, piensa la vida del universo en términos de comunidad universal, como una especie de sistema interrelacionado abierto a múltiples formas de relación y participación, cada criatura tiene su función, pero no por ello se basta a sí misma, sino se complementan y sirven mutuamente. Todos los seres devienen unidos por lazos invisibles que conforman una gran familia universal, así comenta: “Dios nos ha unido tan estrechamente al mundo que nos rodea, que la desertificación del suelo es como una enfermedad para cada uno, y podemos lamentar la extinción de una

especie como si fuera una mutilación”. (Francisco, 2015: 70).

Así, la creación no es naturaleza en el sentido de entidad a la que se estudia, analiza y manipula, el papa la presenta como proyecto de amor de Dios, como gran entidad formada de seres que reflejan la bondad y sabiduría divinas, por lo que poseen valor en sí mismos, más allá de su “ser útil”. **“El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre.”** (Francisco, 2015: 175).

Si bien se admira de la naturaleza al verla como fuente de maravilla y de temor e incluso como espacio de revelación, pues su contemplación muestra alguna enseñanza de Dios, tampoco la diviniza: “Pero cuando decimos esto, no olvidamos que también existe una distancia infinita, que las cosas de este mundo no poseen la plenitud de Dios.” (Francisco, 2015: 69). Afirma que, entre Dios, la naturaleza y el ser humano hay vínculos profundos, pero se apresura a asentar que Dios y sus criaturas no se encuentran al mismo nivel, la trascendencia es sólo suya. En este sentido, no duda en suscribir la acción del judeocristianismo que ha desmitificado a la naturaleza alejándola de las antiguas creencias contenidas en las hierofanías y los mitos cósmicos, los cuales son entendidos como ficciones o fábulas mientras que los mitos cristianos del Antiguo Testamento son los que sí alcanzan el estatus de relatos simbólicos importantes y con un profundo valor de enseñanza.

La imagen de Dios también recibe variadas interpretaciones y en consonancia con el Evangelio de la Creación es presentado como el gran patriarca, fuerte y todopoderoso, lo que podría generar el sentimiento de temor ante su omnipotencia, pero también invita a pensarlo como el gran dador y proveedor, como el protector de sus criaturas en tanto receptores de su gloria.

Sin embargo, en la encíclica hay una imagen que el papa se afana por destacar, parece que lo que más le interesa es presentarnos a Dios como figura paterna llena de ternura, justicia y verdad, grandes ideales humanos que se encuentran concentrados en este creador amoroso. Desde luego que, en relación con la imagen tradicional, saber a Dios como un padre cariñoso es una novedad en la reflexión papal que hay que destacar.

En este capítulo de la encíclica papal se enfatiza que Dios les pide a los seres humanos que actúen como custodios del mundo maravilloso y frágil que les ha entregado en donación temporal. Esta idea le permite al papa Francisco desarrollar el argumento sobre la obligación

humana de respetar las leyes de la naturaleza y sus delicados ritmos establecidos por el Creador. Además, si ya ha dicho que el universo es una red de finas conexiones, señala que las normas de respeto que hay que observar implican “cultivar y limitar nuestro poder”, sobre la naturaleza propia, sobre el prójimo y sobre todos los demás seres vivos. La crueldad con otras criaturas se desplaza a la crueldad con el prójimo, para el papa, de hecho, el ensañamiento con cualquier criatura “es contrario a la dignidad humana”.

Desde esta perspectiva, se entiende que las comunidades humanas pueden tomar de la naturaleza lo necesario para su supervivencia, pero tienen la obligación de preservar la fertilidad y salud de la tierra para las futuras generaciones. De aquí se desprende un planteamiento de justicia para con la tierra misma y para con el resto de los seres humanos y aquí el papa abre a uno de sus razonamientos principales: justicia especialmente para los pobres pues ellos son los más frágiles, los más marginados del disfrute de las bondades de la tierra y los que más se ven afectados por la degradación medioambiental. Esta es la dirección que toma la ecología integral propuesta por el papa, una que aboga por el cultivo de relaciones entre los seres guiadas por ideales de justicia, fraternidad y solidaridad.

“La tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada” (Francisco, 2015: 73). Con eso el pontífice reitera que la tierra debe ser para todos, sin excluir ni privilegiar a nadie y de paso critica los hábitos injustos de los ricos, naciones o personas, que parecen no ver que las formas de propiedad privada tienen una dimensión social. El regalo de Dios es patrimonio de todos: “El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros.” (Francisco, 2015: 75).

El papa Francisco es contundente al decir que la Iglesia ya no sostiene que los seres vivos existen para satisfacer las necesidades humanas, el dueño legítimo de la tierra es Dios y ha permitido que sus hijos hagan un usufructo responsable de ella. Igualmente, sostiene que cualquier planteamiento ecológico debe considerar los derechos de los más postergados lo que, sin duda, es relevante para sociedades como las nuestras afincadas en la llamada “cultura del descarte”, la confianza en el mito del crecimiento material ilimitado, la desigualdad y la

exclusión.

Palabras finales

He intentado dar cuenta de cómo ante los recientes desafíos impuestos por la crisis ambiental entendida también como **degradación humana y ética**, ha tenido lugar una experiencia en la que la religión católica ha redescubierto el franciscanismo y su propuesta de instauración de relaciones de respeto, armonía y equilibrio entre los seres, de reconciliación con la naturaleza y de logro de los ideales de paz y justicia social, pues se aboga por el **escuchar “tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”**. (Francisco, 2015: 39).

El papa Francisco ha integrado en su encíclica el tema de la vulnerabilidad medioambiental con la aspiración de que su mensaje sea un configurador de nuevos imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza, que sean difundidos mediante estrategias pedagógicas diversas entre “todos los hombres de buena voluntad”, a fin de que su conciencia y prácticas se vean trastocadas y dirigidas hacia el establecimiento de vínculos más horizontales entre hombre y naturaleza, pues según el papa Francisco, “lo que el Evangelio nos enseña tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, sentir y vivir”. (Francisco, 2015: 164).

Para efectos de mi investigación queda ahora por estudiar el impacto concreto que podría tener o no, esta propuesta de ecología integral y de conversión espiritual entre algunas comunidades de fieles de la Cd. de México y fuera de ésta para establecer puntos de contraste. Se trata de aquilatar la difusión y efectos de un proceso educativo que abrevia de fuentes como la encíclica papal en comento, que pretende la configuración gradual de algo que podríamos llamar “cristianismo verde” y que aboga por que los humanos se asuman no sólo como beneficiarios de las potencias de la naturaleza, sino también como sus custodios y administradores responsables, capaces de interpretar su sentido y belleza misteriosa o sagrada.

Bibliografía

Duch Lluís, (2015), *Antropología de la ciudad*, España, Herder.

Durand Gilbert, (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.

Francisco, CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* SOBRE EL CUIDADO DE LA CASA

COMÚN, 24 de mayo 2015.

Giménez Gilberto, (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1. México, CONACULTA.

_____, (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México CONACULTA.

Hadot Pierre, (2015), *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona, Alpha Decay.

Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Argentina, Editorial Huemul.

Santa Biblia. Versión de Casiodoro Reina (1569), revisada por Cipriano Valera (1602). Revisión 1960. Philadelphia, Pensilvania, USA: Sociedades Bíblicas en América Latina, National Publishing Company.

White Jr. Lynn, *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, Revista *Ambiente y Desarrollo* 23 (I): 78-86, Santiago de Chile, 2007. Traducción por José Tomás Ibarra, Francisca Massardo y Ricardo Rozzi. Originalmente publicado en *Science* 155:1203-1207 (1967).

Wunenburger, Jean-Jacques, (2000), “Prólogo”, págs. 9-15 en Gilbert Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones Del Bronce.

[ACI/EWTN Noticias](#), (16 marzo 2013). Papa Francisco explica por qué eligió este nombre. *Aciprensa*, Recuperado de <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-explica-por-que-eligio-este-nombre-77323/> [25 septiembre 2017].

Nature 522 (25 junio 2015), “Hope from the Pope. The Vatican has produced a timely and valuable warning on the threat of climate change that will reach a wide audience”. Recuperado de <http://www.nature.com/news/hope-from-the-pope-1.17824> [21 octubre 2017].

Maibach, E., Leiserowitz, A., Roser-Renouf, C., Myers, T., Rosenthal, S. & Feinberg, G. (2015) *The Francis Effect: How Pope Francis Changed the Conversation about Global Warming*. George Mason University and Yale University. George Mason University Center for Climate Change Communication. Recuperado de http://environment.yale.edu/climate-communication-OFF/files/The_Francis_Effect.pdf [10 diciembre 2017].

Notas

¹ Concepto planteado en el año 2000 por el premio Nobel de química Paul Crutzen.

² Por ejemplo, está el trabajo clásico de Lynn White Jr., *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, publicado en 1967 en Science. El del historiador Arnold Toynbee de 1972, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*. Por su parte, Carl Amery, escritor de numerosos ensayos de crítica de la cultura y activista ecologista que en 1980 fue de los fundadores del partido de Los Verdes, hacia 1974 publicó *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (El fin de la premonición. Las despiadadas consecuencias del cristianismo). También se puede citar al teólogo danés Ole Jensen con su trabajo: *I vækstens vold. Økologi og religion* (En la violencia del crecimiento. Ecología y religión) de 1978. Más recientemente, en 2015, el historiador de las religiones danés, Jens André Herbener, escribió el libro: *Naturen er hellig. Klimakatastrofe og religion* (La naturaleza es santa. Desastre climático y religión), si bien no hay traducciones, se puede consultar en línea una conferencia sobre el texto con subtítulos en inglés y presentada en el festival “Golden Days” en Copenhague: <https://www.youtube.com/watch?v=J7RPiMRh4d8>

En el ámbito latinoamericano hay que citar el trabajo del ecoteólogo Leonardo Boff, quien ha planteado las Connotaciones antiecológicas En la tradición judeo-cristiana

Para tomar nota, reflexionar, y actuar. En *Agenda Latinoamericana* (1997).

<http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=521>

³ En la teología y cosmología de la Cristiandad medieval, San Agustín concebía al mundo creado como un "cosmos", transido de "logos" y orden que implica jerarquía y una gradación de las cosas que se organizan por debajo del Creador. Santo Tomás de Aquino plantea algo similar con su escala de los seres en la que todo lo real se organiza jerárquicamente de lo perfecto a lo imperfecto.

⁴ Que ha sido más atenta a cuestiones como la familia, la moral sexual, el aborto, el celibato, el uso de contraceptivos, etc.

⁵ El Papa Juan Pablo II en noviembre de 1979, nombró a Francisco de Asís, santo patrono de la ecología y en 1990 lanzó la consigna “Paz con Dios creador, paz con toda la creación”. Y el Papa Benedicto XVI en 2010 en su mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial de la Paz, escribió: “Si quieres promover la paz, protege la creación”.

⁶ Se trata de una metodología desarrollada por el P. Joseph Cardijn en el marco de la Juventud Obrera Católica (JOC) en la década de los treinta del siglo pasado en Europa. Se trata de una manera de realizar el compromiso cristiano a partir del discernimiento comunitario, es decir, de reconciliar fe y vida. Este procedimiento fue utilizado por el Concilio Vaticano II y se considera punto de arranque de la llamada Doctrina Social de la Iglesia. El proceder ha sido adoptado por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Aparecida (2007), como base de su reflexión pastoral junto con la teología de los «signos de los tiempos».

Estudio etnográfico del agua y organización social: conflicto, identidad, cosmovisión en la comunidad de la Concepción de los Baños y su relación con San Pedro de los Baños

Ethnographic study of water and social organization: conflict, identity, worldview in the community of Concepción de los Baños and its relationship with San Pedro de los Baños

Edwin Galindo González¹ y Neidi Yasmín García Sánchez²

Resumen: El objetivo de estudio es analizar los distintos factores que involucraron en una serie de conflictos y disputas sobre el uso de la explotación de las aguas termales entre dos comunidades que hace algunos años formaron la zona de “los baños”, en el municipio de Ixtlahuaca, Estado de México; llevó a que este espacio geográfico emergiera como un símbolo de pertenencia cultural e identidad. La investigación se dirige a dos comunidades, La Concepción de los Baños y San Pedro de los Baños, los cuales formaban parte de un sólo pueblo llamado “La Asunción Atotonilco”.

Abstract: The objective of this study is to analyze the factors involved in a series of conflicts and disputes over the use and exploitation of thermal waters between two communities that form the so-called “spa zone” (zona de los baños) in the municipality of Ixtlahuaca, State of Mexico, which led to this geographical space emerging as a symbol of cultural belonging and identity. Research was conducted in the communities of La Concepción de los Baños y San Pedro de los Baños, which once formed part of one sole town, called La Asunción Atotonilco.

Palabras clave: identidad; conflicto; cosmovisión; mazahua

Introducción

A mediados del siglo XX algunas comunidades mazahuas localizadas en el municipio de Ixtlahuaca, Estado de México, vivenciaron diversos cambios de carácter económico, social y cultural; el paulatino desplazamiento de la agricultura como principal fuente productiva, la migración constante por parte de los poblados hacia las ciudades y/o el extranjero, así como la diversificación de las nuevas actividades económicas, aunado al crecimiento de las zonas

¹ Licenciado en Lengua y Cultura. Estudiante de Doctorado en Ciencias Humanas con Especialidad en Estudio de las Tradiciones, El colegio de Michoacán A. C.. Email: edwingalindo187@gmail.com.

² Licenciada en Lengua y Cultura. Estudiante de Maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis A.C.. Email: nyasgarcia@gmail.com.

industriales a la periferia de la ciudad de Toluca y la ciudad de México, fueron algunos factores preponderantes para la transformación del estilo de vida de hombres y mujeres mazahua.

La presente investigación es un estudio etnográfico que se realizó en la denominada “zona de los baños” integrada por cuatro comunidades, de las cuales nos centraremos únicamente en dos de ellas La Concepción de los Baños y San Pedro de los Baños, la presencia de un manantial de aguas termales con propiedades curativas, así como la construcción de baños de uso públicos como parte de los intentos por desarrollar un proyecto ecoturístico para beneficio de los pobladores de ambas comunidades y facilitar el uso del recurso, fueron los encargados de otorgar dicha denominación a esta zona geográfica. Su popularidad se incrementó debido al continuo proceso de migración por parte de los pobladores a las ciudades, así como a la eficacia de su agua termal, lo que despertó el interés por parte de unos para explotar el manantial y obtener recursos económicos al mismo tiempo; dicho interés propició un descontento y disputa por la apropiación del territorio entre personas de La Concepción y San Pedro dando como resultado un enfrentamiento armado que llegó a su fin con la desecación del manantial.

Como resultado de la expansión de las zonas industriales en la década de los años 60’ el municipio de Ixtlahuaca se vio afectado por la extracción de su agua, esto modificó el espacio territorial, cultural y sagrado de los pobladores; el baño termal como es nombrado por los pobladores, era un espacio ritual, dotado de un simbolismo religioso y sagrado, paso a formar parte de un pasado glorioso. Los efectos del trasvase de agua a la ciudad de Toluca y de México se debieron al proceso de industrialización, al crecimiento demográfico y el consecuente cambio de las actividades económicas. Para la zona de los baños estos cambios representaron un punto de quiebre a partir de los conflictos y consecuente pérdida del agua ocasionados por dichas transformaciones.

Estos eventos propiciaron una nueva dinámica de relaciones sociales, un sentido de pertenencia e identidad por parte de los actores sociales inscritos en un pasado histórico compartido, que actualmente se encuentra en la memoria de ancianos y personas adultas, así como en un reducido número de jóvenes. El trasvase de agua ha provocado escases de agua en la zona, la desecación del manantial así como la destrucción de un espacio que perdió su función y de las que únicamente se encuentran sus ruinas. *El objetivo de esta investigación es describir y analizar el conflicto que ocurrió entre las mencionadas comunidades sobre la explotación y*

apropiación de un manantial de agua termal, así como de los eventos suscitados posteriormente con la desecación de dicho recurso en los que se vieron involucrados aspectos de la identidad y la cosmovisión de los actores.

Estudio etnográfico: dos comunidades llamadas “los baños”

La zona de los baños se localiza en el municipio de Ixtlahuaca¹ en la parte norte del Estado de México, está integrada por cuatro comunidades de origen mazahua (jñatro), que años atrás formaban parte de un mismo pueblo llamado “Santa María la Asunción Atotonilco²”, estas son San Pedro de los Baños, La Concepción de los Baños, San Cristóbal de los Baños y Jalpa de los Baños, siendo las dos primeras (San Pedro y La Concepción³) las que se vieron envueltas en una disputa por la propiedad de la laguna, del manantial con aguas termales, y por apropiarse del título de “los baños”, como se verá más adelante. La zona era un extenso valle cubierto de pastizal debido a la presencia del Río Lerma, manantiales y lagunas, el agua se convirtió en un elemento fundamental en la construcción de la sociedad mazahua de la zona de los baños.

El espacio geográfico que es el protagonista de esta investigación se localiza entre los límites de San Pedro y La Concepción, éste se dividía en dos partes principales; por un lado estaba el manantial que brotaba de una peña y sobre el cual se construyó una casa balnearia y un hotel para que las personas pudieran bañarse aprovechando el uso del agua termal y con la finalidad de que tuvieran un espacio apropiado, los habitantes iban a este lugar para bañarse pues se decía que el agua poseía propiedades curativas lo que ocasionaba que fuera muy concurrido; y por otra parte está “la laguna de Atotonilco” o simplemente “la laguna” como se le conoce actualmente, con una extensión aproximada de 8 km², aunque ahora se llena sólo 1 km² de su totalidad por la captación de lluvias.

La construcción de baños de uso públicos en este espacio y su uso con fines curativos le otorgaron el nombre, conocido por vecinos y extranjeros, también fue conocido por el nombre que le dieron los propios pobladores “al terruño de la zona de los baños en lengua mazahua ha sido “*A Mépare*”⁴ porque en este lugar brotaba en una laguna el agua caliente” (Sergio Nicolás, 2016: pág. 95). De la Cruz explica que “La laguna y el baño termal o pare, como ellos lo llaman, era un lugar ritual, un espacio de cohesión social y de identidad para los pobladores, quienes en la actualidad se refieren a él con añoranza, como un lugar sagrado e histórico que sólo los viejos

evocan con melancolía” (2014b: pág. 307). Proveían de alimento, era una fuente de aseo personal, además de un espacio ceremonial ya que se realizaban ofrendas para la petición de lluvias.

En la zona se estableció una población mazahua debido a la cercanía con las fuentes de agua, tanto de la laguna como del manantial de agua termal, y el río Lerma que rodea el área, por lo que la tierra era ideal para el cultivo lo que propició el establecimiento de los poblados, la construcción de las haciendas de Villejé y Pastejé, la práctica de la agricultura, la ganadería la elaboración de las artesanías de lana de borrego y la pesca. Debido a la cercanía que tenían con las antiguas haciendas de Villejé y Pastejé la población se empleaba como peones, se encargaban de la siembra del trigo, maíz y frijol; del cuidado del ganado y la producción de sus derivados como la leche, los quesos, etc. mismos que se comercializaban en el campo y en diferentes ciudades de Toluca y la Ciudad de México.

El agua fue un recurso para el sustento vital del hombre y del ganado, entre estas haciendas existieron fuertes conflictos por la distribución y acceso a las fuentes principales de agua que existían a sus alrededores ya que era indispensable para su funcionamiento productivo, “la distribución del agua reflejaba los diferentes tipos de clases sociales, debido a que la mayor parte de los caudales y repartimientos de ésta se canalizaban hacia las haciendas. Mientras que los pueblos y pequeños propietarios se conformaban con cantidades pequeñas de agua, generando una serie de conflictos entre pueblos y haciendas” (Secundino, 2017: pág. 57), dicho conflicto duro por varios años. El final llegó con la repartición de las tierras y el establecimiento de los ejidos, lo que propició la decadencia de las haciendas y el abandono por parte de sus trabajadores. Este fue uno de los conflictos que se suscitaron por el agua en esta zona, en esta ocasión ocurrió entre los propietarios de las haciendas, y en un segundo plano entre la población mazahua y los propietarios de las haciendas quienes se apropiaban del recurso.

La población estableció algunas actividades económicas, éstas fueron; la agricultura, que se convirtió en el medio de subsistencia familiar, se empleaba la fuerza de trabajo de la misma familia y de los vecinos (conocido como trabajo mutuo, no se pagaba con dinero, se pagaba con el regreso con la misma fuerza de trabajo), segundo la ganadería de ovinos y vacuno; tercero, la elaboración de artesanías, en un principio se vio como una actividad de autoconsumo. Las condiciones del clima y a las bajas temperaturas durante los meses de Noviembre a mediados de

Febrero fueron periodos que demandaban el producto para su comercialización con pueblos de otros municipios cercanos y estados. Sin embargo estas actividades han venido cambiando con el paso de los últimos años, la sobreexplotación de los recursos naturales, la migración a las zonas urbanas y la creación de centros de trabajo industriales, modifican las actividades de la población.

Conflicto, identidad y cosmovisión

Las siguientes reflexiones forman parte de una investigación sobre el uso del agua y los distintos usos que le son dados por las personas; se muestra una descripción de los conceptos de conflicto, identidad y cosmovisión que nos permiten entender las relaciones sociales entre los individuos que habitan el área de estudio, “la zona de los baños”. En la actualidad es ampliamente reconocido el conflicto que se ocasiona entre los poblados, los conflictos por los recursos naturales son cada vez frecuentes en muchas regiones del mundo pero en el caso de las comunidades mazahuas la identidad del nombre “los baños” y la cosmovisión que se tenía sobre el manantial y la laguna son parte de un contexto social de ambos lugares considerado como un referente histórico-sagrado.

Como punto de partida para el desarrollo de la investigación se reflexiona en los conceptos claves de: conflicto, identidad, y cosmovisión, debido a que en la vida cotidiana resultan importantes estos términos al momento de formar parte de un grupo que se explica mediante la tradición oral un pensamiento re-interpretativo de la realidad. Para empezar se debe esclarecer el término de conflicto.

Los conflictos son una construcción social, un nuevo modelo económico y una organización, Casas lo define como “una situación de conflicto es aquella por en la cual existe tensión por la pugna entre al menos dos partes, y de la cual pueden surgir sentimientos negativos de resentimiento, desconfianza y odio” (Casas, 2016: pág. 80) esta confrontación puede resultar porque hay dos posturas que demandan cosas distintas. En la perspectiva de Figueroa “el conflicto facilita la estructuración del medio social contribuyendo a definir relaciones de poder. Por tanto, el conflicto como tal no amenaza el equilibrio de la estructura sino la rigidez misma de la estructura a través de los sentidos de hostilidad que generen la ruptura” (2008: pág. 357) entonces el conflicto puede ser un componente de las relaciones sociales entre individuos que se da en un contexto social e histórico con intereses personales, estrategias, alianzas para buscar los

acuerdos posibles en las partes afectadas.

Para este estudio, el conflicto es determinante en las formas de condición y de cierta organización de los grupos sociales. Se generan ciertas relaciones simbólicas entre los grupos. En el caso de los mazahuas, ambas comunidades han asumido una identidad étnica que se representa en su cosmovisión a través de la oralidad de los adultos, mismos que explican el devenir de circunstancias graves para la obtención del líquido vital tanto para el consumo como para los sembradíos y el ganado. Esta construcción histórica ha limitado las relaciones entre vecinos llegando a recrear una propia identidad.

Las perspectivas de nuevos repertorios ponen en relieve a sujetos sociales que se despliegan en el territorio e identifican con el sitio, Larraín se refiere a la identidad como “una cualidad o conjuntos de cualidades con los que una persona o grupo de personas se ven íntimamente conectadas” (Larraín, 2005: pág. 23 en Fabián, *et. al* pág. 166). La construcción otorgada por sujetos que consideran tener ciertos elementos en común, como: valores, lenguaje, vestimenta, creencias, reglas, entre otros. Siendo un medio de aceptación por los diferentes grupos socio-culturales, al mismo tiempo crea un auto concepto de reconocimiento e identificación individual y colectiva.

La identidad es un proceso simbólico subjetivo y auto-reflexivo que cada individuo construye a partir de la adquisición de elementos y factores sociales con respecto a otros mediante un repertorio de atributos culturales, así mismo la identidad de una persona contiene elementos de lo social compartido, resultante de la pertenencia a un grupo o comunidad, “la identidad se puede ver comprometida a determinados tiempo y espacio. Esto quiere decir que cobrará ciertos matices vinculados a la temporalidad del individuo, su condición y el entorno que habite; por tanto no es permanente, es modificable” (García, 2014: pág. 73).

La construcción de la identidad está en un constante proceso constructivo, evitando ser estática; se va fortalecimiento de los sentimientos de pertenencia así como la seguridad, armonía, convivencia y estabilidad que proporcionan los grupos a los integrantes. Los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan las diferencias, pero ambos se conjuntan para constituir la identidad del sujeto individual. Se establece la relación existente y estrecha entre identidad y cultura, “Mientras la cultura es una estructura de significados incorporados en formas simbólicas a través de los cuales los individuos se

comunican, la identidad es un discurso o narrativa sobre sí mismo construido en la interacción con otros mediante ese patrón de significados culturales” (Larraín, 2003: pág. 32).

La influencia cultural sobre la identidad es extensa, cada elemento del entorno de una persona está influenciado por la cultura porque las personas se definen a sí mismos con ciertas categorías como la religión, la profesión, etnia, sexualidad, nacionalidad que van creando su sentido de identidad individual. Ahora bien si se considera la presencia de otros, la identidad personal incluye un conjunto de relaciones que se dan en la identidad colectiva: espacio social y subjetivo. Esta es entendida como etnicidad, al aclarar la relación entre lo propio y lo ajeno, funciona como un eje de propia identidad, hace referencia a un proceso de construcción de conciencia colectiva, encierra una dimensión histórica y se encuentra íntimamente vinculada con los problemas de clasificación de la gente y de las relaciones grupales (cómo se auto clasifica un grupo y cómo clasifica a los demás). McCumber menciona que:

Similarly for the identity of a group -a class, a nation, a society, or an ethnic group- its essential identity is the set of characteristics that can always be empirically observed in individual members of that group and that make those individuals “a” group as such identity, even though authentic, is going to run into problems. (McCumber, 1997: pág.172)

La identidad consiste en un repertorio de rasgos culturales que no son homogéneos, estáticos e inmodificables, por el contrario, son de estabilidad, persistencia y cambio. Se encuentran en la sociedad, como puntos principales en la diferenciación de las fronteras de nosotros y los otros. Más aún, nos permite considerar la cultura preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la “incorporan” y la convierten en sustancia propia, formando así su identidad.

Por lo tanto la identidad no sólo describe un conjunto de relaciones intergrupales, es la imagen que cada quien se da a sí mismo como individuo y/o grupo, se genera a partir de la presencia del otro, del que es diferente, también es una forma de conciencia que se construye a partir de los siguientes elementos: mitos, ancestros, u orígenes comunes, religión, territorio, memorias de un pasado colectivo, vestimenta, lenguaje, o, inclusive rasgos físicos como el color

de la piel. Cuando se sobrepasa la identidad individual se llega a una identidad cultural que existe entre los distintos grupos humanos y cada uno de ellos se adapta, reelabora y re significa para dar lugar al espacio de lo común como puente de comunicación entre distintas formas de vida. “las acciones sociales y, en general, la interacción con el espacio hacen que un grupo se le apropie, lo asuma como suyo, convirtiéndose parte de su misma identidad” (Figueroa, 2015: pág. 58), la configuración del espacio expresan las maneras de vivir manteniendo el vínculo representativo en la cosmovisión.

Finalmente, se conceptualiza el término de cosmovisión, son manifestados a través de un proceso de socialización, de valores y de significados por medio de la familia de generación en generación. El conflicto que se desato en las comunidades género en las personas una superposición de identidad recreada en la cosmovisión práctica de las personas. De acuerdo con la tradición mesoamericana, la cosmovisión se define en palabras de López Austin como:

Un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprender el universo en forma holística. (López Austin, 2016: pág. 22)

Es la construcción social de un pueblo, establece los intercambios, interpretaciones del mundo y discursos entre los miembros de una colectividad. Las historias que existen en las comunidades describen parte de su visión del mundo, la creación del lugar en el que vivimos, los elementos que nos rodean así como la función de cada uno de ellos en el cosmos. “clases, grupos e individuos coinciden, colaboran, disienten, se enfrentan e incluso chocan fundados en ideas, opiniones y reglas eficaces para la comunicación aún en los momentos críticos” (López Austin, 2016: pág. 135).

La cosmovisión se reconstruye en la vida cotidiana, en las prácticas, en la forma de vida, en los ritos, creencias y acontecimientos que sucedieron en algún momento de la historia, surge en las experiencias del hombre y se adapta a las variables de la historia y la cultura misma. Gámez (2016) propone un concepto que define a la cosmovisión “como un conjunto de sistemas

de creencias, representaciones, ideas y explicaciones sobre el universo, la naturaleza y el lugar que ocupa el hombre en éste” (Gámez, 2016: pág. 280) la comunidad de estudio ejemplifica parte de la amplia cosmovisión mazahua, es decir, una de las tantas formas de comprender el universo. Las personas a partir de su percepción del mundo forman una parte de identidad social que provee una explicación de acontecimientos y comportamientos de una realidad. Estas definiciones relacionan al individuo con los otros, se integran a la forma de vida del grupo y esta a su vez se hereda de generación en generación; reconocen y asumen los diversos rasgos constitutivos de una identidad.

El agua: conflicto, identidad y cosmovisión. El caso de la zona de los baños

En las distintas culturas originarias se crean narraciones que se comparten de generación en generación, que revelan realidades sociales del pasado, que ahora marcan y muestran en el presente eventos significativos que fueron iniciáticos de los grupos sociales. Algunos hechos han quedado guardados en la memoria colectiva. La disputa por la apropiación de este lugar, surgió con el objetivo principal de ganar dinero debido a su popularidad y concurrencia, pero, también estaba fundamentada en la adjudicación del sentido pertenencia e identidad, debido a que refieren su origen como comunidad a las aguas termales, contar con el control del lugar preservaba el recuerdo de un pasado basado en un estilo de vida lacustre.

Además, de contar con narraciones que dirigen la vida social y cultural de las personas estableciendo un vínculo estrecho entre el hombre y la naturaleza, creando normas de conducta con otros hombres, otros seres y elementos de la naturaleza, tal es el caso del agua. Historias sobre la aparición de la virgen, la sirena y su abandono de la laguna, el águila y la serpiente, son narraciones que se mantienen en el pensamiento y que dan identidad a una comunidad, considerándose las historias verdaderas. Los ancianos sembraban sus milpas a la orilla de la Laguna, vieron un águila a lo lejos acercándose hacia donde estaban. El águila se paró en medio de la laguna y devoró a una serpiente. Los habitantes recordaron que unos hombres muy extraños estaban en busca del ave comiendo a su presa, enseguida las personas la espantaron, cuando llegaron esos hombres, ellos dijeron que no habían visto nada. Así que los extraños siguieron su camino.

En la región había aguas termales que brotaban cerca de la capilla de los baños. Los

habitantes de la región iban a este lugar para bañarse, aun cuando en la zona es de clima frío el agua se mantenía caliente. Los adultos comentan que el agua caliente salía de unas rocas cerca de la capilla, se construyeron una casa balnearia y un hotel, la construcción incluía una fosa para mujeres y otra para los hombres. Se estableció un cobro por el acceso a los baños, con éste se pretendía emprender un proyecto ecoturístico y de desarrollo para la comunidad, pero debido a los problemas entre los involucrados (la Concepción y San Pedro) éstos no se pudieron realizar.

Las aguas de la laguna fueron parte de un espacio social, religioso, y curativo, era un bien compartido por los mazahuas de los baños. Proveían de alimento como los pescados, rana verde, pato silvestre, acociles, ajolotes, patos de temporada. Las aguas eran curativas, las personas iban constantemente a bañarse con las aguas termales porque sanaban enfermedades como reumas, de las vías respiratorias, aliviaba dolores menstruales, los adultos creían que el baño en las aguas podía hacer que las mujeres infértiles pudieran procrear, también, las mujeres asistían a lavar su ropa.



Fotografía 1. “Hombres y mujeres dándose en baño”.

Casasola (1984), Colección mediateca INAH

En la imagen de arriba, se puede apreciar a hombres y mujeres dándose un baños en una de las fosas que se construyeron para hacer uso del agua termal, las personas de la zona de los baños tenían un vínculo muy fuerte con este espacio, era común verlos bañándose. Ambas

comunidades establecieron un estilo de vida lacustre en menor medida, pero de suma importancia. Durante un tiempo el uso compartido funcionó para ambas comunidades.

Enfrentamiento por el agua y el territorio

Como se mencionó anteriormente, la investigación se centra en dos comunidades principales La Concepción y San Pedro, éstas integraban el pueblo de Santa María la Asunción Atotonilco, con el incremento de la población, conflictos entre los mismos pobladores, así como el complicado acceso a diferentes espacios públicos, inició una separación e instauración de las cuatro comunidades denominadas de los baños. Para el año de 1921 inició la repartición de las tierras de cultivo provenientes de las haciendas de Villejé y Patejé, estas proporcionaron territorio a La concepción y San Pedro respectivamente.

La división territorial de Santa María la Asunción Atotonilco, la repartición de las tierras y conflictos internos entre los pobladores, colocó como centro de un conflicto la propiedad del manantial y la laguna, que eran un bien compartido y que por su ubicación geográfica se ubica justo a la mitad de estas dos comunidades, se convirtieron en un límite geográfico natural en disputa.

El éxito por los baños y el aumento en la popularidad acrecentaron los conflictos por la apropiación del terreno, para ese entonces; las personas no saben con certeza la fecha en que apareció el agua termal, se han construido diferentes historias sobre su origen, “apareció una cruz de piedra de forma milagrosa en las grietas sobre las que brotaba el agua, gracias a esto el agua adquirió poderes curativos, gracias a un don divino”, por eso junto a las grietas de donde emanaba el manantial se construyó una iglesia.

El conflicto se desarrolló al interior entre los usuarios de los baños, éste comenzó en el año de 1936 (De la Cruz, 2014a: pág. 87), la memoria colectiva permite observar la percepción de los pobladores, quienes pelearon por la posesión de la laguna, ya que ésta forma parte de su historia, cosmovisión e identidad. Los problemas se suscitaron cuando los pobladores de la Concepción, Jalpa y San Cristóbal, se quejaron de los pobladores de San Pedro quienes se apropiaron los baños y no los dejaban entrar, por su parte los de San Pedro se quejaron de que fueron agredidos por los contrarios.

Del año de 1936 a 1940 se dan una serie de enfrentamientos entre dichas comunidades,

hombres montados a caballos en ambos lados de la laguna, hubo muertos, y heridos. Los baños se mantuvieron por un buen tiempo como espacio neutro.

Los pobladores de San Pedro relatan que hace muchos años las autoridades de su pueblo fueron a platicar con los representantes de “La Concha” (La Concepción de los Baños) para solucionar sus conflictos territoriales y ese fue el motivo que desató un zafarrancho, pues los pobladores recibieron a balazos a los de San Pedro y entre ellos se mataron, ya que ni uno ni otro quería ceder ante la pérdida de dicho espacio (De la Cruz, 2014b: pág. 310)

Después del deceso del hombre las dos comunidades establecieron un mutuo rencor, las relaciones entre ellas se distanciaron cada una tomo un rumbo diferente y rompieron algunos vínculos entre ellos. Aunque se tenían diversos planes para la mejora e incremento de los baños, los planes no se desarrollarlo debido principalmente a la disputa del terreno lo que ocasionó que se cancelaran los acuerdos para evitar más enfrentamientos.

A pesar de lo ocurrido, y con el desconocimiento por parte de la población, durante el periodo presidencial de Manuel Ávila Camacho, en el año de 1941-1936 (De la Cruz, 2014a: pág. 88), se declara la laguna y sus aguas como propiedad nacional, se pretendiendo con ellos dar fin a la insistencia por parte de ambas comunidades por que les otorgara el derecho de propiedad. A pesar de los resuelto por las autoridades ninguna de las dos partes estuvo de acuerdo. Actualmente cada una de las comunidades se adjudica la propiedad de ese espacio.

Desecación del manantial

A finales del 60' y principio de los 70' la inserción del sistema de agua potable hacia la ciudad de México “a causa de la crisis en la capital y con el abastecimiento de las primeras zonas industriales en la periferia de Toluca, el área de extracción se extendió hacia la región de Ixtlahuaca y Jocotitlán” (Tirel, 2013: pág. 109), se construyeron ducto en la comunidad de Santa María del Llano. Los habitantes de los baños cuentan que “chuparon” la vena (corriente de agua subterránea) para la presa de Santa María del Llano, que se comenzaron a meter tubos, después los ingenieros comenzaron a introducir una gran cantidad de pintura roja en el agua de la laguna,

la cual fue a dar a la presa de Santa María en donde se dieron cuenta de que era el agua de los baños precisamente por el color de rojo (De la Cruz, 2014b).



Fotografía 2. Antiguo manantial
Casasola (1984), Colección Mediateca INAH

Después de un tiempo el agua dejó de salir, y el manantial comenzó a secarse, se dice que el agua desapareció debido al enfrentamiento que se suscitó entre los pueblos hermanos, que se disputaron el terreno, el agua, e inclusive el nombre, es por ello que las cuatro comunidades que pertenecen a la zona de los baños, tienen el título de “los baños”.

El desequilibrio llevó a la escasez del agua, se dio el escenario idóneo para el conflicto, en este marco contextual, el desarrollo del país tenía un rol de gran importancia. Algunos de los sucesos que marcaron un cambio trascendental en la zona mazahua, de ser una región campesina a volverse una zona industrializada, de renombre, pasar de lo tradicional a lo moderno y que en la memoria colectiva de los pobladores de “la región de los baños” recuerdan que durante la década de los 60’ en la ex -hacienda de Pastejé se inició la construcción de uno de los proyectos industriales más grandes. La instalación de la zona Industrial de Pastejé, en terrenos que estaban destinados a la agricultura, un cambio que terminaba con gran parte de la esencia de la cultura, de lo místico, de lo sobrenatural, del imaginario social por una sociedad esclavizada a un trabajo.

En el año de 1962 se empieza a realizar las gestiones y trabajos para la instalación de la fábrica Unidad Industrial Ernesto Peralta, como una empresa filial de INDUSTRIAS UNIDAS, S.A., IUSA, la cual se instaló hasta 1963, bajo el mando del ingeniero Alejo Peralta (Luguori; 1991), en Jocotitlán, Estado de México. La viabilidad se debió a la construcción a partir de ciertos criterios: la disponibilidad de una gran cantidad de mano de obra “barata”, acceso a recursos naturales como el agua, la cercanía con la Ciudad de México.

La resistencia de las personas se recreó en los relatos que se generaban en torno al dueño de la planta industrial, entre los habitantes no solo de “los baños” sino los del municipio se decía que el dueño de la empresa le dio o le daría al diablo 60 mujeres a cambio de que la empresa fuera productiva, siendo causa de rechazo por la incorporación de muchas jóvenes, siguiendo esta perspectiva Eliade argumenta “para que dure una construcción (casa, templo, obra técnica, etc.) ha de estar animada, debe recibir a la vez una vida y un alma. La <<transferencia>> del alma solo es posible por medio de un sacrificio sangriento” (Eliade, 2008: 46).

Durante estos últimos años se han suscitado diferentes transformaciones del entorno natural, social y económico para la población mazahua de los baños, cambios a los que se ha adaptado o de los que ha padecido la pérdida irremediable.

La narrativa oral como fundamento ante la sequía del agua

La narrativa oral de los pobladores de las comunidades de estudio, se crean historias que explican el origen de la escases de agua de La laguna que está en el límite territorial de ambas comunidades y la desecación de los pozos de aguas termales se secaron, han sido reinterpretados por múltiples narraciones que forman parte de la cosmovisión mazahua. Las diversas historias que se comparten en los espacios sagrados, en momentos oportunos, nos permiten abrir un camino al pasado entre la relación del hombre con su entorno.

La cosmovisión mazahua en torno a seres sobrenaturales que ellos denominan “espíritus” o bien incluyen la acción de seres divinos, como la Virgen, e imágenes, como una cruz de piedra. Los espíritus son la fuerza que le da vida a cada uno de los elementos con los que el hombre convive en el mundo, estas fuerzas elementos son tierra (jömü), aire (ndjama), fuego (sibi) y agua (ndeje). En este caso y en ocasiones haré referencia al espíritu del

agua, el menye o menzejé. (De la Cruz, 2016b: pág. 309)

Las acusaciones de los habitantes se formulan en relatos que muchas veces se impregna en el pensamiento, llegando a relacionar a los seres divinos, sobrenaturales las causas de los escasos del agua de la Laguna y en otras ocasiones al conflicto entre pueblos vecinos, hermanos, de un mismo origen étnico ocasiono la molestia de lo divino y castigo por las malas conductas.

Las mujeres están vinculadas a espacios focalizados y locales, son quienes reproducen ciertas creencias de las entidades naturales, sobrenaturales y sagradas que cohabitan en el espacio comunal y con una participación notoria en los rituales. Dentro del imaginario social las mujeres en su mayoría atribuyen que la desecación de La laguna se debe a que los seres sobrenaturales y divinos abandonaron el manantial. Existen múltiples interpretaciones en torno a los sobrenaturales como castigadores de los poblados por haber estado en conflicto y matarse entre hermanos. En la narración de los habitantes de La Concepción mencionan:

Hace mucho tiempo cuando La laguna tenía mucha agua había una sirena muy bonita que salía por las tardes para peinarse, nadaba entre las corrientes que se formaban con el viento pero un día uno hombres llegaron de muy lejos, ellos quisieron matar a la sirena para llevársela del pueblo. La sirena se espantó mucho que se fue con el agua, desde ahí la laguna empezó a secarse y las aguas termales se fueron con ella. (Testimonio, 2016)

Los conflictos que se suscitaron entre los habitantes de La Concepción y San Pedro, donde hubo hechos de “sangre”, en otra narración se dice que la Virgen comenzó a aparecerse en la laguna a raíz de que la sirena se fue, como una advertencia de que los conflictos no podían continuar. El descontento debía terminar, ambos pueblos eran hermanos, de origen mazahua, anteriormente era un solo pueblo. Los abuelos cuentan que la Virgen empezaba a aparecer sentada encima de la peña de donde brota el agua, se aparecía vestida de blanco y peinándose el cabello. La virgen se quedó en donde antes era La laguna.

Otro aspecto del que se tiene memoria en cuanto a la desecación es el robo de la cruz de piedra que estaba en el manantial, durante el conflicto entre las comunidades, los individuos de “La Concepción fueron a robar la cruz, suceso que enojó al pueblo de San Pedro. Las personas

mencionan que desde ese acontecimiento empezó a escasear el agua, algunos años más tarde encontraron la Cruz en la milpa del señor que la había robado, se dice que el señor preparaba el barbecho de su terreno y se atoro en donde estaba la cruz, el tractor se voltio lo que ocasiono la muerte del señor. Al conocer lo sucedió los pobladores de San Pedro regresaron la Cruz a La laguna pero el agua nunca broto igual.

Otra versión del robo de la cruz pero no fueron los de La Concepción. El ladrón fue un extraño de una comunidad diferente como la cruz no pesaba la lograron extraer, pero dicen que pesaba tanto que el ladrón no la pudo cargar y la dejo tirada, después la encontraron en el campo de futbol que está en las orillas de la laguna cerca de La Concepción de los Baños, y cuando la encontraron, el cielo se nubló y llovió mucho. Algunas narraciones se llegan a relacionar el robo de la Santa Cruz con la imagen de la Virgen de la capilla.

A manera de conclusión

Los cambios en la sociedad actual debido a diversos procesos de modernización e industrialización así como a la disputa por la propiedad de terrenos, han provocado transformaciones en la relación que ha establecido entre si los miembros de las comunidades de San Pedro de los Baños y La Concepción de los Baños, y su entorno. Ninguna de las dos ha tratado de compra y/o construir en los terrenos de la laguna, ya que el recuerdo del enfrentamiento y el paulatino desecamiento de las aguas termales se mantiene presente, aunque en los registros del municipio, la laguna de los baños sea propiedad de San Pedro de los Baños.

Compartir un pasado en común, permite comprender las relaciones existentes en la actualidad de una sociedad en constante cambio, ahora durante las festividades que se celebran el día de la Santa Cruz, y las fiestas de septiembre que empiezan el 13 con “la unión del pueblo” y culminan el día 29 de septiembre, con la celebración de San Miguel Arcángel, la gente se reúne en la iglesia de la laguna junto a las ruinas de los antiguos baños y las grietas del manantial. Personas de las diferentes comunidades se reúnen y olvidan los conflictos existentes entre ellos, relatan historias sobre lo acontecido, encuentran a familiares, y refuerzan sus lazos sociales, “durante estas fiestas recordamos que somos y pertenecemos a los baños” (Testimonio, 2016). Se realza un sentido de identidad y pertenencia a ese espacio geográfico, y se ante pone a su identidad como mazahuas.

La zona de los baños se ha enfrentado a diversos cambios en los últimos años, principalmente de carácter económico y ecológico, antes de 1960 la comunidad dependía de los recursos que ofrecía la naturaleza del lugar, del agua, del campo. Pero debido a los proyectos de desarrollo industrial impulsado por el gobierno estatal y federal estos cambios de manifestaron con mayor rapidez. En especial las poblaciones de San Pedro de los baños y La Concepción de los Baños sufrieron un cambio drástico en su entorno ecológico-cultural. Los constantes conflictos que tuvieron por el agua y la instalación del sistema Cutzamala hicieron posible la extracción del agua.

“Un mundo donde la modernización no se restringe a un área geográfica, si no que se manifiesta mundialmente, tiene una serie de consecuencias para la tradición” (Anthony Guiddens, 2002: pág. 56), como ocurrió con el uso de los baños termales que desaparecieron debido al trasvase de agua tuvieron consecuencias ecológicas que traería consigo la desecación de La laguna. Además se convirtió la zona de los baños en un lugar árido, la contaminación del río, y el crecimiento de la población demanda mayores servicios y transformación de los espacios naturales.

La transformación del espacio geográfico y ritual ha provocado que muchos aspectos de la vida cotidiana hayan cambiado, disminuyo el cultivo de maíz, “ya no se trata de la sociedad rural campesina dependiente del acceso a la tierra, ni de la agricultura como eje de la organización de la reproducción de la unidad doméstica” (Appendini & Torres-Mazuela, 2008: pág. 17), de esta forma las “maneras tradicionales de hacer las cosas tendían a subsistir o a restablecerse en muchos ámbitos de la vida, incluida la vida diaria” (Anthony Guiddens, 2002: pág. 55).

Se creó una clase obrera a partir de su inserción al trabajo en las fábricas, espacio donde también adoptaron nuevos hábitos y estilos de vida, modificado la alimentación, el vestido, la lengua. Las actividades y costumbres de los pobladores de los baños se han reelaborado y readaptado en los aspectos de la cosmovisión mazahua, situación en donde el papel de la memoria colectiva es pilar fundamental del pasado y se convirtió en parte de su historia. La memoria colectiva que se narra en San Pedro de los Baños y La Concepción, en Ixtlahuaca, México, es el vehículo de la versión que la gente recrea en torno a los hechos históricos sobre la desecación de las aguas termales en La laguna.

Referencias bibliográficas

- Appendini, Kirsten. 2008. “La transformación de la vida rural en tres ejidos del centro de México” págs. 27-57 en Kirsten Appendini, & G. Torres-Mazuela, editoras, *¿Ruralidad sin agricultura? Perspectivas multidisciplinares de una realidad fragmentada*. México: El Colegio de México.
- Giddens, Anthony. 2002. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Publicaciones de la Casa Chata
- Casas, Ana F. 2016. “La gestión comunitaria y los conflictos por el agua en el manantial de Patamburapio, Michoacán, 2009-2014” págs. 77-100, en Eufasio Jaramillo (Coord.), *Territorios en conflicto: ensayos acerca de disputas socioambientales*. México: El Colegio de Jalisco.
- De la Cruz, Patsy S. 2014a. *Menye, el espíritu del agua y la laguna en la historia propia de un pueblo mazahua, San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca, México (1936-2014)*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia y Etnohistoria. México D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- De la Cruz, Patsy S. 2014b. “Para que los niños sepan y nos crean que un día aquí hubo agua”. La desecación de La laguna de los baños y sus repercusiones en la cultura de los mazahuas de Ixtlahuaca, estado de México (1960-2013). *Estudios de la Cultura Otopame* 9. UAEM, IIA: 307-321
- Eliade, Mircea. 2008. *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Paidós Ibérica
- Figuerola, David. 2008. “Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán”, Redalyc, (11) 22 UAEM, pp. 353-366. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67602220>.
- Figuerola, David. 2015. *Litorales de la memoria: percepción del territorio y las relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Gámez, Alejandra. 2016. “El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural” págs. 273-203 en Alejandra Gámez y Alfredo López Austin, coordinadores, *Cosmovisión Mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnográficas*. México: El colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- García, Diana. 2014. “Territorio y Etnicidad: el caso de la comunidad mixteca asentada en la

- colonia Héctor Caballero Escamilla, Juárez, Nuevo León” págs. 67-87 en Octavio A. Montes, editor, *Territorio y prácticas políticas*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Larraín, Jorge. 2003. “El concepto de identidad”, *Revista Famecos*, Porto alegre, págs. 30-42 disponible en: <https://www.google.com.mx/search?q=jorge+larrain+concepto+de+identidad&oq=jorge+larrain+co&aqs=chrome.1.69i57j0l5.6460j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8#>
- Liguori, Ana L. 1991. *De campesina a obrera. El caso de la Unidad Industrial Ernesto Peralta*. México. Colección científica.
- López Austin, Alfredo. 2016. *Las razones del mito: la cosmovisión mesoamericana*. México D.F.: Ediciones era.
- López Austin, Alfredo. 2014. “Sobre la cosmovisión”, *Revista de Arqueología mexicana: la cosmovisión de la tradición mesoamericana* (68), ed. Especial, 8-24.
- McCumber, John. 1997. “Dialectical Identity in a “Post-Critical” Era: A Hegelian Reading” en Mudimbe Y, editor, *Nations, identities y Cultures*. USA: Duke University Press.
- Nicolás González, Sergio. 2012. *Estudio etnohistórico de los mazahuas de la zona de los baños*, (tesis de licenciatura) México: Universidad Intercultural del Estado de México,
- Secundino, Karina. 2017. *Conflicto por el agua y confrontación territorial, la hacienda de Villeje, Jocotitlán (1739-1803)* (tesis de maestría). La Piedad de Cavadas: El colegio de Michoacán.

Notas _____

¹ El término Ixtlahuaca proviene del náhuatl, pero los mazahuas se refieren a éste como Jyapjü “lugar de tlachiqueros” o “lugar de la llanura”, es un espacio plano donde se pueden apreciar algunas presas y pozos de agua termal.

² Atotonilco: del mexicano atotonilli: agua caliente: co: en; “En el agua caliente” (Sánchez, 1997: 21)

³ A partir de ahora se empleará el primer nombre para referirnos a las comunidades omitiendo “de los Baños”.

⁴ “A” es un locativo cuyo significado denota “en la”, “Me” es un prefijo que enfatiza ser originario de algún lugar, procedencia o gentilicio; y “pare” vienen del sustantivo “pareje” que significa “agua caliente o agua termal” (Segundo, citado en Nicolás 2016: pág. 96).

Cultura, identidad y oratorios como parte de los procesos de reproducción social de familias indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México¹

Culture, identity and oratories as part of the processes of social reproduction of Mazahuas indigenous families of Pueblo Nuevo, San José del Rincón, State of Mexico

Alejandro González González², Armando Sánchez Albarrán³, Oscar Cuellar Saavedra⁴ y Teresa Bonilla Reyes⁵

Resumen: El objetivo del trabajo es exponer resultados preliminares del estudio que contempla el cuidado y mantenimiento de oratorios por parte de familias indígenas mazahuas de la comunidad Pueblo Nuevo en el municipio de San José del Rincón, Estado de México en el año 2015. El análisis de los oratorios muestra, aspectos de una fuerte religiosidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, un análisis más detallado revela reminiscencias de cultos religiosos relacionados con la cosmogonía de los pueblos originarios sustentados en una relación estrecha entre la población rural y la naturaleza fuertemente ligada a los ciclos agrícolas.

Abstract: The objective of the work is to present the preliminary results of a study that considers the care and maintenance of the oratories by the indigenous Mazahuas families of the community of Pueblo Nuevo in the municipality of San José del Rincón, State of Mexico in 2015. The analysis of the oratories shows, at first sight, aspects of a strong religiosity of the indigenous peoples. However, a more detailed analysis reveals reminiscences of religious cults related to the cosmogony of the native peoples sustained in a close relationship between the rural population and nature strongly linked to the agricultural cycles.

Palabras clave: oratorios; cosmogonía; familia archipiélago; anclaje cultural; patrón familiar mesoamericano

¹ En la elaboración de este trabajo se contó también con la colaboración de Nora Barrera Paredes, arongaby@gmail.com quien participó en la aplicación de encuestas, captura y análisis del documento. Se agradece también la participación de alumnos de Sociología en la aplicación de la etnoencuesta en otoño de 2016.

² Egresado de la Licenciatura en Sociología UAM Azcapotzalco. Jóvenes rurales, sociología rural, migraciones, identidades rurales. alexitoebm@gmail.com.

³ Doctor en Sociología, profesor-investigador UAM Azcapotzalco. Sociología rural, cultura política, agroecología, economía agrícola, migración, genealogías familiares. armando_sa2002@yahoo.com.mx.

⁴ Maestro en Sociología, profesor-investigador UAM Azcapotzalco. Genealogías familiares, economía familiar, sociología política, teoría política. oscarcuellar00@yahoo.com.

⁵ Licenciada en Sociología, egresada de la UAM Azcapotzalco. Sociología rural, migraciones, economía familiar y doméstica, economía agrícola. terebonillarey@gmail.com.

1. Introducción

Las expresiones religiosas de los pueblos originarios se asientan en una tradición de profundo arraigo, además de un particular sincretismo, producto de la combinación de prácticas antiguas con ritos religiosos católicos que llegaron junto con la presencia española en territorio mexicano.

La proliferación de los rituales católico-cristianos por distintos territorios del país y principalmente en las zonas rurales e indígenas del Estado de México, se deben a las llamadas misiones que llevaron a cabo frailes religiosos. El tema que presentamos a continuación, tiene que ver con una práctica que encontramos en trabajo de campo, que inicialmente no era el objetivo; pero que al encontrarnos con ello, nos llamó fuertemente la atención y consideramos necesario reportarlo.

Revisando la literatura relativa a los oratorios y capillas, destaca la difusión muy extendida, de González y otros antropólogos que, siguiendo a Galinier, afirman que las capillas u oratorios otomíes y mazahuas siguen un patrón de linaje cultural: “En toda el área otomí, como entre los mazahuas, los oratorios representan una pieza fundamental de la organización social comunitaria” (Galinier, 1990:69). Ciertamente, Galinier revela ciertas modalidades: en el caso de la huasteca distingue entre oratorios de linaje, en el Altiplano y en la Sierra Alta; y oratorios comunitarios (o territoriales) de la Sierra Baja. Aclara que no existe un patrón estricto en el linaje puesto que hacia el sur de la zona otomí, es decir, Querétaro y Estado de México, tiende a diluirse el sistema de linaje (Galinier, 1990). Sin embargo, varios autores al hablar de oratorios generalizan el sistema de linaje para los mazahuas del Estado de México. Así, Felipe González explica lo siguiente:

Los oratorios familiares, edificios de ladrillos y concreto contruidos para fines de culto, pueden ser considerados como una institución de la organización social que vincula a grupos domésticos socialmente reconocidos como parientes (en línea paterna), que en su mayor parte habitan en un mismo paraje. (González, 2005:15)

En otro trabajo, Delgado y González insisten en que los oratorios siguen una lógica de linaje: “...no sólo a las ánimas del primer antepasado bautizado fundador de un linaje familiar otomí y sus descendientes difuntos, sino también a los santos que eran de su devoción y a quienes

se dedicó la capilla” (Delgado y González, 2014: 1177). Con esta premisa presentamos este estudio exploratorio, con resultados preliminares, respetando las particularidades de una zona en específico del Estado de México, sin pretensiones de generalizar.

2. Oratorios familiares mazahuas

En nuestro estudio de campo en comunidades indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, realizado en 2015, encontramos evidencias de que en los oratorios no se sigue un linaje familiar, ni a los santos fundadores. Sin embargo, varios de los trabajos relativos a su estudio retoman la idea de linaje familiar propio del contexto de la cultura otomí. Desde nuestra perspectiva, es necesario desmarcarnos de dicha posición debido a las implicaciones que tiene en la explicación de los procesos de reproducción social (Galinier, 1990; Crespo, y Cervantes, 1996).

La sociología de la cultura coloca el acento en los procesos de representación simbólica y discursiva de los fenómenos que dan significado al culto de lo sagrado y lo profano. En la zona de estudio, las familias mazahuas continúan reproduciendo las representaciones simbólicas religiosas en la medida en que estos cultos expresan sentimientos solidarios, rituales religiosos y sociales que organizan la vida social (agricultura, actividades económicas, migraciones) (Giménez, 1978). Las imágenes de los santos patrones y su veneración se transforman en piezas fundamentales de un lenguaje simbólico, que es pasado, presente y futuro, los cuales arraigan y proporcionan marcos de identidad comunitaria y lealtad étnica (Barabas, 2008). Sin embargo, veremos más adelante cómo las familias mazahuas de San José del Rincón, Estado de México, han adoptado a santos e imágenes diferentes a los santos patrones fundadores.

Nos interesa mostrar que la existencia de los oratorios continúa teniendo un lugar importante en las familias mazahuas aunque no siguen un criterio de linaje como sucede en las comunidades otomíes. Por lo tanto, establecemos las siguientes preguntas ¿Cómo el sincretismo religioso marcó un patrón de religiosidad mesoamericano en la zona mazahua? ¿Cómo los mecanismos éticos de reciprocidad asociados con la veneración de los oratorios inciden en la construcción y mantenimiento de los oratorios para las familias, así como en la reproducción social del grupo doméstico? ¿De qué manera la veneración de los oratorios opera como un ritual de pasaje para los integrantes de las familias que se ven obligados a migrar y como marcador de vínculos entre quienes se encuentran en la comunidad y fuera de la comunidad en las ciudades o

en Estados Unidos? ¿Qué importancia adquiere para los futuros migrantes la veneración de los oratorios y cuál es la importancia simbólica que asignan las familias a los oratorios?

3. Sociología cultural y el patrón familiar mesoamericano

El culto de los santos patrones en la población indígena ha sido abordado por antropólogos desde diversos enfoques: etnocéntricos, culturalistas o desde la cultura folk en el estructural funcionalismo, así como en el marxismo o desde la vertiente decolonial. Destacan también las diversas metodologías y conceptos para su estudio. La idea principal en casi todos los diferentes investigadores es que la veneración de los oratorios familiares en las poblaciones indígenas mesoamericanas se encuentra en una estrecha relación entre el culto a los santos patrones y a su relación con la agricultura.

La sociología de la cultura se interesa en los procesos de representación simbólica y discursiva de los fenómenos que dan significado al culto de lo sagrado y lo profano. El tema de los oratorios mazahuas representa justamente un ejemplo claro de la interacción entre lo sagrado y lo profano.

No es el propósito de este trabajo profundizar en el sincretismo religioso de los pueblos indígenas desde la antropología o la sociología de las religiones, ni en la cosmovisión de los pueblos originarios pues otros autores ya han abundado al respecto. Lo que nos interesa es rescatar la particular veneración de los oratorios familiares en la población indígena mazahua de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México como elemento que actúa de vínculo, “nodo” o “pivote” entre familiares quienes social, cultural y económicamente se ven obligados a salir de la comunidad y entre familiares constreñidos a permanecer en la comunidad. Es decir, el oratorio otorga una resignificación de los aspectos culturales, económicos y sociales que mantiene la cohesión y lazos familiares, y con ello, a pesar de las distancias, facilitan la reproducción social de la familia en su conjunto.

Desde la sociología de la cultura recuperamos, siguiendo a Clifford Geertz, la importancia que tiene para los pueblos indígenas la función simbólica de lo sagrado como una manera de sintetizar el *ethos* de un pueblo, su estilo estético y moral. Descendiendo en el nivel de abstracción, la calidad de vida, el carácter y, particularmente, su cosmovisión. Además, como lo considera Geertz, estos aspectos simbólico religiosos se encuentran en constante evolución

(Geertz, 1990). Así mismo, nos interesa destacar la fuerte interrelación de las prácticas religiosas y la cosmovisión con el ciclo agrícola¹.

Uno de los principales grupos étnicos con mayor tradición de migración interna e internacional han sido los mazahuas del Estado de México (Oehmichen, 2001), grupo étnico que también ha sido estudiado desde los años setentas y ochentas por Lourdes Arizpe a partir del tema de las “marías”; (Arizpe, 1975). Por su parte, Jesús Yhmoff ofrece una explicación de la migración inicial interna de mazahuas a la Ciudad de México ocasionado por la violencia y asesinatos inter étnicos a causa de un conflicto por tierras (Yhmoff, 1979). Raúl Gómez ya daba cuenta de las primeras experiencias migratorias internacionales en tanto que otros estudios analizaron con más detalle lo que sucedía con los indígenas mazahuas en las actividades laborales como albañiles, comerciantes ambulantes o hijos de indígenas mazahuas en las calles de la Ciudad de México (Gómez, 1979). Actualmente los mazahuas se pueden localizar no solo en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), también en estados de la República como Nuevo León, San Luis Potosí, Tijuana, Ciudad Juárez, y en algunos lugares de Norteamérica como Los Ángeles y Nueva York, entre otros lugares de destino donde cuentan con asentamientos permanentes (Oehmichen, 2001). Sin embargo, aún son mínimos los trabajos relativos al análisis de la importancia de los oratorios mazahuas del Estado de México.

En algunos de los pocos estudios realizados sobre los oratorios destacan la existencia de un patrón de linaje en las prácticas religiosas de los mazahuas (Gómez, 1979). Jacques Galinier y otros autores sostienen que los oratorios siguen un patrón de linaje (Galinier, 1990).

En términos generales la veneración de los oratorios familiares se encuentra estrechamente ligada al culto de los santos patrones en las poblaciones indígenas mesoamericanas (Giménez, 1978). Sin embargo, el tema de la religiosidad de los grupos indígenas obedece a explicaciones más profundas relativas al proceso de colonización y evangelización. A lo largo del siglo XX los antropólogos protagonizaron una interesante controversia en torno a la manera en que las poblaciones indígenas mesoamericanas adoptaron la religión católica en América Latina (Báez-Jorge, 2011).

Por una parte, antropólogos como Manuel Gamio sostuvieron la interpretación de que los indígenas habían fusionado, casi mecánicamente, la religión prehispánica con la religión católica. La segunda interpretación de la veneración de los oratorios descansa en tres variantes

fundamentales: a) Como sincretismo e hibridación cultural y como nuevas identidades socio religiosas; b) Como reacción o resistencia al proceso violento de conquista y de evangelización; y c) Como interpretación y aportación original de los pueblos indígenas a la religión vinculados con el calendario agrícola (Báez-Jorge, 2000 y 2011).

La primera interpretación considera el tema del complejo sincretismo religioso y destaca la idea de que en realidad convivieron algunos rasgos de la religión prehispánica y otros de la religión católica (Báez-Jorge, 2000). Robert Ricard (2004) reconoce que, incluso, para el mismo Gamio los indígenas no eran totalmente católicos, ni éstos habrían aceptado totalmente el dogma, ni la moral católica. Por su parte, Alejandro Lupo, en sus estudios en la sierra norte de Puebla sostiene que los evangelizadores supieron aprovechar algunas coincidencias entre las dos religiones (Lupo, 1955). Lupo insiste en que se trató de un “sincretismo guiado” y que éste resultó más bien lento y dio paso al surgimiento de nuevas identidades híbridas “nahua-católicas” (Lupo, 1995). En tanto, el antropólogo francés Jaques Galinieri, (1996), en su libro “La mitad del mundo” ofrece una explicación más compleja. Argumenta que el sincretismo resultó de una interrelación entre lo simbólico, que incluye la descripción de esquemas estructurales e ideológicos con los procesos históricos relativos al cambio social a causa de la “...sedimentación progresiva en el transcurso del periodo colonial y a costa de adecuaciones constantes, (es que) puede tener la forma que hoy conocemos” (Galinier, 1996:685). Galinier fue el primero en considerar a los santos patrones como pivotes simbólicos de las comunidades (Galinier, 1996).

La segunda línea de interpretación considera que la religiosidad indígena fue resultado de la resistencia a la imposición del autorismo de la religión católica y de lo violento que resultó el proceso de colonización europea (Báez-Jorge, 2000). En esta línea podemos ubicar a Pedro Carrasco, Georgette Saoustelle, Franc Cancian, Carles Gibson, a Alfredo López Austin, Gonzalo Aguirre Beltrán, Hugo G. Nutini, o Jaques Galinier. Pedro Carrasco, en el libro “Folk religion”, (1952), sobre el catolicismo de los indígenas purépechas, discute que la religión de los indígenas es “básicamente católica”. Sin embargo, posteriormente argumenta que la religiosidad popular deviene de la “...sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de creencias y prácticas católicas” (Carrasco, 1976:190). Lo anterior se refuerza con la existencia de una organización local de ceremonias populares que forma parte importante de la vida económica y política de la comunidad. Además, este autor argumenta que durante la colonia

se permitía a los indígenas practicar sus tradiciones, así que no hubo una asimilación mecánica entre las dos religiones. Por el contrario, existía un sistema doble de ritos y creencias diferentes y separados, dependiendo de la proximidad con la zona de influencia católica. Ello ocasionó una combinación de elementos cristianos, como en el caso de los santos católicos, y paganos, con los dioses indígenas (Carrasco, 1952). En el caso de Jaques Soustelle, analizando a los nahuas de Veracruz, (1958), sostiene que hubo un desplazamiento del culto esencial de la divinidad suprema en la cosmogonía para ser transferida a los santos. Frank Cancian estudió el sistema de cargos de Zinacantán, Chiapas en 1965, analiza la jerarquía civil-religiosa del culto a los santos en el área mesoamericana. Afirma que el aumento de la población y el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas es lo que más incide en el debilitamiento del sistema de cargos (Cancian, 1965). Charles Gibson, realiza un estudio histórico desde la colonia, desde 1519 a 1810. Al hablar de la evangelización examina las cofradías y su relación con los cultos locales a los santos patronos. Distingue la devoción privada de la pública. En la privada, la imagen que cada comunidad venera y representa la encarnación del sentido íntimo del pueblo; por su parte Frank Tannenbaum, sostiene que la devoción popular de los pueblos indígenas se debió a la fuerte represión religiosa en el siglo XVII que instituye el sistema de cargos lo que promueve o impone la devoción de los santos patronos. La imposición fue tan fuerte que no permitió a los indígenas conservar la fé en sus propios dioses. Una manera de resistirse fue la reinterpretación simbólica de los santos patronos que en realidad hacían alusión a antiguas revociones prehipánicas (Báez-Jorge, 2000). Por su parte, el antropólogo francés Jaques Galinier afirmó que el considerable número de fiestas dedicadas a los santos se encuentran más ligadas a la influencia indígena que a la tradición mestiza” (Galinier, 1990).

En esta línea de ideas nos interesa rescatar lo que dice Felix Báez-Jorge respecto a la veneración de los santos patronos (Báez-Jorge, 2000). Dicho autor afirma que las imágenes de los santos patronos expresan al mismo tiempo pasado y presente de la conciencia social, generando arraigo y proporcionando una marca de identidad comunitaria y lealtad étnica. El culto indígena “...priorizó las lealtades devocionales de la comunidad frente a las jerarquías eclesiásticas” (Báez-Jorge, 1994: 166).

Otro aspecto que habría que considerar se relaciona con la forma en que las prácticas socioculturales se relacionan con la construcción social del territorio. Alicia Barabás (2008)

considera que las religiones étnicas son territoriales debido a que sus prácticas y sentido cosmogónico se encuentran vinculadas con el medio ambiente natural y cultural. Para esta autora, las mitologías, las prácticas rituales, las nociones de territorialidad provienen de la tradición civilizatoria mesoamericana (Barabas, 2008). El territorio local o comunal define fronteras como “hitos geográficos simbólicos que marcan centros; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se han producido la irrupción de los ya mencionadas entidades anímicas territoriales de algún santo aparecido” (Barabas, 2008:130). Los lugares sagrados tienen gran poder de convocatoria y son socialmente emblemáticos.

Para Alicia Barabas, la relación entre los pueblos originarios y la naturaleza se inicia desde los ritos de pedimiento de fecundidad que se establecen entre los padres y los futuros compadres en santuarios naturales y devocionales. Territorio, como en los casos del monte se percibe como poseído por entidades anímicas territoriales poderosas y con capacidad de acción ante las cuales se deben realizar detallados rituales. Los etno territorios son lugares poseídos por los dueños o señores. Se trata de los dueño del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo. Cada lugar le “pertenece” a una entidad anímica territorial frente a la cual deben realizarse rituales, ofrendas y sacrificios para evitar su enojo y propiciar su ayuda, lo que se traduce en abundancia y salud. Por ejemplo, los rituales para pedir permiso para cultivar la tierra y solicitar una buena cosecha. Los dueños adquieren, en ocasiones, la forma de nahuales o espíritu del pasado. Dichas entidades se enojan si los humanos no realizan ofrendas o sacrificios. En estos casos envían enfermedades, calamidades, privación del agua o infertilidad. Así el bienestar se encuentra vinculado con la forma de habitar, cuidar o de hablar de la naturaleza (Barabas, 2008).

La milpa es considerada como territorio de negociación que cada ciclo agrícola debe ser solicitado y “pagado” con ofrendas o dones al dueño de la tierra. Mientras que el monte es el territorio propio de los dueños de lugar. Ello explica la veneración anual, por ejemplo, al señor del cerrito en Jiquipilco. Las cuevas de los cerros se interpretan como la entrada y salida del plano terrestre al inframundo donde viven los dueños. Un ejemplo de esto lo representan las Grutas de Cacahuamilpa, en Morelos. Los lugares sagrados trazan mapas de territorialidad entre grupos étnicos; los cerros marcan fronteras naturales entre subregiones; las capillas marcan fronteras entre los pueblos, los oratorios familiares marcan fronteras entre barrios o familias. Los

santuarios permiten la articulación social, intraétnica e interétnica.

El etnoterritorio evoca al origen y filiación del grupo con un lugar que marca centros. Los centros son el lugar de densificación significativa referida a un “centro cósmico” que es relevante para el grupo que mantiene un imaginario social el cual proporciona sentido y poderes: terapéuticos, mágicos y afectivos (Barabas, 2008). Los lugares sagrados configuran el espacio étnico creando una geografía simbólica que genera mapas de territorialidad para cada grupo étnico y para cada familia. Como veremos más adelante, los santuarios pueden ser naturales (árbol, cerros, cuevas, formaciones rocosas) o también, contruidos (capillas, templos y oratorios) (Barabas, 2008).

Las capillas y oratorios marcan los límites internos del pueblo y de sus lugares sagrados. Dichos espacios son renovados periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo al tiempo que recuerda nemotécnicamente las fronteras de los pueblos vecinos y entre barrios y familias (Baez-Jorge, 2011). En la comundiad, los límites de la casa y el solar se enmarcan con cruces o con oratorios familiares mediante ofrendas enterradas en las cuatro esquinas y en el centro. “En el territorio del barrio y de pueblos los límites son señalados con cruces, mojoneras y oratorios, y refiriendolos durante las procesiones. Que recuerdan centros, márgenes, límites interiores (domésticas, binacionales, militares o comunitarios” (Barabas, 2008:134). Las procesiones barriales refrendan no únicamente al oratorio o capilla, en tanto centro, sino que, además marcan la existencia y los límites de las viviendas y los solares familiares (Barabas, 2008).

Una de las principales funciones de las procesiones consiste en honrar al santo patrón. Además, se trata de rituales comunitarios en reconstrucción que reafirman las relaciones sociales y parentales. Sin embargo, Barabas insiste en que las procesiones conforman ritos de “cerramiento” de las fronteras del pueblo o del municipio. En las creencias prehipánicas significa que se impide la “entrada” de fuerzas adversas (Barabas, 2008). El cuidado adecuado de las capillas y oratorios familiares evita el enojo de los señores o entidades anímicas bajo la modalidad de meteoros, rayos, truenos, ventarrones, heladas, o granizadas. Este tipo de catástrofes operan como recordatorio para cuidar los recursos del territorio y vigilar que no se violen los límites de los pueblos a los que protegen. En cambio, el buen cuidado de los oratorios trae beneficios pues los señores protegen ante extraños, enfermedades o nagueles de otros

pueblos (Barabas, 2008). Cabe señalar que la zona maizera de San José del Rincón es muy vulnerable al rigor del medio ambiente².

Los centros y fronteras simbólicas se encuentran comunicados con redes mediante las procesiones al interior de las comunidades y, en el nivel extracomunitario, por la peregrinación. La función de las peregrinaciones es marcar territorios étnicos, históricos o cultivos mediante la conformación de circuitos con visitas sagradas hacia los santuarios en las regiones devocionales (Baez-Jorge, 2011). Las peregrinaciones son “ritos de paso” como la separación, en el caso de los migrantes. En otros casos actúan como preparación para lo sagrado que el peregrino adquiere al llegar al santuario y se impregna de sacralidad y reagregación al regresar y ser recibido por la comunidad. Las peregrinaciones lejanas o extraterritoriales constituyen “redes de itinerancia ritual” que conforman caminos sagrados en los que se transita cada año mediante las mismas pautas, prácticas y marcas rituales. La realización de procesiones y fiestas suponen un intrincado tejido de obligaciones éticas recíprocas, así como un denso capital social que brinda ayuda mutua. Por ejemplo, las peregrinaciones al Señor de Chalma o Chalmita; las procesiones al Señor del Cerrito en Jiquipilco (Rodríguez, 2000; Barrientos, 2002; Farfán, 2011).

Al interior de la jerarquía católica existe un desacuerdo respecto a la tolerancia o prohibición de los oratorios familiares ya que, para unos, es una forma de incrementar la fe católica; para otros, es una manera de fomentar ritos paganos³. En síntesis, actualmente en las zonas mazahuas no observamos que los oratorios obedezcan a un criterio de veneración por linaje. Consideramos relevante marcar una distancia con respecto a dicha interpretación debido a que en el sistema de herencia mazahua se siguen otros criterios. Para fines de comprender la manera en que las familias mazahuas vinculan sus prácticas sociales y religiosas hablaremos del patrón familiar mesoamericano.

3.1 El patrón familiar mesoamericano

El trabajo que aquí presentamos toma en cuenta los planteamientos sobre los aspectos culturales de la reproducción social de base indígena, y en particular, sobre los rasgos característicos del sistema familiar mesoamericano, identificado por los antropólogos (Robichaux, 2002; 2001; González Montes, 1989; Cancian, 1965). En conjunto, el enfoque da pie para hacer observaciones sobre ciertos aspectos del cambio sociocultural que se vinculan con los procesos migratorios, y

que parecen estar afectando gravemente las formas de reproducción social tradicional de las familias rurales (Léonard, Quesnel y del Rey, 2004; Quesnel y del Rey, 2005; del Rey y Quesnel, 2007; Arias, Patricia, 2013).

En el análisis de genealogías, sugerido por David Robichaux, se pone el acento en considerar al grupo familiar como el conjunto de integrantes de la familia que pueden vivir en la misma área o en lugares diferentes (Robichaux 2001, 2002). Por una parte, los integrantes del hogar que viven en la comunidad donde viven los papás y alguno de los hijos que va a heredar la tierra al fallecer sus padres; por otra parte, se encuentran los integrantes de la familia que son obligados por las circunstancias a hacer su vida fuera de la comunidad. Éstos últimos no heredan tierra, pueden ser hombres o mujeres, y migran temporalmente siguiendo algún patrón de migración por “relevos”, “pendular”; o bien, de manera más permanente como en el caso de la migración internacional.

En una primera aproximación, definimos a la familia como un conjunto de personas emparentadas, es decir, relacionadas por lazos de afinidad y de consanguinidad, y al hogar como el subconjunto de miembros de una familia que viven en una misma casa (Cuéllar y Muñiz, 1988). Nótese que el concepto de hogar así definido incluye un espacio residencial y admite la presencia de personas no unidas por lazos de consanguinidad o afinidad junto con los demás residentes⁴, mientras que el concepto de familia no presenta exigencias de residencia compartida. Dados los objetivos de este trabajo, aquí hablaremos de familia para referirnos al conjunto compuesto por los miembros del hogar y por los hijos emigrados de la pareja central.

Es importante tener presente que usar este modelo exige adecuarlo a las condiciones socio-culturales locales, en particular, a las normas relativas a la formación de hogares, a la residencia de sus miembros y a la herencia de la tierra, ya que ellas determinan cambios típicos en la composición de parentesco de las familias y de los hogares a lo largo del tiempo. En el caso mexicano resulta fundamental recordar los rasgos básicos de lo que Robichaux (2001, 2002), ha llamado “el sistema familiar mesoamericano”⁵, vigente sobre todo en las culturas indígenas (o de origen indígena) mexicanas, que se diferencia radicalmente de las pautas de formación de uniones que Chayanov dio por sentadas en su modelo.

Se puede describir el sistema familiar mesoamericano de la siguiente manera: (1) residencia patri o virilocal al casarse: es decir, al unirse, la pareja suele irse a vivir a casa de los

papás de él; (2) la residencia en casa de los padres de él tiende a ser prolongada, y suele significar un cierto dominio de la suegra sobre la nuera; (3) la separación de la joven pareja del hogar de los padres de él no suele darse de una vez y rápidamente, sino que supone un proceso en que primero se establece el fogón propio (cocina aparte) y luego, las habitaciones propias, aunque todavía en muchos casos dentro del solar familiar paterno. (4) Transcurrido un tiempo, la pareja se establece de manera independiente, eventualmente en algún lugar cercano. (5) No hay información absolutamente cierta sobre la manera cómo se da la residencia cuando hay otros hijos que se unen además del primero (o cuando sólo hay hijas); aunque la tendencia parece ser que varios hijos casados coexistan en el solar paterno. (6) El hijo menor repite la pauta al casarse, con la diferencia de que acompaña a los padres en su vejez, heredando la casa y el solar paterno a la muerte de los progenitores (“ultimogenitura”)⁶. A lo anterior hay que agregar (7) la tendencia a distribuir por igual la tierra del padre entre los hijos varones, aunque en muchos lugares las hijas mujeres también pueden heredar algo (Robichaux, 2002).

Ahora bien, nótese que el modelo expuesto por Robichaux supone que hay tierra suficiente –si no para todos-, al menos para una gran cantidad (indeterminada) de gente. Cabe pues preguntarse qué puede suceder si no hay tierra suficiente para todos. En este punto, la reforma agraria y el crecimiento poblacional (en buena parte, derivado de ella), adquieren plena relevancia. Si el resultado inmediato –y de hecho, mantenido a lo largo del tiempo- de la reforma agraria y del aumento de la tasa de sobrevivencia de los hijos, y con ello, el número de hijos que podrían heredar, dadas las normas de herencia mencionadas, a medida que transcurra el tiempo, en principio necesariamente a partir de un cierto momento, tiene que disminuir la cantidad de tierra que en promedio recibirá cada heredero. Y si a mediano plazo no operan otros mecanismos que puedan llevar a una disminución de la fecundidad entre los beneficiarios o sus descendientes, el proceso de disminución de la cantidad de tierra que cada hijo puede heredar tenderá a acelerarse. En estas condiciones, el resultado a largo plazo será la expulsión continua de una cantidad considerable de población del campo y, en el extremo, la tendencia a la desaparición del sistema familiar mesoamericano al que nos hemos referido⁷. En este contexto, en el largo plazo la cláusula de igualdad en el reparto de tierra unida a una alta fecundidad atenta contra la reproducción de la familia campesina.

De hecho, la Reforma constitucional de 1992, que declaró terminada la Reforma Agraria y

que estableció la obligación de los ejidatarios de nombrar a un solo heredero de los derechos a la tierra, en regiones de alta fecundidad y declinante mortalidad infantil parece haber tenido el efecto de aumentar el número de jóvenes sin tierra, y como resultado de ello –y de factores contextuales-, también el monto y el tipo de emigraciones fuera de las zonas rurales (Quesnel y del Rey, 2004; Quesnel, Léonard y del Rey, 2005; del Rey y Quesnel, 2007). Estudiando la región de Los Tuxtlas, en el sur del estado de Veracruz, a partir de una encuesta aplicada por Quesnel en 1999 y replicada a comienzos de este siglo a una submuestra de la original, estos autores observaron un aumento de las emigraciones, con una clara tendencia a dirigirse, primero, a regiones próximas al lugar de origen –en el mismo estado o a otros circundantes- y más recientemente y de manera más bien masiva, a las regiones fronterizas e industriales del norte del país y a los Estados Unidos.

En este fenómeno, estos autores ven un proceso de dispersión y reubicación geográfica de las familias –es decir, en especial, de los hijos y de los hermanos sin tierra de los jefes de los hogares entrevistados- que, al no poder regresar a la comunidad de origen debido a la falta de tierras, se establecen en otros lugares del país (o, incluso, del extranjero). Quesnel y sus coautores hablan de la configuración de “archipiélagos familiares”, que conformarían la base material de redes de apoyos que pueden facilitar el desplazamiento de otros familiares a nuevos puntos de destino. Esto plantea una cuestión crucial –que se encuentra por completo ausente en los estudios sobre migraciones que se centran en los individuos-, a saber: en qué medida el proceso de emigración masiva con establecimiento en lugares distintos de la región de origen, descrito por Quesnel y sus colegas, se podría estar repitiendo en otros casos. Pero también lleva a preguntarse si este tipo de procesos tiene siempre las características “positivas” (conformación de redes de apoyo y capital social para la migración) que estos investigadores tienden a destacar. Si se toma en cuenta el argumento sobre la relación población – tierra, expuesto antes, podría uno preguntarse si no estaremos frente a la destrucción de la reproducción social campesina tal como la conocimos durante el siglo XX. Lo que hemos visto, muestra el efecto de la crisis del patrón familiar mesoamericano cuyos efectos son amortiguados por la veneración a los santos patrones en los oratorios familiares.

Conclusiones

Los oratorios forman parte de una compleja práctica religiosa entrelazada por el sincretismo religioso que forma parte de la cosmogonía indígena mazahua integrando un complejo sistema que vincula el culto a los santos patrones a la par que se vincula estrechamente con el ciclo agrícola. En el proceso incluye marcas territoriales que delimitan el etnoterritorio local, regional, estatal y nacional en virtud de las peregrinaciones y visitas a cerros, cuevas o manantiales vinculados con el ciclo agrícola; así mismo se compagina con las peregrinaciones a los santos patrones. Dichas prácticas religiosas forman parte del sistema de mayordomías y la existencia de padrinos de los oratorios mediante compromisos recíprocos de lealtad.

En las comunidades indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México, sigue vigente la tradición de los oratorios pues cumplen una función de vínculo o pivote entre los integrantes de la familia que se queda en la comunidad, con los hijos y familiares que trabajan y viven fuera de la misma.

Observamos un cambio en la veneración principal en los oratorios. Así, en lugar de venerar a San Antonio de Padua, la principal imagen venerada en Pueblo Nuevo, la veneración más importante es la Virgen de Guadalupe. Lo anterior revela la influencia de los integrantes de la familia que se encuentran fuera y que han adoptado a la virgen de Guadalupe como su principal devoción. Pero también, es en diciembre cuando todos los migrantes pueden regresar a sus pueblos a visitar a sus familiar, por ejemplo, con el pretexto de asistir a la misa del 12 de diciembre en el oratorio familiar.

A diferencia de lo que sucede en la zona otomí, en la zona mazahua no se sigue un criterio de linaje en la tradición de los oratorios debido a que el sistema de herencia, determinado histórica, social y culturalmente estipula que únicamente los hijos pueden heredar; en contraste con la zona étnica otomí en la que heredan tanto hombres como mujeres. En el caso del sistema religioso en el culto de oratorios familiares en la comunidad indígena mazahua de Pueblo Nuevo no opera con un criterio de linaje debido a la combinación de las siguientes razones:

Primero, en Pueblo Nuevo y sus Barrios la cantidad de tierras a heredar es por una superficie muy reducida, de menos de dos hectáreas, lo cual significa que es evidentemente insuficiente, por ejemplo, para mantener a una familia de seis integrantes. Si el hijo que recibe el dominio pleno no tiene suficiente arraigo por la tierra ahora está en la posibilidad de vender la

tierra que hereda.

Segundo, existe un viejo proceso de migraciones interna a la Ciudad de México, desde los años cuarenta que se ha incrementado en los últimos veinte años, pero ahora también a los Estados Unidos. Ello ha impactado en el debilitamiento de las tradiciones y, sobre todo, en limitar el margen de maniobra del patrón familiar mesoamericano.

Tercero, en Pueblo Nuevo y sus barrios se observa la crisis del patrón familiar mesoamericano lo que ha provocado dificultades para que las familias puedan seguir manteniendo al grupo doméstico.

Los oratorios mazahuas desempeñan una función cada día más relevante para los integrantes de las familias debido a que permiten, simbólicamente hablando, el vínculo del pasado sociocultural con el incierto presente, pero también, con la esperanza de un futuro mejor.

Bibliografía

- Arias, Patricia (2013) "Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes". *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 28, núm. 1, enero-abril, pp. 93-121.
- Arizpe, Lourdes (1975) *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*. Secretaría de Educación Pública, México.
- Báez-Jorge, Félix (2000) "Santos patrones y religiosidad popular en Mesoamérica: Contribuciones y limitaciones analíticas", Editorial INAH-UV, México. Pp. 99.112.
- Baez-Jorge, Felix (2011) "Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena", Editorial UV, Xalapa.
- Barabas, Alicia M. (2008) "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca" en "*Antípoda*". *Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 119-139 Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia
- Barrientos, Guadalupe (2002) "*Otomíes del Estado de México*", Editorial CNI, México.
- Cancian, Francesca M. (1965), "The Effect of Patrilocal Households on Nuclear Family Interaction in Zinacantan", *Estudios de Cultura Maya*, vol. V, pp. 299-315.
- Carrasco, P. (1952) "Tarascan Folk Religion. Analisis of Economic, Social and Religious Interaction", Mead american Resarch Institute, 17, Tulane University, New Orleans, E.U.

- _____ (1976) *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-Setentas, 298, México.
- Chayanov, A. V. (1974), *La organización de la unidad económica campesina*. Ed. Nueva Visión, B. Aires.
- Cuéllar, O. y Patricia Muñiz (1988), “Ciclo de desarrollo, composición de parentesco y carga demográfica familiar. Un estudio de caso”, Universidad Iberoamericana. Serie Documentos, Programa de Investigación y Capacitación en Población y Desarrollo, convenio UIA y Fondo de Población de las Naciones Unidas (MEX/87/PO1).
- Crespo, Ana María y Cervantes, Beatriz (1996) “Oratorios familiares. La huella de la presencia otomí en Querétaro”, ponencia presentada en la Primera reunión sobre arqueología colonial, Oaxaca, México, 1996.
- Delgado Rivera, Efraín; González Chávez, Jaime Miguel (2014) *Redes de comunicación comunitaria y su relación con las dinámicas culturales de la región Otomí de San Miguel de Allende, México: la experiencia del trabajo multidisciplinario y su articulación con la comunicación*. En *Memorias del XXVI Encuentro Nacional de la AMIC*, San Luis Potosí. UASLP, Pp- 1172-1182.
- Del Rey, Alberto y André Quesnel (2007), “Las implicaciones intrafamiliares, intergeneracionales y migratorias de la política agraria en México. El caso del sur del estado de Veracruz”. *Revista ULUA* /9, Enero-junio, pp. 59-86.
- Farfán, Miguel (2012) “La peregrinación a Chalma en Milpa Alta, Editorial UNAM-IIB, año 15, núm. 58, abril-junio, México.
- Foster, Brian L. (1982), “Microdemographic Variaton and Family Composition in Four Thai Villages”. *Human Ecology*, Vol. 10, num. 4, pp. 439-449.
- Galinier, Jacques (1990) “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 27, pp. 251-267.
- _____ (1996) “La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes”, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Gibson, Charles (1967) *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores,

México.

Geertz, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Giménez, Gilberto (1978) “Cultura popular y religión en el Anáhuac”, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Montero, Raúl. (1979) *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Estado de México*, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

González Ortiz, Felipe (2005) *Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México*. México, Revista Cuicuilco, núm. 34, vol. 12, ENAH.

González Montes, Soledad (1989), “El ciclo doméstico campesino y los cambios ocupacionales: Xalatlaco, 1933-1974”, en *Memorias de la Tercera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México*. Tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México y Sociedad Mexicana de Demografía, México, D. F.

Léonard, Eric, André Quesnel y Alberto del Rey (2004), “”De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur del estado de Veracruz”. *Estudios Sociológicos*, septiembre-diciembre, vol. XXII, núm. 003, pp. 557-589. El Colegio de México.

Lewis, Oscar (1982) “Urbanización sin desorganización: estudio de un caso”, en Lewis (1982) “Ensayos antropológicos”, Editorial Grijalbo, Argentina.

Lupo, Alejandro (1995) *LA tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INI, México.

Oehmichen, Cristina (2001) “Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México”, en *Revista Papeles de Población*, abril-junio, núm., 28, Universidad del Estado de México, México.

Quesnel, André y Alberto del Rey (2005), “La construcción de una economía familiar de archipiélago. Movilidad y recomposición de las relaciones intergeneracionales en el medio rural mexicano”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 20, núm. 2 (59), pp. 197-228. El Colegio de México.

Questa, Alessandro; Utrilla, Beatriz (2006) “Otomíes del norte del Estado de México y Sur de Querétaro”, Editorial CDI, México.

- Robichaux, David (2001), “Uso del método de reconstrucción de familias en las poblaciones indígenas”, *Papeles de Población*, núm. 28, abril-junio (pp. 99-129).
- _____ (2002), “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas”, *Papeles de Población*, vol. 8, núm. 32, abril-junio (pp. 59-94).
- Ricard, Robert (2004) “La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572”, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodríguez, María (2000) “El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma”, Editorial UAEM, Toluca.
- Soustelle, Jaques (1993) “La familia otomí-pame del México central” Instituto Mexiquense de Cultura/UAEM, 1993, México.
- Yhmooff, Jesús. (1979) El municipio de San Felipe del Progreso a través de la Historia, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Notas _____

¹ La noción de la sociología de la cultura se retoma de Margulis, Mario (2009) “Sociología de la cultura. Conceptos y problemas”, Editorial Biblos, Buenos Aires.

² En la zona de estudio de Pueblo Nuevo, durante el trabajo de campo, podemos destacar que en agosto de 2015 cayó una intensa helada que provocó que algunas familias perdieran el 80% de su cosecha. Nuevamente, en abril de 2016, una fuerte granizada destruyó una gran cantidad de cultivos ocasionando la reducción de la producción y del tamaño de las mazorcas. Por ejemplo, en lugar de cosechar 20 costales de maíz, muchas familias entrevistadas obtuvieron únicamente dos costales.

³ Varios autores señalan que la iglesia católica conservadora ve con malos ojos la existencia de veneración de capillas y oratorios. Por ejemplo, en Chiontepec Veracruz la diócesis de Tuxpan ejerce una fuerte represión a las tradiciones no católicas. Envía a sus catequistas a destruir los altares de casas y oratorios, destruyendo también las imágenes de papael y sus ofrendas. El resultado, en 1990, muchas comunidades ya no tenían ningún santo patrón (Barabas, 2008).

⁴ En caso de que en el hogar haya personas no emparentadas con las demás, típicamente esperaríamos encontrar empleados o sirvientes; pero también una familia puede haber admitido a un varón como hijo cuando los padres sólo tuvieron hijas.

⁵ Aunque David Robichaux ha sido quien más insistente y ampliamente ha difundido los rasgos característicos de esta pauta cultural, ésta ya había sido claramente identificada por Francesca M. Cancian (1965) en su estudio sobre interacciones familiares en hogares nucleares de Zinacantan. También Soledad González (1989), en su trabajo sobre los hogares de Xalatlaco, Estado de México, precisó claramente su estructura, usándola en su notable análisis de los cambios familiares -económicos y ocupacionales- ocurridos entre 1933 y 1974 en esa localidad.

⁶ Una pauta cultural similar existe (o existía todavía en los años 80 del siglo pasado) en las comunidades rurales de Tailandia, con la diferencia de que en lugar de irse a residir a casa de los papás de él, la pareja allá se va a vivir a casa de los padres de ella. Además, al casarse la hija que sigue, la primera debe abandonar el hogar paterno y establecerse con su marido en casa separada (en este punto parece haber una diferencia con la pauta mesoamericana, que tendería a aglomerar a los hijos casados en el solar familiar paterno). En el caso tailandés, la norma de la “ultimogenitura” significa que la hija menor (o la última en casarse), junto con su marido, acompaña a los padres de ella en su vejez, heredando la casa al fallecer éstos (Foster, B., 1982). En este caso, el sistema de residencia no conforma lo que en México suele conocerse como “hogar extenso” o extendido, sino una variante de “hogar troncal”. Lo que estamos tomando como criterio diferenciador es el hecho de que en el caso tailandés, primero, se trata de las hijas; segundo, las hijas que se casan van residiendo sucesivamente en el hogar paterno, mientras que en el caso mesoamericano –mexicano– los hijos que se casan al parecer van aglomerándose, si no en el hogar paterno, al menos en el solar paterno. Y tercero, que en el caso tailandés, la ultimogenitura corresponde a la hija menor en lugar de al hijo menor, siendo ella quien hereda la propiedad familiar.

⁷ Sin embargo, durante una fase del proceso, una acelerada migración a las ciudades puede haber atenuado las presiones sobre la tierra, facilitando la supervivencia del sistema familiar mesoamericano.

Las condiciones socioculturales como mundos simbólicos y su incidencia en la experiencia escolar de la infancia rural

Sociocultural conditions as symbolic worlds and their impact on the school experience of rural children

Atzimba Diocelin Castañeda Altamirano¹ y Javier Hernández Morales²

Resumen: Esta ponencia deriva de una investigación llevada a cabo con niños que asisten a una primaria rural al sur del Estado de México, apoyándonos de la teoría socioantropológica retomando los aportes teóricos de Geertz, (1998) Woods (1986) y Giménez (2005); de la sociología nos apoyamos de Dubet y Martucceli (1998). Metodológicamente recuperamos la perspectiva biográfico narrativa de Bolívar (2001), como posibilidad metodológica llevando a cabo conversaciones profundas con los niños; esto nos ha permitido comprender las condiciones socioculturales en las cuales ellos se conforman subjetivamente, incidiendo éstas en su experiencia escolar.

Abstract: This paper derives from a research carried out with children attending a rural primary school in the south of the State of Mexico, supported by socio-anthropological theory, taking up the theoretical contributions of Geertz, (1998) Woods (1986) and Giménez (2005); of sociology we rely on Dubet and Martucceli (1998). Methodologically, we recovered the narrative biographical perspective of Bolívar (2001), as a methodological possibility by carrying out deep conversations with children; This has allowed us to understand the sociocultural conditions in which they subjectively conform, influencing their school experience.

Palabras clave: infancia; contexto socio cultural; experiencia escolar

Introducción

Esta ponencia deriva de una situación problemática que tiene que ver con la necesidad de conocer las condiciones socioculturales que viven los niños en un contexto rural del sur del estado de México, y la manera en como estas inciden en la conformación de su experiencia

¹ Estudiante De la Maestría en investigación de la Educación Disciplina. Sociología Antropología Instituto superior del Estado de México, Línea de investigación Educación Sociedad y Cultura. Email atzy_85@hotmail.com.

² Doctor en ciencias de la educación, Disciplina. Sociología Antropología Instituto superior del Estado de México, Línea de investigación Educación Sociedad y Cultura. Email hmoalesjavier@hotmail.com.

escolar. En esta investigación de corte cualitativo, fue necesario recurrir al método biográfico narrativo del cual hicimos usos de entrevistas dirigidas a los sujetos que fueron investigados desde sus subjetividades lo cual apoyo a dar cuenta de cómo viven su experiencia escolar estos niños que viven en un contexto rural con sus propias condiciones de vida socioculturales, analizando categorías principales, como experiencia escolar, pobreza, infancia rural, migración, marginación, que influyen de alguna manera en su experiencia escolar.

La estructura que le da contenido a esta ponencia parte por mencionar la situación problemática de la cual se desprende el objeto de estudio mencionando en otro momento la construcción teórica como esa posibilidad que nos ha permitido mirar al objeto de estudio a partir de referentes teóricos provenientes de disciplinas como la sociología y antropología, mismos que nos han llevado a tomar un posicionamiento teórico; enseguida presentamos la mirada metodológica la cual sustentamos desde un paradigma cualitativo e interpretativo donde nos fue posible asumir un posicionamiento epistémico como investigadores frente a la realidad de los sujetos de quienes aquí damos cuenta, en ese sentido, de las posibilidades metodológicas existentes en el paradigma cualitativo nos hemos apropiado de la investigación biográfico narrativa como un recurso metodológico para recuperar las voces de niños a partir del acercamiento, empatía y confianza generada con ellos. Posteriormente presentamos parte de las narrativas de los niños desde las cuales tuvimos la posibilidad de construir interpretaciones con relación a los modos de vida que los niños construyen en sus entornos socioculturales y que inciden en la experiencia escolar cotidiana.

Las condiciones socioculturales de los niños en un contexto rural. La situación problemática

Para reconocer nuestra implicación en la investigación fue necesario realizar un ejercicio desde nuestra historización que nos permitiera identificar aquello que nos vincula con el objeto de investigación. Para ello recuperarnos desde nuestra experiencia escolar como docentes de escuelas primarias rurales donde asisten niños que viven condiciones socioculturales muy distintas a las creadas por miradas instituidas. Consideramos que fue un ejercicio epistémico desde el cual recuperamos aportes teóricos de Bertely (2006) y Pastrana (2011) que nos permitieron reconocer nuestra implicación como sujetos que no estamos distantes de aquellas primeras inquietudes que nos llevaron a construir el objeto de estudio.

El comenzar a mirar desde nuestra implicación lo que cotidianamente vivimos en este tipo de escuelas y contexto nos ha llevado a visibilizar en las comunidades rurales es común que los niños que asisten a la escuela lo hagan bajo ciertas condiciones del contexto social y cultural que habitan, en donde la experiencia que construyen está influida por la pobreza, la ausencia de los padres y, por consiguiente, ciertas responsabilidades familiares que hacen de su infancia una vivencia de compromisos no acordes con su edad; pues además de estudiar tienen que trabajar para apoyar económicamente a sus padres y hermanos pues son familias numerosas y sin empleo estable.

En nuestra experiencia en comunidades rurales encontramos que los niños se quedan solos en casa porque sus papás tienen la necesidad de trabajar por lo tanto están obligados al cuidado de sus hermanos menores, esta condición en primer lugar muestra la necesidad existente en nuestros hogares por sobrevivir cotidianamente a partir del trabajo realizado por los padres de familia, situación que en muchos de los casos conlleva a que los niños desde sus hogares comiencen a crecer con obligaciones más allá de su edad dado que asumen tareas como el cuidado de sus hermanos y quehaceres propios del hogar.

Otra situación que hemos encontrado es que algunos niños son hijos de madres solteras debido a la separación que sus padres han tenido; por ello las madres encargadas de los niños tienen la necesidad de trabajar por lo que ellos se quedan a cargo de otros familiares lo que va generando un distanciamiento entre ellos y por lo tanto un descuido con lo que la escuela demanda a los niños. Por tal motivo consideramos que bajo esta condición construyen una experiencia escolar más allá de los imaginarios establecidos, donde ser alumno significa ser un niño dedicado a estudiar.

Otras condiciones que hemos identificado a partir de nuestra experiencia y nuestra implicación con el objeto de estudio se refiere a que además de lo señalado anteriormente, en estos contextos socioculturales se viven condiciones propias de estos entornos como la pobreza que en muchos de los casos lleva a que los niños a edades tempranas además de asumir quehaceres del hogar y cuidados de sus hermanos se integren al trabajo propiamente productivo para solventar las necesidades económicas del hogar, de esta manera a edades tempranas son niños que asumen una doble función estudian y trabajan, condición por demás que marca su infancia.

Una condición más que incide en la experiencia escolar de los niños y que proviene de sus entornos socioculturales se refiere al fenómeno de la migración como condición generada por la pobreza, pues los padres de familia tienen la necesidad de emigrar a otros lugares en busca de mejores empleos que les reditúen un sostenimiento económico para cubrir necesidades económicas de la familia, por lo tanto ellos se alejan por periodos de tiempo prolongados e indefinidos. Esto propicia que los niños se queden al cuidado de la mamá o de otros familiares cuando existe la ausencia de ambos padres. Por las condiciones que hemos referido nos llevó a plantear la situación problemática dentro de la investigación que partió por reconocer cómo viven los niños de una comunidad rural la experiencia de asistir a la escuela bajo ciertas condiciones socioculturales, como la pobreza, marginación, migración, y la exclusión, las cuales se constituyen en elementos que determinan su estancia en la escuela, la cual parece negar esas condiciones.

Por lo tanto las preguntas que orientan la investigación son las siguientes:

¿Cómo construyen su experiencia escolar los niños de una primaria rural a partir de las condiciones socioculturales de su contexto?

¿Cuáles son las condiciones socioculturales del contexto en el que viven los niños de una primaria rural que generan la construcción de su experiencia escolar?

¿De qué manera estas condiciones socioculturales configuran a los niños como sujetos pertenecientes a un contexto rural?

De estas se derivan los objetivos los cuales nos condujeron a un punto de llegada en la investigación. Estos son:

Comprender como los niños de una primaria rural construyen su experiencia escolar a partir de las condiciones socioculturales que viven en su contexto.

Identificar las condiciones socioculturales del contexto que viven los niños de una primaria rural que generan la construcción de su experiencia escolar.

Analizar de qué manera estas condiciones socioculturales configura a los niños como sujetos pertenecientes a un contexto rural.

A partir de las preguntas y objetivos tuvimos la posibilidad de construir el supuesto que orientó la investigación el cual referimos de la siguiente manera: las condiciones socioculturales que viven los niños en contextos rurales los llevan a realizar actividades que no son propias de

la escuela estas se ven reflejadas en tareas fuera de lo escolar como actividades domésticas caracterizadas por el cuidado de hermanos menores, quehaceres del hogar así como también el incorporarse a actividades de trabajo para contribuir a la solvencia económica de la familia. Son niños que no solo estudian si no también están marcados por la necesidad de trabajar desde pequeños padeciendo al mismo tiempo condiciones de marginación, migración, pobreza entre otras, lo cual repercute en su experiencia escolar y, vivir su infancia marcada por las condiciones propias de su contexto.

Una mirada teórica a las condiciones socioculturales

Desde un primer momento en la construcción del objeto de estudio, preguntas de investigación, formulación de objetivos, hasta la implementación de estrategia metodológica hicimos uso de la teoría donde fuimos haciendo un tejido de distintos criterios de los autores que aluden a las condiciones socioculturales y categorías encontradas en el objeto de estudio y que revisamos en este proceso de investigación.

La teoría nos ha permitido transitar de las miradas de sentido común hacía nociones conceptuales del objeto de estudio. Desde el sentido común en un inicio percibimos el problema de investigación, desde la formación, de la experiencia profesional, de la historia de vida y cuando acompañamos nuestras experiencias con el sustento teórico hace que la realidad adquiera un significado distinto, lo cual ha permitido ampliar la mirada, hacia las condiciones socioculturales que viven los niños de un contexto rural

Consideramos fundamental el papel que juega la teoría en la investigación educativa no solo como un marco teórico si no como un barrido durante todo el proceso de investigación, lo cual también nos ha permitido analizar, reflexionar, interpretar, y comprender en esta investigación más allá de lo específico, donde cobra significado y sentido la investigación.

De acuerdo con Buenfil (2006) y Giménez (2012) que define la necesidad del uso de la teoría, señalando que sin esta no será posible realizar un trabajo metódicamente riguroso ni hacer interpretaciones de fondo más allá del sentido común, la teoría, ofrece pistas para intervenir en él, en forma efectiva y considerando que su importancia en el campo es mayúscula en la investigación.

Desde nuestras nociones teóricas el objeto de estudio se centró en las condiciones

socioculturales en la experiencia escolar de los niños de una primaria rural, por ello nos apoyamos de dos disciplinas como la sociología y la antropología, tomando en cuenta que la sociología estudia las interacciones sociales de los sujetos en un contexto, y la antropología la cultura como modos de vida de los sujetos que habitan en este contexto.

La relación que existe entre la sociología y antropología refiere al reconocimiento de las interacciones de los sujetos- niños con otros sujetos que forman parte de sus prácticas sociales en el contexto rural para llegar a una comprensión de su modo de vida.

Por tanto la antropología social y la sociología no son dos ciencias distintas en conjunto construyen una única disciplina o, a lo sumo, dos modos diversos de tratar el mismo objeto el comportamiento cultural del hombre, Giménez (2005).

Según Giménez(2005) todos los pueblos, sin excepción, son portadores de cultura la cual conforma su mundo simbólico y deben considerarse como adultos, por lo que son hechos culturales todo lo que emerge en un contexto desde una fiesta hasta la manera de comportarse, retomamos este aporte como investigadores que abordamos las condiciones socioculturales en la experiencia escolar de los niños de una primaria rural, lo cual nos llevó a revisar las nociones de cultura sosteniendo junto con el autor antes mencionado que cada pueblo es constructor de sus propios mundos simbólicos.

Sostenemos que estos niños tienen su propia historia por lo tanto todo lo que socializa en su contexto es cultura los modos de vida su manera de hablar, de comportarse, las fiestas, su religión, costumbres, tradiciones entre otros, así como Burnet y Tylor citados por Giménez (2005) que definen a la cultura como el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad, todo lo que el hombre crea es cultura, esta cultura comprende las actividades expresivas de hábitos sociales y los productos intelectuales o materiales de estas actividades.

La investigación biográfico narrativa como posibilidad para comprender las condiciones socioculturales

En términos metodológicos, se puede afirmar que este trabajo es de corte cualitativo el apropiarnos de una postura epistémica ubica la investigación en un paradigma cualitativo

interpretativo y apoyarnos del método biográfico narrativo, como posibilidad metodológica y tener como estrategia la entrevista oral con los sujetos a investigar, niños que viven condiciones socioculturales que los han configurado, así el interactuar y dialogar con los sujetos nos permitió rescatar los elementos para comprender las condiciones socioculturales en la experiencia escolar de los niños de una primaria en un contexto rural.

El método biográfico narrativo es una modalidad de investigación que como investigadores nos permitió ampliar el conocimiento sobre lo que permea en el mundo escolar en un contexto rural a través de los sujetos a investigar.

Así el método biográfico narrativo es el que utilizamos para realizar esta investigación y así al indagar y recuperar las experiencias personales de los sujetos.

Lo que nos interesaba saber cómo investigadores acerca de los sujetos es conocer sus historias de vida, cómo estas los configuran con las relaciones que emergen en su contexto pues esto es algo que ya vienen desarrollando a lo largo de su vida.

Connelly y Clandinin, citados en Bolívar (1995) advierten que la narrita se puede emplear, al menos, en un triple sentido: el fenómeno, el método, y el uso.

El fenómeno que se investiga (la narrativa, como producto o resultado escrito o hablado)

El método de la investigación (investigación narrativa, como forma de construir/analizar los fenómenos narrativos)

El uso que se pueda hacer de la narrativa con diferentes fines (por ejemplo promover mediante la reflexión biográfico-narrativa- el cambio en la práctica en formación profesional.

Desde estos referentes y revisando el objeto de estudio, consideramos utilizar lo biográfico narrativo porque nos ha posicionado en una posibilidad metodológica desde la que tuvimos la oportunidad de escuchar las voces de los niños.

Para poder comprender las condiciones socioculturales tuvimos que conocer la historia de vida de los niños, por eso fue necesario que ellos se narraran, coincidimos con Bruner (1991), cuando señala que una narración consiste de una secuencia singular de sucesos, estados mentales, acontecimientos en los que participan seres humanos como personajes o actores. Al entablar un diálogo con los sujetos a investigar y recabar la información la cual fue analizada e interpretada del mismo modo utilizamos notas de campo, diario de campo donde hicimos registros de emociones y sentires de los sujetos investigados.

Estas orientaron y apoyaron la descripción, hacia el análisis del significado de la subjetividad de niños de una escuela primaria de un contexto rural.

Clandinin y Connelly destacan que los humanos son organismos que, individual y socialmente, generan historias de vida por lo que el estudio de las narrativas es el análisis de los modos como los humanos (en nuestro caso los actores educativos) viven su mundo (citados en Bolívar, 2000: 27)

Existe una relación horizontal con el otro, dentro de esta relación sujeto-sujeto, el conocimiento se construye en colaboración, así hay un interés por el otro y también hay un desprendimiento de la idea colonizada del sujeto investigador hacia el sujeto investigado. Por ello sostenemos que el método biográfico narrativo nos ha permitido construir al lado del otro en el marco de una relación horizontal y recíproca.

Por esa razón fue necesario recurrir a la entrevista biográfica, que nos llevó al diálogo con los niños de una escuela primaria rural, quienes contaron las experiencias que viven dentro y fuera de su contexto social, familiar y escolar.

La entrevista biográfica consiste en reflexionar y rememorar episodios de la vida, donde la persona cuenta cosas a propósito de su biografía (vida profesional, familiar afectiva, etc.) en el marco de un intercambio abierto (introspección y diálogo), que permita profundizar su vida por las preguntas y escucha activa del entrevistador, dando como resultado una cierta “coproducción” (Bolívar, 2001 :159)

Con esto recuperamos la dimensión familiar, social y cultural en donde los niños interactúan recuperando en sus historias de vida la manera en que construyen su experiencia escolar ante dichas condiciones socioculturales.

Las narrativas de los niños

Enseguida presentamos las narrativas como testimonios característicos de los sujetos estos pertenecen al momento que realizamos las entrevista, dan cuenta del lugar donde estas conversaciones fueron escuchadas, nos permitieron conocer a los niños y las condiciones socioculturales como aquellas que viven fuera de la escuela marcadas por trabajo infantil, tareas

del hogar, cuidado de hermanos menores, migración, ausencia de los padres biológicos a causa de emplear su tiempo en trabajar y dejar a estos niños al cuidado de algún familiar o de sus mismos hermanos. Todo esto nos permitió implicarnos en cada testimonio, pues éstos reflejaban pasajes de nuestras historias.

Ángeles

Ángeles es una niña que cursa el sexto grado de primaria, tiene doce años nació en una comunidad rural al sur del estado de México, actualmente vive con su abuelita Chelita, a la que nombra como mamá pues su madre biológica la dejó desde que tenía 6 años, tiene dos hermanos, también un primo, una tía y su papá. Es la segunda niña de la familia y vive con su abuela paterna porque su mamá los abandonó emigrando a Estados Unidos con la necesidad de trabajar y su papá solo la visita los fines de semana llevándole víveres para su alimentación. Esta niña vive su experiencia escolar en solitario y trabajando todo el tiempo ayudando en las tareas del hogar, lava la ropa, los trastes, hace tortillas, ayuda a limpiar la casa y algunas veces tiene que trabajar para colaborar con los gastos que necesitan para su alimentación y cuidados. Estas condiciones generan que todos los integrantes de la familia de Ángeles se sumen al trabajo mediante diferentes actividades algunas como las ya mencionadas, Ángeles no tiene casa propia la comparte con sus tíos y su abuelita.

Ángeles se queda sola toda la semana porque su papá trabaja en la cabecera municipal como empleado y solo lo ve los sábados y domingos que es cuando no tiene trabajo.

Ella habla pocas veces con su mamá y solo por teléfono, así Ángeles vive su experiencia escolar acompañada solo de su abuelita, porque ella es quien asiste a las reuniones y está pendiente de su aprovechamiento en la escuela. Además de esto Ángeles siempre está al cuidado de su hermano menor adoptando responsabilidades que a su corta edad ella realiza.

Estas condiciones la hacen ser una niña apática y que no socializa mucho con sus compañeros, agrede con frecuencia a quien la molesta, mostrando conductas de defensa, sin embargo le gusta asistir a la escuela porque ella dice:

Porque aquí aprendí a leer, porque aquí hice muchas cosas a si no voy pues que voy a saber, no voy a saber leer, ni sumar, ni restar, ni multiplicar, ni dividir, que por cierto no quería ir a la secundaria pero si voy a ir (E2AGP7).

Para Ángeles la escuela tiene un significado importante valora que sin esta no sabría desenvolverse en la vida. Ella tiene recuerdos de lo que ha sido su experiencia en la escuela recuerda con cariño a su maestra:

Me ha gustado cuando iba con mi maestra recuerdo que cuando mi mamá no me daba dinero ella me daba, me acuerdo que una vez ella nos invitó el desayuno a todos y no recuerdo quien de mis compañeros cumplió años y compró un pastel hicimos intercambio y todos esos regalos que trajeron todos se intercambiaron. (E2AGP8)

El convivir con su maestra ha sido significativo, en esta plática ella expuso una de las necesidades que vive, condiciones de pobreza que han hecho que Ángeles no lleve dinero a la escuela y se vea en la necesidad de no probar alimento durante el recreo.

Por otro lado expone que no le gusta convivir con sus compañeros ya que la agreden con frecuencia insultándola y minimizándola diciéndole que su papá gana poco dinero, que es sucia y muchas veces sufre violencia física de parte de sus compañeros sin embargo asiste puntualmente a la escuela todos los días.

Beatriz

Es una niña que tiene catorce años de edad cursa el sexto grado de primaria, presentaba el problema de extra edad ella no sabe leer ni escribir, vive con su mamá, papá y diez hermanos. su hogar se conforma por una familia numerosa por lo que Beatriz me cuenta que desde muy chiquita se vio en la necesidad de trabajar, por lo que el dinero que ganan sus papás no les alcanza para solventar los gastos del hogar su mamá trabaja en el desayunador de la escuela solo cuando hay clases y despensa y su papá es albañil; Beatriz realiza tareas fuera de la escuela y no refieren precisamente de esta sino más bien las condiciones de vida de esta niña están marcadas por condiciones de trabajo infantil y sin solicitar ella cuenta como es el trabajo que desarrolla los días martes en otro lugar fuera de su comunidad.

Me llevan unos señores para que cuide a sus niños y me pagan, los martes faltaba iba a Texcaltitlan, cuidaba a dos niños una tenía 3 meses y uno 4 años nos íbamos a las 4 de la mañana si no a las 5, me pagaban 80 pesos a veces llegaba 6 o 7 traía cosas a mi casa hay lo que ocupaba

(E2BZP5).

También colabora en las actividades domésticas como cuidar a sus hermanos menores pues ella es la tercera de 10 hermanos y además se emplea a trabajar los días martes en el municipio de Texcaltitlan cuidando dos niños mientras los dueños del puesto de fruta se dedican a vender en la plaza así Beatriz gana ochenta pesos al día y algunos alimentos como frutas y verduras que le regalan los dueños como gratificación por cuidar a sus hijos.

Su casa de Beatriz es de carrizos sin piso tapado con tejas y dentro de la cocina tiene tabiques, esta casa tiene cuatro cuartos y el baño está afuera de la casa ella comparte su cuarto con sus hermanos ya que es una familia numerosa y su casa es muy pequeña.

A ella no le gusta que no haya clases porque se tiene que quedar en casa haciendo quehacer por ello mejor prefiere asistir a la escuela donde no le gusta faltar porque las faltas le cuentan y las reportan y si pasa esto ya no le dan su apoyo económico que acostumbran recibir cada dos meses así también porque aprovechan el desayunoador, su mamá trabaja ahí entonces ella asiste a almorzar en ese lugar, lamenta cuando en la escuela organizan kermeses donde no asiste porque no tiene dinero para comprar y su mamá prefiere no mandarlos a clases. Ellos viven condiciones de pobreza extrema que muchas veces la han señalado en el salón clases con insultos y golpes donde ha aprendido a defenderse sola golpeando a sus compañeros viviendo violencia física y verbal dentro de estos espacios escolares.

La asignatura que más le gusta es educación física o ir a las computadoras: las matemáticas le aterran porque no las entiende, tampoco se sabe las tablas ella dice:

Luego cuando el maestro me dice si no hacen el trabajo de matemáticas les bajo puntos entonces ahí si lo hago porque me bajan puntos, pero nunca me ha gustado hacer trabajos de matemáticas no sé pero no me pasa, ahorita tengo que vender estos boletos si no me bajan puntos son 10 boletos de a cinco pesos cuanto le tengo que dar mucho dinero y de aquí que los vendo a ver si me compran para entregar el dinero lo quieren para el lunes, si no los vendo yo voy a dar el dinero dice el maestro que si no los vendo los pague yo ¡yo no pago nada ! (E2BZP8).

A pesar de Estas condiciones que vive en su experiencia escolar Beatriz comenta que se siente triste porque extrañara a sus compañeros de escuela ya que es el último grado de estudios que estará con ellos porque ya no quiere seguir estudiando ella prefiere mejor trabajar por lo que tendrá que salir de la comunidad en busca de trabajo y a si ganar dinero para ayudar a su familia.

Lucero

Tiene diez años y cursa el 6°. Grado de primaria, nació en un pueblo del sur del estado de México. Es una niña de sexto grado que a pesar de estar en este grupo no se apropia de la lectoescritura, Lucero tiene siete hermanos cuatro de esos son mujeres y tres hombres, ella es la tercera hija de la familia, vive con sus papás, quienes salen a trabajar a la cabecera municipal a las seis de la mañana y regresan a las diez de la noche, por lo que su hermana Rosa quien es la mayor les da de comer. También cuida a sus hermanos menores, y colabora en las tareas del hogar como recoger la casa, hacer de comer, hacer tortillas, lavar ropa, y juega por ratos, lo que más le gusta es hacer tortillas en la cocina, para cuidar a su hermana la entretiene jugando a la comidita porque es lo que le gusta así lucero aprovecha el tiempo y también juega y se divierte con ella.

Cuando sus papás salen se queda sola con sus hermanos y su abuelita que vive cerca de su casa y cuando se hace noche duermen ahí. Por las tardes Lucero se dedica al cuidado de tres vacas que saca al campo y que son de su abuelita pero ella le ayuda a darles de comer, porque le gusta mucho hacer esa actividad.

La casa donde vive es de colado pero la cocina se encuentra separada del resto de la construcción, ella dice “está debajo de mi casa” (E1LOP2), para ella la división de la cocina y el resto de la construcción es pensar que la cocina está debajo de su casa. Cuenta con un amplio patio con árboles y flores donde viven algunos animales como gallinas, vacas, pollos, entre otros y que ella se encarga del cuidado de éstos.

A Lucero le gusta asistir a la escuela porque juega mucho con los niños más chicos que ella, también por las distintas estrategias de aprendizaje que utiliza su maestro, aunque se siente preocupada cuando no cumple con los materiales solicitados mismos que no puede adquirir porque su mamá no está y no tiene dinero para comprarlos, le gusta hacer equipo de trabajo solo con tres niños de su salón porque son tímidos, con los demás no porque según ella son muy

traviesos.

Me comenta que se siente mal cuando le dejan mucho trabajo según ella dice:

[...]los puedo acabar todo tan rápido cuando me deja aquella tira de papel (señala el lugar donde se encuentra) te tenemos que hacer todos esos trabajos que están ahí en ese papel ya sabemos cuándo llegamos hacemos esos trabajos y dónde está mi nombre ahí nos apuntan los trabajos que hacemos y si no terminamos no nos dejan salir al recreo porque no trabajamos (E2LOP5).

Se preocupa por no salir al recreo ya que es el espacio que más le gusta a Lucero para convivir y socializar con otros niños de grados menores pues en su salón solo hay dos niñas y no le gusta jugar con ellas por la diferencia de edades una tiene catorce años y la otra trece años. A pesar de estas condiciones que marcan de alguna manera su experiencia escolar a Lucero le gusta asistir a la escuela porque ahí se divierte y cuida a sus hermanos.

Una vez construidas las narrativas de los niños presentamos parte del tejido interpretativo que realizamos al sistematizar y analizar la información rescatada a partir de sus voces en este tejido recuperamos los argumentos teóricos que nos permitieron hacer lectura de la realidad del objeto de estudio.

La pobreza como modo de vida en contextos rurales

Las condiciones actuales que vivimos en un mundo globalizado, marcan la tendencia hacia el desarrollo económico de todos los países, así el capitalismo como modo de producción ha dividido al mundo en países desarrollados, en vías de desarrollo y pobres. Si bien es cierto existen aquellos que han logrado un desarrollo económico importante, también existen otros en el polo opuesto que viven en condiciones que los colocan lejos de las posibilidades de mejorar sus modos de vida.

Una de las causas que ha generado esta situación en el mundo es la globalización económica donde cada día la brecha entre ricos y pobres es mayor, por lo que son pocos los que poseen el capital económico y logran tener el control de los medios de producción; mientras que

son más aquellos que adolecen de una economía en muchos de los casos mínima para sobrevivir. De acuerdo con Bolvinik (2013), en la era de la globalización el desarrollo de la economía y las capacidades de producción determina las necesidades de la sociedad; al respecto considero que hoy existen necesidades creadas por las dinámicas económicas y tecnológicas a las cuales no todos tenemos el mismo acceso. Por ejemplo, en el contexto en el cual llevamos a cabo la investigación, difícilmente sus habitantes pueden tener acceso a tecnologías de comunicación avanzadas, o tener medios propios de transporte, eso sin tomar en cuenta que muchas ocasiones no logran satisfacer ni siquiera necesidades básicas de alimentación y salud, lo cual refleja en ellos un modo de vida distinto a los habitantes de otros contextos con condiciones económicas distintas.

Según Bolvinik (2013), la pobreza en un mundo globalizado es definida como el nivel de vida bajo y también como recursos insuficientes. Por lo tanto hablar de pobreza es referir a la “insuficiencia de recursos, lo que causa un nivel de vida inadecuado, que significa carencias, privación. Otra postura posible es la de definir la pobreza en tanto privación, “como la presencia misma de carencias” (Bolvinik, 2013:19).

Otro referente que consideré importante, alude a lo dicho por Checa (1995), cuando señala que la pobreza “se manifiesta marcadamente en los países del tercer mundo, subdesarrollado y oprimido, por lo que aquí se aprecia la expresión más exacta de la pobreza actual, hambre endémica, miseria, hábitat insalubre, enfermedades crónicas” (Checa, 1995:3). Estos son factores que demarcan la pobreza como condición y modo de vida dentro un mundo cada vez más marcado por procesos globalizadores que producen pobres en medio de la riqueza.

La pobreza como manifestación y modo de vida está presente en las sociedades reflejando:

...un estado de diversos tipos de carencias de, al menos alguna clase de bienes importantes para la vida social o individual. La pobreza en un estado de debilidad, de dependencia, de subordinación o humillación, respecto a la privación de medios para conseguir la subsistencia, pero una existencia humanamente digna; medios de todo tipo: económicos, sociales, de poder o saber, de salud, de honra, etc. aunque no han de faltar todos en la misma persona (Checa, 1995: 2).

Ser pobre en el mundo de hoy es estar privado de los bienes económicos y servicios sociales básicos, particularmente en México de acuerdo al Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social CONEVAL (2010), existen condiciones de pobreza en muchos de los casos extrema en la que ni siquiera una vivienda digna es posible, a esto se le suma la presencia de una precaria alimentación falta de asistencia para la salud.

Autores como Peña (2013), Checa (1995), Bayón (2013), Parker (2002), coinciden en que la pobreza en tanto manifestación social, no sólo está determinada por condiciones materiales y físicas, sino que existen otras manifestaciones de carácter espiritual y moral, por lo tanto quienes la padecen los conduce a los límites de la sobrevivencia llevándolos a “dinámicas deshumanizantes como la delincuencia, el narcotráfico, la prostitución, generando dinámicas sociales violentas” (Peña, 2013:15). Por eso la pobreza trae como consecuencia otros padecimientos que hacen aún más difícil los modos de vida en el pobre.

En contextos como rurales, estas manifestaciones están presentes en la vida de sus habitantes, factores como la falta de empleo, analfabetismo y migración son efectos producidos por la condición de pobreza que ahí se vive. Ante esto, ellos generan sus propias formas de subsistencia; en el caso de los hombres mayores, muchas veces se emplean como peones en las huertas de tomate y jitomate, ayudantes de albañiles, o empleados en tiendas de abarrotes; sin embargo, en muchos de ellos su destino está en los Estados Unidos, esto con el fin último de generar ingresos familiares. En el caso de las mujeres son empleadas domésticas y, algunas ejercen la prostitución como forma de obtener recursos económicos para sobrevivir; a estas formas de vivir Checa (1995), le llama cultura de la pobreza porque se va generando como una construcción relacionada al contexto social donde los sujetos se desenvuelven.

No sólo los habitantes padecen pobreza material, sino que su manera de enfrentar esta situación ha generado una cultura como resultado de la historia que da cuenta de la creación de esta colonia. Por eso creo que hablar de analfabetismo, migración y marginación, es referirme a una forma de vida que se va reproduciendo en las nuevas generaciones, señalo esto porque desde el ambiente familiar ya se perciben modos de vida que los padres de familia transmiten a sus hijos. Como ejemplo, puedo mencionar que los niños han manifestado su deseo por ejercer los oficios que su papá realiza como es el caso de ser albañil, irse a los Estados Unidos, o como en

algunos casos incorporarse al narcotráfico; por lo tanto el efecto de la escuela poca importancia tiene. Estas formas de vivir o esta cultura de la pobreza muchas veces rebasa la condición económica, por lo que tiene repercusiones en la vida de cada sujeto porque cada uno busca como dice Checa (1995), sus propias formas de salida.

La infancia que la escuela olvidó

Después de lo presentado en la construcción narrativa de estos niños, dos elementos nos llevan a construir este apartado. El primero se refiere a la escuela como espacio, muchas de las veces arbitrario, desconociendo a los sujetos ahí presentes, particularmente a los niños; el segundo, deriva de la narrativa construida en relación a Beatriz, Ángeles, Lucero, Fredy, niños cuya infancia no es la imaginada por los preceptos de los que la escuela se sostiene.

Cuando referimos a la escuela como un espacio arbitrario, viene a nuestro pensamiento aquella que se comienza a gestar en los albores de la modernidad y poco a poco consolidada en un sistema capitalista, sobre todo en el contexto occidental. Dice Pinau (1999), que a finales del siglo XIX y principios del XX, la escuela se expande como forma educativa y sobre todo hegemónica en todo el mundo, esto genera una transformación pedagógica y social que poco a poco la convierte en una de las principales instituciones encargadas de regular la acción social.

Se convirtió en el dispositivo productor de sujetos cuya tendencia ideológica proviene de las clases dominantes, quienes pautan e imponen formas culturales como las actualmente marcadas en un orden social asociado a las lógicas de producción y de mercado. Por ello, la lectura que de lo escolar cruza este trabajo, está ubicada en el análisis de los factores provenientes fuera de ella y que sin embargo ahí se objetivan. Mi lectura se basa en una aplicación de la lógica “esencia/apariencia o texto/contexto” (Pinau, 1999:307); bajo esta idea la escuela se entiende por los fenómenos extraescolares que la condicionan y, justamente, está determinada por el contexto en que se inscribe. A partir de la institucionalización de la educación, esta instancia se ha encargado de colocar las reglas con las cuales ha de funcionar¹, entre ellas se encuentra la relacionada con la definición de infancia, la cual abordo en este apartado.

Actualmente la escuela primaria existe gracias a la presencia de niños cuya edad va de los 5 a los 12 años aproximadamente, permaneciendo ahí por varias horas destinadas a su enseñanza. En este espacio, cotidianamente convergen niños que son sometidos arbitrariamente a los

parámetros y funciones escolares; como la apropiación de contenidos curriculares, recibir las calificaciones que se le atribuyen, o bien, socializarse en la aprehensión de roles que son interiorizados para convertirse en un sujeto adaptado a la sociedad (Dubet, 1997). En relación a los niños de la primaria rural, no quedan exentos de las condiciones instituidas, ellos, en su carácter de alumnos tienen la obligación de apropiarse de los contenidos programáticos plasmados en un currículum estandarizado y pensado para la escuela, pero además, muchas de las veces desvinculados del contexto donde tienen que ser aprendidos y aprehendidos. También actualmente, se someten a evaluaciones que violentan sus condiciones de aprendizaje, son evaluaciones diseñadas por organismos más allá de la escuela, destinadas a medir más que para potenciar sus capacidades. Estos son sólo algunos de los factores instituidos que gobiernan el funcionamiento de la escuela y particularmente de la primaria rural.

A los primeros años de vida del niño se le ha llamado infancia, cuya categoría sociológica comienza a surgir durante los inicios de la modernidad y está vinculada a los cambios del modelo de producción y división del trabajo (Carbonell, 1996; Gringber y Levy, 2009).² Esto dio lugar para diferenciar al niño del adulto, sobre todo en aquellos aspectos asociados con las experiencias sociales y laborales del mundo de los mayores.

Esta categoría no tardó en llegar a la escuela porque el niño al ser diferenciado con el adulto es considerado a partir de la incompletud (Pinau, 1999), convirtiendo a ésta en la etapa educativa por excelencia. A partir de ahí, las experiencias de aprendizaje construidas en el hacer cotidiano al lado de los adultos, dejan de compartirse para insertarse en lo que ahora conocemos como escolarización. En el espacio escolar, el niño se convirtió en sujeto pedagógico a quien se le atribuye la denominación “alumno” y por lo tanto, ahora la consigna educativa estaba regulada por un proceso de socialización y control (Dubet, 2006; Carbonell, 1996; Gringber y Levy, 2009).

La escuela de hoy si bien es cierto se enmarca en un momento histórico y social distinto al que le dio lugar como institución, sigue conservando las consignas para las que fue creada. En ella, aún persisten formas instituidas que determinan sus funciones sociales y como consecuencia niegan a los sujetos que la hacen posible. Su expansión ha generado que en todos los contextos donde tiene lugar, estén presentes alumnos procedentes de esferas sociales, condiciones culturales, económicas y familiares todas éstas heterogéneas. Específicamente en la primaria

rural, además de las condiciones mencionadas, también están presentes niños de edades disparadas no acordes al grado, esto debido a la reprobación pero al mismo tiempo, con ritmos y posibilidades de aprendizaje diferentes, que del mismo modo, portan subjetividades construidas a partir de propias condiciones de vida y, al llegar a la escuela simplemente son borradas.

Beatriz, Ángeles, y Lucero como muchos otros niños que viven la experiencia escolar, son portadores de subjetividades construidas a partir de las condiciones socioculturales de un contexto regularmente distante de lo que en la escuela se instituye. Son niños cuya infancia está marcada por las huellas de haber nacido en un particular mundo ya dado, donde comienza a transcurrir una vida que va incidiendo en la construcción de sus subjetividades.

El mundo en el que les ha tocado nacer está condicionado en muchos casos por la ausencia del padre o la madre de familia, la necesidad de incorporarse al trabajo productivo en pro de subsanar las necesidades del núcleo familiar, vivir la experiencia de ser niño o niña que va a la escuela desempeñando ahí un rol de alumno y también de niño o niña que dentro de sus espacios inmediatos como la familia, vive la división del trabajo a pesar de su corta edad.

La infancia transcurrida en el mundo referido, se diluye cuando estos niños comienzan a formar parte de una educación institucionalizada, particularmente la escuela dentro de sus funciones sociales olvida a quienes a ella llegan; paradójicamente este espacio existe gracias a ellos y al mismo tiempo los niega. Niños como Beatriz, Ángeles, y Lucero son los protagonistas y al mismo tiempo los grandes ausentes, sus subjetividades están alejadas de los propósitos escolares y por lo tanto sometidas a los dispositivos del funcionamiento instituido.

Aquí encontramos una tensión importante entre lo instituido y lo instituyente, en tanto formas que le dan vida a la primaria rural. Lo primero, caracterizado por una organización y funcionamiento totalmente arbitrarios, que olvidan la experiencia de una infancia cuya constitución subjetiva, va más allá de los márgenes escolares, pero pese a ello, se instituye y así niños y niñas como los aquí referidos, aprenden a sobrevivir en la escuela. Por otro lado, en la acción instituyente, se encuentra la subjetividad construida a partir del entorno en que han nacido y, de sus condiciones de vida caracterizadas por formar parte de familias, donde es notoria la ausencia del padre o la madre y en casos extremos la ausencia de los dos. Así la incorporación al trabajo doméstico y agrícola a temprana edad, cuya causa principal es la pobreza que enfrentan; son situaciones que ayudan a comprender la infancia que hoy hace posible la existencia de la

escuela rural.

La realidad escolar vivida en la primaria rural es muy distinta y además, contradictoria en relación a las formas de vida provenientes de un mundo capitalista. A pesar de esto, su funcionamiento está normado y regulado al de las escuelas de las ciudades, por ello, la puesta en marcha de contenidos programáticos estandarizados, la normatividad, la regulación y la evaluación, se corresponden al de la escuela graduada o unigrado (Rockwell y Garay, 2014).

La primaria rural y particularmente esta que refiero, ha sido un espacio violentado por proyectos educativos que con la excusa de integrar a los sujetos a un orden anclado al progreso y desarrollo de un mundo en constantes cambios, desconociendo los contextos en que ésta tiene lugar. Peor aún, niños como los referidos aquí, con una historia que apenas comienza y una subjetividad en construcción, son olvidados e incrustados en el imaginario de una infancia alejada de sus realidades. Esto se muestra en su construcción narrativa, ellos no son los niños dedicados de tiempo completo al estudio, tampoco en buena medida el núcleo familiar por las condiciones de pobreza y analfabetismo, tiene inclinaciones importantes por la escuela, son sujetos que por el contrario y pese a lo ya mencionado, logran hacer de la escuela un espacio específico que difícilmente se puede mirar en otros entornos escolares.

Quienes van a la escuela son más que alumnos

Como hemos apuntado en el apartado anterior, la construcción de la infancia en tanto categoría que llega a la escuela y coloca al niño en situación de alumno, es sometida a procesos de vigilancia, control y socialización en el orden de las reglas impuestas. De esta manera, el disciplinamiento fue un factor determinante en el funcionamiento escolar; la escuela como otras instituciones sociales denota relaciones de poder que actúan sobre los cuerpos y su consigna ha sido ajustarlos al orden normal que la sociedad supone (Foucault, 2003).

Desde que la educación se institucionaliza, la relación histórica entre la escuela y los niños ha sido marcada por ejercicio del poder. No tan sólo desde el sometimiento, a partir de la disciplina y el control es como se ha estructurado al niño. Además de eso, existen otros dispositivos como el currículum, la evaluación y los horarios de permanencia en la escuela -por señalar algunos-, que influyen en las relaciones en el funcionamiento escolar. Estos dispositivos lo colocan en el imaginario como un sujeto dedicado a la escuela, por lo tanto, ha de dar

cumplimiento total a lo ahí dispuesto.

Además, se continúa con la creencia de que a ella asisten niños cuyas condiciones son las mismas para todos; es decir, niños dedicados por completo al aprendizaje quienes forman parte de una familia con la estructura social conformada por el padre, la madre y los hijos -donde estos últimos tienen la función sólo de asistir a la escuela- y por lo tanto, con una estabilidad que permite a los menores tener el desempeño escolar que como alumnos les demanda un sistema instituido. Cuestión, que en las narrativas de los niños de la primaria rural dan cuenta de otras condiciones socioculturales y a pesar de éstas, ellos logran sobrevivir en la escuela y hacer de este espacio, una construcción particular fundada en las subjetividad de cada uno.

Consideraciones finales

La investigación presentada en esta ponencia abre nuevas reflexiones que nos ha permitido comprender y ampliar la mirada hacia las condiciones socioculturales que viven niños de una comunidad rural al sur del estado de México y que inciden en su experiencia escolar. Esta investigación aporta al campo de conocimiento de los mundos simbólicos, referentes provenientes de los sujetos que hacen posible el hecho educativo. Consideramos que éste no es un cierre sino una apertura que nos permite prolongar la mirada, haciendo posible la articulación entre cultura, contextos, mundos simbólicos y sujetos, desde referentes teóricos como lectura de realidad.

Es preciso señalar que una de las discusiones que a partir de los contextos socioculturales se pueden cuestionar de los discursos instituidos el medio rural como una realidad que ha sido negada por estos discursos, compartimos y damos cuenta de niños que no solo estudian, sino también están marcados por condiciones socioculturales como trabajar y estudiar, derivadas de su situación cultural y la construcción de sus mundos simbólicos.

De este modo, lo ahora presentado, nos lleva a colocar en la discusión un asunto que refiere a la escuela como espacio educativo y que en muchas de las ocasiones se encuentra fuertemente influida por miradas ajenas a los contextos a los que ésta tiene lugar. Parte de los hallazgos aquí presentados, dan cuenta de cómo la infancia en contextos desprotegidos se constituye más allá de los márgenes establecidos socialmente por un mundo cada vez más alejado de los contextos en los que éste se constituye.

Bibliografía

- Bayón, M.C., (2013). Hacia una sociología de la pobreza: la relevancia de las dimensiones culturales. Estudios sociológicos. Vol. XXXI, núm. 91, enero-abril. El Colegio de México A.C. México D.F. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/598/59830136004.pdf>
- Bertety, María (2001). Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar. México.
- Bolívar, A., (2001). La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología. Madrid. La muralla. (Caps. I, IV y V, pp. 17-51, 123-155 y 156-191).
- Boltvinik, J., (2013). Concepto y mediciones de pobreza y políticas públicas. La medición multirreferencial del CONEVAL y la Cruzada Nacional Contra el Hambre. Disponible en: <http://docplayer.es/14574952-Conceptos-y-mediciones-de-pobreza-y-politicas-publicas-la-medicion-multidimensional-del-coneval-y-la-cruzada-nacional-contra-el-hambre.html>
- Carbonell, J., (1996). *La escuela: entre la utopía y la realidad. Diez temas de sociología de la educación*. España. EUMO-Octaedro.
- Checa, F., (1995). Reflexiones antropológicas para entender la pobreza y las desigualdades humanas. *Gazeta de Antropología*, año 11, artículo 10. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G11_10Francisco_Checa_Olmos.pdf
- CONEVAL (2010). Medición municipal de la pobreza 2010. CONEVAL, México. Disponible en: <http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Medicion-de-la-pobreza-municipal-2010.aspx>
- Dubet, F., (1997). *El declive de la institución. Profesores, sujetos e individuos en la modernidad*. España. Gedisa.
- Foucault, M., (2003). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Argentina. Siglo XXI.
- Gringber, S. y E. Levy., (2009). *Pedagogía, currículo y subjetividad: entre pasado y futuro*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Giménez, G. M., (2005). Teoría y análisis de la cultura. MEXICO CONACULTA.
- Pastrana, L. E., (2011). “La implicación del investigador en la pesquisa: Ejercicio de conocimiento intercultural.” Ponencia dictada en el marco del XI Congreso Investigación Educativa. Consultado en: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_12/0481.pdf

- Parker, G., (2002). La pobreza desde la perspectiva del desarrollo humano: desafío para las políticas públicas en América Latina. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Tegucigalpa, Honduras. Disponible en: http://www.academia.edu/12785728/La_pobreza_desde_la_perspectiva_del_desarrollo_humano_desaf%C3%ADo_para_las_pol%C3%ADticas_p%C3%BAblicas_en_Am%C3%A9rica_Latina
- Pastrana, L. E., (2011). “La implicación del investigador en la pesquisa: Ejercicio de conocimiento intercultural.” Ponencia dictada en el marco del XI Congreso Investigación Educativa. Consultado en: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectrónica/v11/docs/area_12/0481.pdf
- Peña, A.A., (2013). De la pobreza y su relación con los procesos educativos. En: Poujol, G. (Coord). Estrategias de inclusión educativa de niñas y niños en condición de pobreza. Universidad Pedagógica Nacional. Horizontes Educativos. México
- Pinau, P., (1990). “La escuela en el paisaje moderno. Consideraciones sobre el proceso de escolarización.” En: Cucuzza, H. R. (Comp). *Historia de la educación en debate*. Buenos Aires. Miño y Dávila.
- Rockwell, E. y C. Garay., (2014). “Las escuelas unitarias en México en perspectiva histórica: un reto vigente.” En: *Revista Mexicana de Historia de la Educación*. Vol. II, número 3. Mexico. Disponible en: <http://www.somehide.org/component/zoo/item/rockwell-garay-323-346.html?Itemid=136>

Notas _____

¹ Pinau dice que desde el momento en el cual la escuela como institución se hace cargo de la educación, comienza a establecer las reglas de juego, entre ellas: a) la homología entre la escolarización y otros procesos educativos, b) la matriz eclesiástica, c) la regulación artificial, d) el uso específico del espacio y tiempo, e) pertenencia a un sistema mayor, f) la condición de fenómeno colectivo g) la constitución del campo pedagógico y su reducción a lo escolar, h) la formación de un cuerpo de especialistas dotados de tecnologías específicas, i) el docente como ejemplo de conducta, j) una especial definición de la infancia, k) el establecimiento de una relación inmodificablemente asimétrica entre el docente y el alumno, l) generación de dispositivos de disciplinamiento, m) la conformación de currículos y prácticas universales y

uniformes, n) el ordenamiento de contenidos, ñ) la descontextualización del contenido académico y creación del contenido escolar, o) la creación de sistemas de acreditación, sanción y evaluación escolar, y p) la generación de una oferta y demanda impresa específica. (Pinau, 1996, 1999).

² Estos autores comentan que durante la edad media, periodo histórico antecedido a la Ilustración y auge de la modernidad, el niño se desempeñaba en las mismas actividades de los adultos y comenzaban a compartir experiencias sociales y laborales de los mayores. La educación no estaba institucionalizada como la de hoy, más bien su aprendizaje se construía en el devenir diario, ellos trabajaban al lado de la comunidad en el campo y en ese mismo proceso ellos aprendían a partir de su mundo de vida. No había una etapa que diferenciara aquellos años de su infancia, ni mucho menos el aprendizaje, por lo tanto enseñar a trabajar y aprender a aprender a trabajar eran dos procesos transcurridos en las experiencias compartidas al lado de los adultos. Incluso estos autores comentan que los niños y las niñas usaban el mismo tipo de vestimenta que los adultos de su misma clase social.

El mundo simbólico de los jóvenes normalistas en un contexto rural

The symbolic world of young normalists in a rural context

Camerino Luis Morales¹ y Irene Martínez Arce²

Resumen: Esta ponencia da cuenta de una investigación en proceso, el objeto de estudio coloca en el centro a jóvenes estudiantes normalistas de un contexto rural ubicada al sur del Estado de México. Apoyándonos de la sociología de la acción (Touraine, 2007), sociocultural representan dos mundos simbólicos que contraponen, escuela y contexto. Metodológicamente recurrimos a la perspectiva biográfica narrativa. Sostenemos lo simbólico desde el cual conforman modos de vida. El argumento que los jóvenes se conforman como sujetos dentro de un mundo, entramado cultural tiene representaciones simbólicas que influyen en las expectativas de formación.

Abstract: This paper gives an account of a research in process, the object of study places in the center young normalist students from a rural context located south of the State of Mexico. Supporting us from the sociology of action (Touraine, 2007), sociocultural represent two symbolic worlds that contrast, school and context. Methodologically, we resort to the narrative biographical perspective. We hold the symbolic from which they conform ways of life. The argument that young people conform as subjects within a world, cultural framework has symbolic representations that influence the expectations of formation.

Palabras clave: Mundo; simbólico; contexto; sociocultural; jóvenes

Introducción

La presente ponencia corresponde al avance de investigación cuya temática difiere, a las expectativas de formación de los jóvenes de la escuela Normal de Santa Ana Zicatecoyan ubicada en el sur del Estado de México, la cual se argumenta de referentes teóricos consultados desde los aportes teóricos de diferentes autores, que se analizan durante el proceso de formación de la maestría en investigación del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México.

Diseñamos preguntas, objetivos, propósitos y un supuesto; con la intención de transitar

¹ Estudiantes de Maestría en Investigación de la Educación, en el Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, División Académica Tejupilco. Educación Sociedad y Cultura camerry70@hotmail.com.

² Estudiante de Maestría en Investigación de la Educación, en el Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, División Académica Tejupilco. Educación Sociedad y Cultura dayua3@hotmail.com.

hacia un diseño metodológico que orientara el rumbo de la investigación; las preguntas que planteamos fueron ¿Cómo construyen expectativas de formación de los jóvenes de la Escuela Normal?, ¿Cuál es el entorno social y cultural en el que viven los jóvenes de la Escuela Normal?, ¿Cómo los jóvenes de la Escuela Normal se constituyen como sujetos con su historia personal?, en relación con los objetivos nos trazamos los siguientes: comprender la manera en como constituyen expectativas de formación los jóvenes de la Escuela Normal., Reconocer la historia de los jóvenes de la Escuela Normal como elemento que los constituye como sujetos., y Comprender como los jóvenes de la escuela normal se constituyen como sujetos con su historia personal.

Con relación al supuesto nos planteamos el siguiente. "Los jóvenes normalistas que proceden de contextos diferentes manifiestan expectativas distintas de formación porque son influenciados por la condición sociocultural en la que crecen". Por lo tanto su experiencia escolar repercute en formación y en la idea de ser maestros. Construcción de los apartados en general.

Apoyándonos de la sociología de la acción de Touraine (2007), encontramos que los jóvenes como sujetos portadores de una historia y una cultura poseen expectativas de formación al ingresar a la Escuela Normal, mismas que se van reconfigurando durante la experiencia escolar que ellos ahí viven. Esto debido a que la escuela y el entorno sociocultural representan dos mundos simbólicos que se contraponen; por un lado, el entorno sociocultural representa el espacio en el cual los jóvenes se constituyen como sujetos, mientras que la escuela en tanto espacio institucionalizado estructura la acción de los jóvenes en roles predeterminados.

Para mirar a los jóvenes como sujetos, hemos recurrido a una perspectiva sociocultural de la juventud en particular en los aportes de Marguilis (2017), Duarte (2001), y Feixia (2000). Pacheco (2003) complementa a la juventud rural de esta investigación, para referir a quienes nos aportan una visión más allá de considerar la juventud como una etapa etaria, sino como una construcción histórica que se va dando en función de los contextos socioculturales en los que ellos tienen lugar.

La ponencia se desarrollará metodológicamente nos apoyamos de la perspectiva biográfico narrativa Bolívar (2001), recuperando la voz de los jóvenes a través de conversaciones profundas donde tuvimos la oportunidad de comprender a través de sus historias, un contexto que los va conformado históricamente y que por lo tanto representa su entramado

simbólico desde el cual conforman modos de vida, mismos que conllevan a construir sus expectativas de formación.

Sostenemos el argumento que los jóvenes se conforman como sujetos dentro de un mundo cuyo entramado cultural tiene representaciones simbólicas que influyen en las expectativas de formación que ellos construyen al formar parte de la escuela normal.

Juventud y expectativas de formación

La teoría es un ejercicio que da respuesta a construir un conocimiento, desde diferentes miradas las que me permitirán comprender la realidad en la que los jóvenes construyen sus expectativas de formación. Al respecto, Giroux, sostiene que “el campo de la educación siempre ha visto a la teoría históricamente como una especie de intrusión innecesaria” (1996: 171), porque los sujetos tenemos una idea de que siempre la teoría es la que va a dar solución a los problemas pedagógicos en el campo de la investigación.

El dialogar con Duschatzky, “ nombra a la escuela como frontera, superar los límites estrechos de su territorialidad, pensado en el cruce de territorios y ámbitos de experiencias” (2008: 73), dándose en el modo de pensar, es compartir esas experiencias que tiene la escuela con su propia responsabilidad y con los jóvenes que se encuentran en su contexto.

Al estar en diálogo con los jóvenes en esta experiencia de investigación, me ha dado la posibilidad de mirar la formación de los jóvenes, como sujetos que interactúan en un contexto rural, en convivios, sujetos que compartimos una cultura aunque ésta sea variante en algunos aspectos entre una comunidad y otra, caminar en los pasillos de las escuelas, todo esto me hace sentir implicado en este contexto social y cultural. Y al estar dialogando hay situaciones que me emocionan, también situaciones que me permiten formarme y transformarme, en una oportunidad de reflexionar y reconocer que es también un aprendizaje porque me hace voltear la mirada hacia otras oportunidades de formación en mi quehacer cotidiano de los jóvenes que viven en ese contexto.

Las expectativas de formación son relevantes en los programas y lo que se está haciendo en cuestión de formación docente, tanto para reconocer el proyecto en términos institucionales, como para motivar a quienes con firme compromiso dedican su esfuerzo y tiempo a prepararse más. Hernández (2010), señala la importancia que tiene la formación académica de los jóvenes

con distintos proyectos de vida que ellos tienen para formarse en el mundo simbólico, dado que tienen la posibilidad de interactuar en esos espacios donde transitan a diario.

Juventud rural

Al reconocer la importancia que tienen los jóvenes que viven y comparten en una comunidad rural, resulta complicado los desafíos que la vida les ha robado, o no les ha permitido esas oportunidades que el mundo simbólico les ofrece, por demandas que lo rural está inmerso como esa categoría que no es posible que un joven rural tenga el conocimiento o la oportunidad de ver su formación como algo suyo, sino que siempre tiene que depender del otro y ese otro no lo ve con ese significado, de que eso no podrá ser, ya que necesita lo económico para ver sus expectativas de formación, que mire más allá de lo que él quiere en la vida y lograr sus habilidades que posee como parte de ese mundo en el que está viviendo.

La misma sociedad lo ve de una forma que nunca va lograr sus expectativas que tiene hacia un futuro de la vida, al respecto, Pacheco (2003), sostiene que los jóvenes rurales son herederos del campo latinoamericano, en gran parte, diseñado por las empresas agrícolas actualmente convertidas en agronegocios, refiriendo a que los jóvenes tienen que ser sujetos del campo, más no de lo académico, entonces se piensa en esta idea, de que los jóvenes rurales sólo tienen que pensar en el campo y no en otra posibilidad, de modo, que el mundo rural los prepara sólo para el campo y no para las fábricas o empresas.

Al retomar sus aportes teóricos de Pacheco, es momento de pensar en un joven rural para la vida académica y no estancarse en esa idea, sino asombrar sus expectativas hacia ese mundo simbólico donde comparte lo que tiene como sujeto, por eso la sociedad comunica que los jóvenes rurales no tienen esa posibilidad que los jóvenes de la ciudad, por lo tanto se me hace posible que no es así, sino que también tienen esas oportunidades todos los jóvenes que están sujetos a dar o recibir esas oportunidades por igual, ya que tienen esa habilidad y capacidad de hacerlo y mostrar que hay talento en ellos desde sus propias miradas que poseen.

Porque hay jóvenes que con esfuerzos salen adelante en esa ruralidad de donde proceden, hay jóvenes que tienen que trabajar en sus ratos libres para solventar sus gastos tanto personales y académicos que la escuela les encomienda para lograr sus expectativas que tienen como sujetos responsables y emprendedores.

El mundo simbólico de los jóvenes

Desde la mirada en que viven los jóvenes como un mundo simbólico en el propio contexto sociocultural, les permite hacer sus propias actividades que la escuela les encomienda o les exige, los jóvenes que proceden de diferentes comunidades no cuentan con las posibilidades económicas, ya que ellos tienen que solventar sus propios gastos por que trabajan en el campo, algunos en labores domésticas, otros son músicos, por lo tanto, no tienen esas oportunidades, aunque las tengan solo por vivir en zonas rurales o comunidades aledañas de su lugar de origen, eso es lo que les posibilita interactuar entre los pasillos de la escuela para dar o recibir ideas de su compañeros que comparten en sus ratos libres.

Expresan de manera contundente, desde los contextos de donde proceden y los hacen formar parte de ese entramado simbólico, al compartir sus propias experiencias en el ámbito social y cultural, la forma de vida en la escuela con la interacción de sujeto a sujeto, esos mundos diferentes que los hacen sentir como jóvenes, que no responden a sus propias miradas que ellos tienen, sino a las oportunidades como objetos que solo dicen lo que ven y no que expresen al otro lo que ellos sienten, sin darse cuenta lo importante de la vida en la que ellos están sometidos.

Los jóvenes comparten sus ideas entre ellos mismos, ya que proceden de diferentes mundos, refiero al contexto con los diálogos y conversaciones con sus mismos compañeros de escuela, la cual ha permitido esa interacción de joven a joven. Fexia " Da una imagen abstracta de la misma sin preocuparse por conocer sobre el terreno, las formas de vida y las visiones del mundo de los jóvenes concretos y reales" (2000: 48), en tanto, que la demanda de los jóvenes no mira ese peligro que los rodea, sino que ellos son completamente subjetivos de lo que piensan y hacen con ellos mismos o con la sociedad.

En cuanto al lugar de origen de los jóvenes, también se nombra un pensamiento que Medina, nombra "La población juvenil ha devenido en un sujeto social desconocido para la torre del saber. Es decir, se ha constituido en un objeto sensible al menos escurridizo para la observación científica" (2000:80), sosteniendo que los jóvenes nos dan sorpresas y realmente no los conocemos, porque decimos que son jóvenes que no piensan, que solo son ideas erróneas para el mundo del saber, al construirse en su propia realidad, pero no es así, los jóvenes son sorprendentes con sus ideas al constituirse como sujetos pensantes de una realidad inmersa al

mundo laboral y al mundo académico.

Contexto sociocultural rural de los jóvenes

Al hablar de expectativas de los jóvenes en un contexto sociocultural, desde sus diferentes miradas hacia su formación académica, escribir características de los jóvenes dándose la oportunidad de seguir preparándose desde su propio contexto, donde ellos conciben a la escuela como una de sus expectativas que tienen sobre la Escuela Normal de prepararlos para la vida de un contexto, ya que parten de diferentes contextos con ideas diferentes, los jóvenes con ilusiones, prácticamente emocionantes donde ellos le puesta a la Escuela todo su ser imaginario que tienen sobre ella, al respecto, Giménez dice: “lo constituye un dato a priori sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente y del pasado” (1999: 39).

Al reconocer lo importante de los jóvenes desde un pasado histórico de su propio contexto, al proceder de distintas regiones del municipio de Tlatlaya, puesto que la Escuela Normal, se ubica en la comunidad de Santa Ana Zicatecoyan, pueblo que está fundado entre cerros enjoyados, cuenta con servicios más indispensables, desde el nivel básico al nivel superior, es hablar de la Escuela Normal donde se encuentran los sujetos con quienes se ha llevado a cabo la investigación y de la que se deriva el tema de estudio.

Los jóvenes son la razón de un existir en el medio social, en el cual se encuentran compartiendo sus expectativas de lo que ellos quieren de la Escuela o como ven a la escuela, desde sus miradas propias se considera que la juventud según Margulis “dice que la juventud depende de una moratoria un espacio de posibilidades abierto a ciertos sectores sociales y limitando a determinados periodos históricos” (2017:1), sin embargo, este condigo no es generalizable, para argumentar a que se dedican los jóvenes.

Para comprender a las juventudes, es necesario mirarlal, como esa parte que tienen sobre los adultos, pero los adultos no pensamos a las juventudes como ese entramado simbólico, sino como un desastre y no es así, es necesario permitirles esos espacios que necesitan y que sean escuchados en la toma de sus propias decisiones.

Perspectiva metodológica

La investigación que desarrollamos se sustenta en un paradigma cualitativo e interpretativo, donde retomamos una postura epistémica que como investigadores nos permite posicionarnos frente a la realidad por investigar. Sostenemos la idea como investigadores no somos portadores de conocimiento sino con el otro, con quien es posible construir en la horizontalidad y reciprocidad, dejando atrás tradiciones metodológicas con tendencias colonizadoras que niegan al sujeto investigado.

Retomamos a Denzin y Lincoln, respecto a lo importante que resulta el paradigma cualitativo cuando ellos señalan. “Que la investigación cualitativa constituye un campo de investigación que entrecruza disciplinas, áreas, y objetos de estudio” (Denzin, Lincoln, 2011) con ésto se pretende que como investigadores debemos de retomar a los objetos como una parte de conocimiento en el que se da a conocer de cómo se va hacer lo que se quiere en el campo de acción.

Por lo tanto, en el tema de estudio, retomamos este apartado que el autor propone para su análisis, en cuanto al proceso de la investigación, partiendo de una mirada de observación hacia el objeto de estudio para conocer las expectativas de los jóvenes de la normal con diálogos, escritos, entrevistas para dar cuenta de lo que están narrando los jóvenes desde sus sentimientos y emociones.

Tomando postura desde el contexto de procedencia y las relaciones que tienen con sus papas y familia que está en su entorno o núcleo familiar, encontramos que están a su cuidado, ya que estos jóvenes tienen diferentes formas de vivir porque son solteros y otros están casados, por lo que realizan actividades por su propia cuenta para solventar sus estudios, mientras que otros, son apoyados por sus papas. Tarea compleja a la que se enfrenta el investigador.

Hemos de decir, que la perspectiva con la que nos incorporamos al Instituto, fue de ir transitando de manera integral, como una forma de reconocernos y dar cuenta de la implicación con el objeto de estudio, al tener este encuentro con el sujeto que posee diferentes formas de pensar y de actuar, argumentando la curiosidad para ampliar la mirada ingenua en relación al objeto de estudio. Si bien es cierto, fue necesario el apoyo de referentes teóricos para fortalecer el escrito.

La historización fue un elemento importante en la implicación con el objeto de estudio, en los jóvenes de la Escuela Normal, sus Expectativas de formación, el por qué los jóvenes manifiestan comportamientos, partiendo de sus inquietudes y formas de comportamiento en la escuela de formación y su escuela de prácticas, son dos contextos diferentes en los que ellos se mueven, es una de sus razones por la cual se desconoce sus verdaderas acciones como futuros docentes y lo que quieren ser, desde su propia mirada con ellos mismos.

Al ir transitando, damos cuenta que los autores a los que hemos recurrido o considerado han aportado al tema de estudio, desde una mirada teórica cualitativa con un posicionamiento epistémico, al interpretar a los jóvenes a partir de su realidad, en esos contextos diferentes que los constituye para su propia formación, en donde la teoría es un supuesto orientador para reconocerse como esa parte importante de ellos.

Lo que posibilita comprender la realidad en cuanto a la formación de los sujetos acompañantes en la investigación que estamos recuperando, desde varios postulados que nos han de dar los jóvenes para conocer sus expectativas de formación adquieren en la Escuela Normal de Santa Ana Zicatecoyan.

Al interpretar el paradigma cualitativo, nos damos a la tarea de ver a los jóvenes con miradas a las que están sujetos y no de su propia acción, sino que lo hacen de forma obligada y no de su interés, esa es una de las razones que nos ha generado como docentes de la Escuela Normal, al respecto Monge, sostiene:

Que los actores sociales no son meros objetos de estudio como si fuesen cosa, sino que también significan, hablan, son reflexivos, también pueden ser observados como subjetividades que toman decisiones y tienen capacidad de reflexionar sobre su situación lo que los configura como seres libres y autónomos ante la simple voluntad de manipulación y de denominación. Monje (2011: 79)

Tan es así, que la investigación realizada en un contexto específico con los jóvenes, encontramos que son parte nuestra y de que ellos serán los apoyos para dar cuenta de lo que se pretende, porque estos chicos son la materia prima de la que partimos, reconociendo que son jóvenes que asisten a la Escuela Normal de Santa Ana Zicatecoyan y esto, apertura conocer y

comprender desde el paradigma cualitativo sus expectativas de formación.

Tarea que ha permitido visibilizar las realidades que viven los jóvenes en un proceso de formación ha sido una tarea compleja y difícil de entender, por los tiempos que a los jóvenes les ha tocado vivir, desde lo social hasta llegar a su práctica, ya que estos son los principales actores para reconocerse como parte esencial de sus conocimientos que los hace ser personas analíticas y reflexivas en el campo laboral en el que ellos se mueven, Monge refiere que “La investigación cualitativa en cambio se interesa por captar la realidad social a través de los ojos de la gente está siendo estudiada, es decir, a partir de la percepción que tiene el sujeto de su propio contexto” (2006: 13).

Nos implica que el ser humano es el principal actor que se debe mover, porque ha estado constituido por la sociedad, dado que somos sujetos y no cosas en la medida que nos constituimos epistemológicamente de manera distinta, en al pensar, explicar o entender en una búsqueda de la realidad que implica como sujetos reales. Lo cual ha despertado asombro por saber lo que sucede en el contexto de los jóvenes. Al analizar los textos referentes al paradigma cualitativo recurrimos a Taylor, quien nos amplió la mirada “sobre como recoger datos descriptivos, es decir las palabras y conductas de los sujetos a la investigación su tema de estudio fenomenológico de la vida social” (1967:16).

Al considerar la investigación que es una de las tareas más relevantes en las que se puede dar cuenta a partir de la narrativa es importante aludir que lo que se quiere decir es de los sujetos que están implicados a nuestros objetos de estudio, como es una realidad en la que ellos se someten como jóvenes y como docentes en formación a un contexto diferente al que ellos están acostumbrados a vivir con su propio ser.

Resulta complejo atender la parte subjetiva en esta labor tan grande que tenemos como instructores de la formación en los estudiantes y la forma de ver desde su propia imagen conductual y del aprendizaje que los conlleve a la formación integral del estudiante de educación básica Denzin, y Lincoln argumentan que:

Lamentablemente la investigación cualitativa, en casi todas sus formas como es la de observar, participación, entrevista, etnografía funcionan como una metáfora del conocimiento el poder y la verdad coloniales. Así funcionan las metáforas ya sea

cualitativa o cuantitativa. (2011:1)

El escrito tiene una mirada epistémica cualitativa, más allá, de una realidad empírica que sujeta a la realidad en la que se están viviendo los jóvenes en su formación, vale reconocer sus condiciones de vida y formas de entender a la naturaleza mediante relaciones de horizontalidad entre investigado e investigador para la construcción de conocimiento crítico.

Las narrativas juveniles desde un mundo simbólico

La presente ponencia da cuenta de la recuperación de voces que los jóvenes han manifestado en relación a sus expectativas de formación en entorno a la interacción de ideas, dado que proceden de diferentes contextos y con mundos simbólicos distintos, su formación está compuesta por las emociones encontradas.

El contexto en el que nos encontramos avizora una importante labor docente, en la tarea de investigadores se es posible de comprender a los jóvenes de la escuela normal, ya que son de suma importancia para saber sus expectativas de formación, con la presencia y participación en el campo con motivo a recuperar las voces de los jóvenes, desde una mira sociocultural en la que ellos viven en la escuela y en su contexto.

Como técnica de investigación, hicimos uso de guiones de entrevistas, ya que ésto facilitó la acción que el campo ofrece para el investigador a partir de su preparación. Y al actuar de manera horizontal con los sujetos, para escuchar y tener una relación entre los mismos, desde sus espacios como; el salón de clases, y espacios físicos de la escuela, entre estudiantes y padres de familia, para saber la realidad en la que estamos viviendo con los sujetos, generando confianza y respeto con ellos desde el primer acercamiento para la observación, entre pares al comunicarme con ellos, desde una mirada epistémica para el reconocimiento de sus expectativas.

Las voces de los jóvenes

Son los testimonios narrativos de los sujetos informantes de un contexto sociocultural en que viven los jóvenes, compartiendo sus haceres como parte de sí mismos, que nos aporta para reconocer los valores éticos de los sujetos informantes, desde una mirada epistémica y teórica que se han formado sobre su misma realidad y conocer al sujeto, porque para comprender, es necesario saber del otro.

Primeros hallazgos de los sujetos informantes

Jesús

Vive en una comunidad al sur del Estado de México, tiene 20 años de edad, cursa el quinto semestre de la licenciatura en educación secundaria con especialidad en español, es hijo de madre soltera, a partir de un año de edad ha vivido con sus abuelos maternos, donde realizó su educación básica, ahora él cuida a sus abuelos, ya que ellos están enfermos, su mamá es laboradora como empleada doméstica en la ciudad de México para solventar sus gastos económicos de su hogar y ayudar de esta manera a su hijo con lo necesario, aunque no en todos los aspectos, debido a los tiempos y a las necesidades mayúsculas que está pasando la familia con las enfermedades que padece Jesús y sus papás, además de ser mayores de edad.

Jesús, antes de trasladarse a la escuela, tiene que dejar todo listo para que sus abuelitos no se preocupen, ya que están enfermos y no pueden servirse por sí mismos, organiza las tareas domésticas y de campo por las tardes, es por ello, que trata de hacer todo lo que está a su alcance. Camina 40 minutos para tomar un camión que lo lleva a la escuela Normal.

Tiene un horario muy riguroso, además de estas tareas, asiste por las tardes a la Normal a cursos extra que la escuela ofrece como parte de su formación. Así mismo, trabaja los fines de semana para ayudar a su mamá y así, solventar sus estudios, ya que lo que gana su mamá no le alcanza para cubrir los gastos que le genera la escuela.

Mide el tiempo para llegar a dar de comer a sus abuelitos y después de ahí, hace sus tareas por la noche, tiempo que además, destina para el cuidado de sus abuelos y así sucesivamente, vida con carencias, pero también con muchas responsabilidades, las de su persona y del núcleo familiar.

En un principio, no gustaba la carrera de ser profesor, quería hacer una carrera universitaria en área de administración pero las circunstancias no se le permitieron, específicamente en el aspecto económico y lo referente a su salud, por lo que tomó la decisión de formarse para profesor, en el proceso le fue tomando interés a la profesión en la que se está formando, porque se está familiarizando con la licenciatura que está cursando. Ha sido de apoyo, la práctica con los jóvenes de la escuela en donde realiza sus prácticas docentes, lo que la ha configurado en su forma de pensar y de interactuar con los jóvenes de la escuela secundaria, dado

que son estudiantes en situaciones de riesgo y eso le permite conocerlos cada día más.

Él vive la responsabilidad que tiene con los jóvenes al trabajar con ellos, en sus semanas de prácticas de conducción, ya que le encuentra un significado particular, en su relación con los estudiantes de secundaria. Al dar cuenta de las expectativas que tiene con la Escuela Normal, es dar y lograr los aprendizajes esperados al desarrollar los planes y programas que la Escuela Secundaria le permite en el aula de clases, como esa labor docente y entrega de un reconocimiento con los jóvenes.

Partiendo de la experiencia que ha tenido con la escuela Normal, reconoce como parte importante asumir la responsabilidad que en la Normal le ha ofertado en la formación que ha adquirido en el transcurso de tres semestres. Entre otras funciones es ser alumno y docente en formación de educación secundaria con especialidad en español.

Mari cruz

Cursa el tercer grado de licenciatura en educación en secundaria con especialidad en español y tiene 20 años de edad en el momento de la entrevista nació en Cuernavaca Morelos, actualmente vive al sur del estado de México, migró cuando tenía 11 años de edad, es madre soltera, vive en familia pequeña con sus papás en casa de su abuelita, que cuenta con cuatro recamaras y un baño, una parte está cubierta con tabique y teja y la otra con tabique y concreto donde comparten las habitaciones con sus dos hermanos y su hija, existe una bonita relación con sus papás aún más con el papá ya que le tiene más confianza y recibe el apoyo de él.

Su mamá se dedica al hogar, lava y plancha en su mismo hogar ropa ajena, cuando tiene un espacio realiza el aseo en su casa, solamente los domingos va a misa del pueblo y prepara sus cosas para la semana, prepara la ropa de su esposo y de sus hijos que están a su cargo para la escuela, su papá trabaja en las labores del campo para apoyar a sus hijos en la Escuela, la familia profesa la religión católica, donde juega un papel tan importante para la estabilidad de su familia.

En cuanto a lo escolar, terminó la educación básica en la misma región, al igual que la preparatoria, continuo sus estudios a pesar de que no estaba dentro de sus expectativas estudiar la Normal, pues ella quería tener otra carrera, por lo económico y su relación con su hija no se le dió la oportunidad de optar por otra opción, en otro contexto de donde ella vive, aunque si presento examen para otra carrera no lo paso y no pudo entrar a una de paga por lo económico,

así fue como presentó su examen en la Escuela Normal.

La relación con sus maestros ha sido buena, porque existe esa convivencia con la comunidad Normalista, establece comunicación tanto con los maestros de la Escuela Secundaria y de la Normal, esto le permitirá a Mari Cruz tener mejores relaciones sociales y de formación para ella y con los otros, dado que se está formando en el mismo nivel. A pesar de las condiciones que la han configurado reconoce su verdadera responsabilidad como alumna y madre, esto le lleva a compartir sus expectativas que va obteniendo en el proceso de formación y en los espacios educativos donde realiza sus prácticas.

En sus comentarios manifiesta que al terminar la Normal seguirá preparándose para poder dar y entregarse en cuerpo y alma a la docencia, ya que ella fue una alumna que exigía a sus maestros que le dieran lo necesario al aprendizaje, porque no le daban lo que necesitaba, dice que con la preparación que tenga desarrollará mejor sus habilidades, en tanto, que la escuela le significó un contexto de aprendizaje en su formación académica.

A manera de cierre

Este ejercicio deja experiencias que nos permiten tener un reconocimiento sobre las expectativas de formación de los jóvenes, a partir del aporte teórico de diversos autores desde los cuales hemos prolongado la mirada que inicialmente teníamos al comienzo de la investigación.

Un asunto que nos interesa rescatar es cómo los jóvenes construyen sus expectativas de formación a partir de sus mundos simbólicos como construcción cultural proveniente de sus contextos. En tanto jóvenes, ellos son sujetos que le otorgan sentido a sus expectativas de formación éstas no surgen en lo súbito sino en constructo cotidiano en interacción con otros.

Bibliografía

- Bolívar, A. et al (2001). “Análisis de datos (auto) biográficos e informe” En: La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología. España. Editorial la Muralla.
- Duarte, (2001), “¿juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente “En: Donas Burak, Solum, (comp.) Adolescencia y juventud en América Latina, Libro Universitario Regional, Costa Rica.
- Duschatzky, S. (2008) La escuela como frontera. Argentina: Paidós.

- Fexia, C. (2000) “Los espacios y los tiempos de las culturas juveniles”. En: Medina, G. Aproximaciones a la diversidad juvenil. Colegio de México, México.
- Giroux, (1996). “El giro hacia la teoría”, en Placeres Inquietantes Paidós. España.
- Hernández (2010) “El quehacer cultural de educación en expectativas nuevas de los jóvenes en América Latina” Revista el diario de Sonora
- Margulis, M. (2017), la juventud es más que una palabra. Obtenida de http://perio.unlp.edu.ar/teorias/index_archivos/margulis_lajuventud.pdf
- Medina, G. (2000) “la vida se vive en todos lados. La apropiación juvenil de los espacios institucionales “. En: Medina C. (comp.). Aproximaciones a la diversidad juvenil. El colegio de México, México.
- Monje, C. (2011). El proceso de investigación cualitativa y cuantitativa. En: Metodología de la investigación cualitativa y cuantitativa. Guía Didáctica. Universidad Surcolombiana. Neiva.
- Pacheco, L. (2003). La juventud rural que permanece. El nuevo entorno del mundo rural. Guatemala: Rijur-Relajur.
- Touraine, (2007) “la mirada social”. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI. Argentina, Paidós.

Una aproximación a los significados que jóvenes rurales tienen sobre la música y la radio

An approach to the meanings rural youth have about music and radio

Yesenia Esmeralda Arias-Valencia¹ y Andrea Monserrat Arreola Ramírez²

Resumen: No es ningún secreto que la radio es uno de los medios de comunicación más importantes de todo el mundo. El papel que ha jugado durante su trayectoria forma parte de un exquisito legado, que hasta el momento sigue haciendo historia. La radio al verse desplazada y ante el peligro de desaparecer, tuvo que adaptarse a los cambios que pasaban a su alrededor para seguir permaneciendo con vida dentro del mundo comunicativo, dicho con otras palabras, tuvo que evolucionar para poder sobrevivir. Hoy en día la radio representa una parte esencial e irremplazable de los medios de comunicación y aunque algunas emisoras han logrado recuperar su chispa, el número de radioescuchas ya no es el mismo que antes.

Abstract: It is no secret that radio is one of the most important media in the world. The role he has played during his career is part of an exquisite legacy, which until now continues to make history. The radio to be displaced and before the danger of disappearing, had to adapt to the changes that happened around him to continue remaining alive within the communicative world, in other words, had to evolve to survive. Radio today represents an essential and irreplaceable part of the media and although some stations have managed to recover their spark, the number of listeners is no longer the same as before.

Palabras clave: Radio; música; jóvenes; consumo cultural

Introducción

El presente trabajo de investigación nos aproxima a los significados que los jóvenes rurales le dan al consumo de la música y la radio; ya que en la actualidad la radio en los jóvenes ha perdido poder, es decir con el desarrollo de la tecnología, los jóvenes optan por utilizar diferentes y nuevos dispositivos, mismos que vienen con infinidad de aplicaciones dejando atrás lo convencional y como consecuencia alejándose de uno de los medios más antiguos “la radio” pero

¹ Estudiante de 6to semestre de la Licenciatura en Comunicación, Facultad de Letras y Comunicación, Universidad de Colima, Yarias@uclm.mx.

² Estudiante de 6to semestre de la Licenciatura en Comunicación, Facultad de Letras y Comunicación, Universidad de Colima, Aarreola@uclm.mx.

avivando cada día más el consumo musical, porque a diferencia de la radio la música evoluciona con mayor rapidez y cada día se van creando innumerables géneros musicales.

Es importante mencionar que esta ponencia se desprende del proyecto de investigación “Análisis de las prácticas y consumos culturales en los jóvenes de Colima”, realizado por los investigadores del Cuerpo Académico 67, de la Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima.

Desde una perspectiva sociocultural, específicamente desde García Canclini (1999: 6) entendemos al *consumo cultural* como “*un conjunto de procesos de apropiación y uso de los productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio*”. En este sentido, buscamos aproximarnos a los significados culturales y simbólicos que los jóvenes de contexto rural del estado de Colima tienen sobre la radio y la música.

Es importante definir qué entendemos por radio y por música. La radio¹ es un medio de comunicación masivo que permite una interacción entre los encargados de la transmisión y la sociedad, de manera que se puede lograr una dinámica informativa entre los radioescuchas, se requiere una planeación para que se logre una radiodifusión ² y la música es una “melodía, ritmo y armonía, combinados” (RAE, 2018).

Algunos estudios sobre el consumo de la radio a manera de contextualización

Como antecedentes de este trabajo, encontramos investigaciones que exploraban el consumo cultural y radiofónico de Universo 94.9, con algunas diferencias respecto al planteamiento de este trabajo, mencionadas a continuación:

- En el 2011, se realizó una investigación denominada “Impacto de Universo 94.9 en los municipios de Colima, Cuauhtémoc, Coquimatlán y Villa de Álvarez” el cual se basó en la población en general, encontrando datos interesantes: “Uno de los hallazgos principales es que el 71% de los encuestados escuchan la radio, mientras que el 18% de la población en general dice tener a Universo 94.9FM como una de las estaciones que escucha.”
- “¿Y que consumen los jóvenes?”, una investigación realizada en noviembre del 2012, cuyo propósito fue descubrir, dentro de varios temas, ¿Cuál es el consumo de los jóvenes con respecto a los medios de comunicación? De aquí podemos rescatar lo

siguiente: ...“Es muy bajo el acercamiento que los jóvenes tienen hacia los medios internos de la universidad, porque se les preguntó que tanto escuchan Universo 94.9 y la mayoría de respuestas fueron ‘Nunca’, ‘No la escucho.’”

- “El consumo radiofónico de la comunidad universitaria”, el estudio, abordado desde una perspectiva cuantitativa, se centra en la frecuencia con la que estudiantes y trabajadores escuchan la radio, qué programas y en qué horarios, todo esto con el propósito de identificar la posición de Universo dentro del espectro radiofónico de la comunidad universitaria.

El primero de los trabajos, denominado “Impacto de Universo 94.9 en los municipios de Colima, Cuauhtémoc, Coquimatlán y Villa de Álvarez”, realizado en el 2011, recoge como objeto de estudio a la población en general, mientras que la presente investigación abarca los campus universitarios de Villa de Álvarez, Coquimatlán, Colima, Comala y Cuauhtémoc, recolectando la información acerca de consumo radiofónico que proporcionan exclusivamente estudiantes y trabajadores de cada plantel.

La segunda investigación, titulada “¿Y qué consumen los jóvenes?”, aunque enfocada en la comunidad universitaria –particularmente los estudiantes-, menciona brevemente el consumo radiofónico, pues el objeto de estudio es el consumo cultural en general, sin enfocarse específicamente en los medios de comunicación y la radio. El hecho de que sean tan pocos los proyectos dedicados a la medición del consumo radiofónico señala la importancia de analizar meticulosamente los resultados que arroje esta investigación, pues gracias a ellos podrá atisbarse un esbozo de la comunidad universitaria y sus preferencias en el espectro del consumo radiofónico.

La tercera investigación, realizada en el 2014 evidenció que la radio institucional no esté en su auge. Los resultados obtenidos desde el punto de vista de los estudiantes muestran que el concepto que tienen de radio se relaciona con música y conductores jóvenes. Pocos estudiantes relacionan este medio de comunicación con espacios de opinión, democracia, expresión, cultura o arte. Es por eso que Universo 94.9 no es escuchado con frecuencia por jóvenes.

Esta investigación ha puesto de manifiesto la necesidad de replantear los contenidos y las estrategias de comunicación para lograr un impacto mayor en la comunidad universitaria y en la sociedad en general.

Como podemos observar en las tres investigaciones localizadas, los estudios sobre el consumo radiofónico en el estado de Colima son muy pocos. Aunque se cuenta con ejemplos de otras investigaciones, es indudable que para mejorar la calidad de los medios en Colima, es necesario que las estaciones conozcan a su audiencia, quien es, a final de cuentas, la que consume todo lo que transmiten, sean radiodifusoras institucionales o comerciales.

Estrategia metodológica

Como ya se mencionó, la presente ponencia se desprende de un proyecto de investigación más amplio “Análisis de las prácticas y consumos culturales en los jóvenes de Colima”, en el cual se empleó una metodología cuantitativa, teniendo como técnica de investigación la encuesta, y como instrumento, el cuestionario.

La muestra estuvo conformada por 495 jóvenes (120 del contexto rural y 375 del contexto urbano), (ver cuadro 1).

Cuadro 1. Muestra

Distribución de la muestra (muestreo estratificado)				
Municipio	Tipo	Población de jóvenes (18-29 años)	Porcentaje *	Muestra
Armería	Rural	5,751	4.16%	20
Colima	Urbano	30,398	22%	100
Comala	Rural	4,300	3.11%	20
Coquimatlán	Rural	4,013	2.90%	20
Cuahtémoc	Rural	4,981	2.90%	20
Ixtlahuacán	Rural	950	0.68%	20
Manzanillo	Urbano	34,766	25.19%	110
Minatitlán	Rural	1,683	1.21%	20
Tecomán	Urbano	24,389	17.67%	80
Villa de Álvarez	Urbano	26,756	19.39%	85
				495

Para la sistematización de la información de la encuesta se utilizó el software estadístico SPSS Versión 15 y 21, en donde el análisis se realizó a través de la estadística descriptiva (moda y porcentajes) mediante tablas de contingencia con variables genéricas de sexo, edad, municipio

y contexto.

Resultados

Aproximación a los significados que jóvenes rurales tienen sobre la música y la radio.

Los jóvenes encuestados fueron elegidos de manera aleatoria, la edad de estos oscila entre los 18 y 29 años de edad (ver cuadro 2), mismos que son de la cabecera municipal de los municipios considerados –por sus características sociales, culturales y económicas– como rurales en el Estado. Fueron encuestados tanto hombres como mujeres. Para elegir a los jóvenes se tuvieron que considerar dos criterios, uno que hubiesen nacido en el municipio y que vivieran allí la mayor parte de su vida, y dos, que su edad estuviera en el rango de estudio.

Cuadro 2. Edad de los jóvenes rurales.

Edad		
Edad	Frecuencia	Porcentaje
18-21	49	40.8
22-25	35	29.2
26-29	34	28.3
No contestó	2	1.7
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

En este contexto sociocultural es relevante señalar que el 55.8% de los jóvenes trabaja, el 27.5% estudian y trabajan y muy pocos solo se dedican a estudiar 8.3%. Como varios estudios lo evidencian los jóvenes que se encuentran en estas zonas trabajan desde edades muy tempranas (ver cuadro 3).

Cuadro 3. Ocupación de los jóvenes rurales.

Ocupación		
Ocupación	Frecuencia	Porcentaje %
Estudio	10	8.3

Estudio y trabajo	33	27.5
Trabajo	67	55.8
No contestó	10	8.3
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

De los jóvenes estudiados, el 48.3% aún le gusta escuchar la radio y en la misma proporción, 48.3% ya no escuchan la radio (ver cuadro 4). Creemos que una de las razones que explica esta situación es que las nuevas generaciones al tener muchos medios alternativos para escuchar la radio y la música a través de plataformas digitales, prefieren consumirlos así, pues es sencilla la manera para acceder a la radio y a la música a través de una computadora, una tableta o el celular.

Cuadro 4. Consumo de radio

Escucha la radio		
Válidos	Frecuencia	Porcentaje %
Sí	58	48.33
No	58	48.33
No contestó	4	3.3
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

Otra de las preguntas que se les hizo fue la relacionada con la frecuencia que escuchan la radio, y el 22.5% dijo escucharla de 1 a 2 días a la semana, el 15% lo hace de 3 a 5 días y el 10% la escucha de 6 a 7 días (ver cuadro 5).

Cuadro 5. Frecuencia con la que escuchan la radio.

Frecuencia con la que escucha la radio		
Días	Frecuencia	Porcentaje %
1-2	27	22.5

3-5	18	15
6-7	12	10
No utiliza	57	47.5
No contestó	6	5
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

Respecto a las estaciones que les gusta escuchar tenemos que el 12.5% prefieren escuchar “Radio Disney” ya que es una emisora de música pop juvenil contemporánea en español e inglés, misma que es concesionada a Colima a través de la Frecuencia Modulada, S.A. de C.V. y operada por la compañía Grupo ACIR. Transmite en Colima, Colima, México, por la frecuencia de 91.7 MHz de la banda de FM con 31.440 kW de potencia³ (ver cuadro 6).

Al ser Radio Disney una emisora de música pop juvenil atrae la atención de estos mismos y por la potencia de los kW (Kilowatts) la señal es mejor, a diferencia de otras estaciones, recordando que estamos hablando de municipios rurales, las zonas tienen cerros o están alejadas geográficamente poniendo en desventaja a las otras estaciones.

Después de “Radio Disney” le siguen las estaciones 90.5 y 92.5 con un 9.1 y un 8.3% respectivamente. Y tenemos otras 9 estaciones con un mínimo porcentaje 0.8 %.

Cuadro 6. Estaciones que le gusta escuchar a los jóvenes rurales.

Estación de radio de su preferencia		
Estación de radio	Frecuencia	Porcentaje
K buena	1	0.8
La mejor	1	0.8
106.1	1	0.8
90.5	11	9.1
91.3	1	0.8
91.5	1	0.8
91.7 "Radio Disney"	16	13.3
92.5	10	8.3
106.3	1	0.8
93.3	2	1.7

93.5	1	0.8
98.5	1	0.8
99.7 FM	3	2.5
Noticias	1	0.8
No contestó	12	10
No utiliza	56	46.6
No tiene preferida	1	0.8
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

El lugar donde los jóvenes escuchan radio también es muy importante ya que el lugar puede influir en la cantidad de tiempo que los jóvenes escuchen la radio, es decir, tomamos como ejemplo el medio de transporte que representa el 7.5% ubicándose en tercer lugar, recordando que son pueblos rurales y que utilicen el transporte público para trasladarse de su localidad a la cabecera municipal o a otros municipios del estado y en ese inter de tiempo escuchan la radio (ver cuadro 7).

Cuadro 7. Lugar donde escuchan la radio los jóvenes rurales.

Lugar donde acostumbra escuchar la radio		
Lugar	Frecuencia	Porcentaje
En casa	30	25
En el trabajo	14	11.7
En el auto o medio de transporte	9	7.5
No utiliza	57	47.5
No contestó	10	8.3
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

Como podemos observar en el cuadro anterior, el lugar donde principalmente se escucha la radio es en la casa, con un 25%, esto puede ser porque el 55.8% de estos jóvenes trabajan (ver cuadro 3) y cuando están en casa utilizan la radio para escuchar música o para descansar y relajarse, como ya vimos en el cuadro 7, eso hace que los jóvenes escuchen mayormente la radio en casa.

Por otra parte, tenemos el consumo que los jóvenes tienen de la música, en el cuadro 8 podemos observar que el 90.8% de los jóvenes escuchan música y esto son datos muy elevados, hablando de que 109 jóvenes de 120 encuestados consumen música de manera cotidiana, y esto evidencia que en efecto la música está muy presente en la vida cotidiana de los jóvenes rurales, haciéndola un hábito o hasta un estilo de vida, y es que a diferencia de la radio, los jóvenes tienen infinitas formas y medios para escuchar la música por ejemplo el Smartphone, el cual se ha convertido en un instrumento necesario para infinitas cosas, por ejemplo informarse, ocio, mantenerse en comunicación, ubicarse entre muchas más.

Podemos deducir que gracias al Smartphone los jóvenes están en contacto con la música en todo momento (ver cuadro 8), este nos explica la cantidad en días que los jóvenes consumen música (ver cuadro 9).

Cuadro 8. ¿Cuántos jóvenes escuchan música?

¿Usted escucha música?		
Escuchan música	Frecuencia	Porcentaje
Sí	109	90.8
No	11	9.2
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

Cuadro 9. Frecuencia con la que escuchan música.

Frecuencia semanal con que escucha música		
Días	Frecuencia	Porcentaje %
1 a 2	12	10
3 a 5	39	32.5
6 a 7	45	37.5
No utiliza	10	8.3
No contestó	14	11.7
Total	120	100

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

En el cuadro anterior (9) podemos observar que los jóvenes consumen música de 6 a 7 días a la semana representando el 37.5%, seguido del 32.5% que escucha música de 3 a 5 días y finalmente un 10% escucha música de 1 a 2 días a la semana.

Y finalmente, qué significa la radio y la música para los jóvenes rurales lo concentramos en el siguiente cuadro 10.

Cuadro 10. Significado de la radio y la música para los jóvenes rurales.

¿Qué es la radio y la música para ti?			
Radio	%	Música	%
Es el medio de transmisión por donde conozco música nueva y las noticias más relevantes.	15%	Es una obra de arte capaz de motivar emociones positivas y negativas.	12%
Un dispositivo tecnológico que mediante una frecuencia y/o señal proporciona un audio.	32%	Significa muchos sentimientos de una o más personas plasmados en sonidos con ritmo y esencia.	89%
Es un medio de comunicación.	53%	Es un símbolo regional.	7%
58	100%	109	100%

Fuente: Datos obtenidos mediante la aplicación de 120 cuestionarios a jóvenes rurales del Estado de Colima entre la edad de 18 a 29 años. Julio de 2017.

Reflexiones finales

Como podemos observar en esta aproximación a los significados que tienen los jóvenes rurales de la radio y de la música, vemos que no van a dejar de consumirse, ahora el surgimiento de plataformas digitales y nuevas aplicaciones para los teléfonos celulares y otros dispositivos está diversificando las maneras en las que se consumen.

La música, es y seguirá siendo uno de los principales productos culturales que se consuman no solo por jóvenes sino por la sociedad en general. Pero sin duda estas nuevas prácticas y modalidades de consumo requieren ser estudiadas por los investigadores de los medios de comunicación.

A manera de resumen podemos comentar que el 48% de los jóvenes escuchan radio de los cuales el 22% la consume de 1 a 2 días mismos que en su mayoría escuchan “Radio Disney” representando el 13.3% donde el 25% de los jóvenes escuchan la radio en su casa y en cuanto a la música el 90.8% de los jóvenes escucha música de 6 a 7 días que representa el 37.5%.

Y que para la mayoría (53%) la radio significa un medio de comunicación y la música significa muchos sentimientos de una o más personas plasmados en sonidos con ritmo y esencia (89%).

Fuentes de información

- Almanza, V. (2005). *Los Estudios sobre el Consumo Cultural: Algunas Observaciones Metodológicas*. Razón y Palabra, Octubre-Noviembre.
- Camacho, L. 1999. *La imagen radiofónica*. McGraw-Hill
- Ceballos Graciela, Portillo Dunia y Arellano Aideé. 2012. *¿Y qué consumen los jóvenes? Un estudio sobre la percepción y prácticas culturales en estudiantes del nivel superior de la Universidad de Colima*. Colima: Universidad de Colima.
- Cebrián Herreros, M. 2001. *La radio en la convergencia multimedia*. España. Editorial Gedisa.
- Figuerola, R. (1996). *¡Qué onda con la radio!* 1ª ed. México: Alhambra Mexicana.
- Instituto Federal de Telecomunicaciones.(2016). *Tercer Informe Trimestral Estadístico 2016*. Recuperado de: <http://www.ift.org.mx/sites/default/files/contenidogeneral/estadisticas/3ite16v4.pdf>.
- Lozano Rendón, J.C. 2007. *Teoría e investigación de la comunicación de masas*. México, Pearson Educación.
- McLuhan, M. (1964). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Bolsillo Paidós.
- Murelaga Ibarra, J. (2008, febrero). *La audiencia de la radio*. De los oyentes a los usuarios. Euskonews & Media. Recuperado el 18 de marzo de 2013, de <http://www.euskonews.com/0426zbnk/gaia42604es.html>
- Pacheco, F. (2008). *Análisis Cuantitativo de la Programación de XHCOM 105.9 Mhz SICOM RADIO Puebla durante Mayo, Junio y Julio de 2006*. (Tesis de licenciatura). Recuperado de: http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lco/pacheco_p_fl/capitulo2.pdf
- Sunkel, G. (Coord.). (2006). *El consumo cultural en América Latina*. Colombia: Da Vinni Ltda.
- Zepeda Varas, J., Fernández Bogado, B. 2009. *La radio entre la comunicación y el poder*. Holanda, Radio Nederland.

Notas _____

¹ La palabra radio empezó a emplearse en la marina de los Estados Unidos hacia 1912. Ante la obviedad del término inalámbrico se consideró más propio llamarlo radiotelegrafía (Figueroa, R., 1996: 30).

² Consultado en http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lco/pacheco_p_fl/capitulo2.pdf

³ Consultado desde <http://onlineradiobox.com/mx/disney917/>

Construcción de valores en el deporte como proceso formativo: caso del futbol

Building values in sport as an educative process: case of football

Alejandro Reyes Martínez¹

Resumen: A lo largo del proceso civilizatorio, los deportes modernos aparecen como prácticas reproductoras de patrones sociales, así como productores de nuevas situaciones y conductas de manera cambiante y diversa en las culturas. Este trabajo es parte de una investigación cuyo objetivo consiste en estudiar la relación entre la práctica del futbol entendido como un proceso social formativo y los valores que fomenta en las personas que lo practican. Se parte desde la perspectiva teórica de la sociología figuracional de Norbert Elías y Eric Dunning (1986) y los postulados axiológicos de Risieri Frondizi (1958).

Abstract: Along with the civilizing process, modern sports emerge as practices that repeat social patterns, as well as producers of new scenarios and conducts in changing and diverse ways. This work is part of a research which objective consists in studying the relation between football -understood as a social and formative process- and the values promoted in people that practice it. The theoretical perspective for this work is based in the figurational sociology of Norbert Elías and Eric Dunning (1986), as well as the axiological postulates of Risieri Frondizi (1958).

Palabras clave: futbol; sociología del deporte; valores; figuración

Introducción

El futbol es uno de los deportes que más se practican y difunden alrededor del mundo. Este simple “juego” encierra algo que apasiona y resulta valioso a las personas de distintas clases sociales, razas, género o naciones de origen. Ciertamente, resulta una incógnita el hecho de que la FIFA, principal organismo gestor del futbol en el mundo, cuenta con mayor número de naciones afiliadas que la ONU (Villoro, 2011).

Los deportes son producto del proceso civilizatorio y el desarrollo histórico. Los seres humanos, en el curso de la historia, se han convertido en agentes transformadores de la naturaleza y de sí mismos para satisfacer sus necesidades. Con el paso del tiempo, los diferentes procesos y

¹ Estudiante de maestría en Ciencias Sociales con orientación en Desarrollo Sustentable de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Dinámicas Políticas. Correo: alex-9377@hotmail.com.

relaciones del ser humano han adquirido mayor complejidad, la cual se ve reflejada en las diferentes formas de organización social y en los cambios tecnológicos, científicos y culturales que las acompañan, generando así nuevas posibilidades y necesidades a resolver. En este sentido, los seres humanos han logrado ‘transformar-se’ de las formas más diversas e imprevistas (Foladori, 2001).

Los últimos siglos de la historia se caracterizan por la industrialización y la modernización de las dinámicas económicas, sociales, políticas y ambientales a lo largo del mundo. Dichas dinámicas tienen un correlato local, nacional e internacional, con países compitiendo en mercados globales, así como organismos supranacionales como la Organización de las Naciones Unidas o el Banco Mundial. En efecto, los cambios globales afectan la cotidianeidad y la conducta de las personas, surgiendo diversas manifestaciones culturales y valores, modificando así las relaciones humanas, ya sea alimentando dichas fuerzas, o resistiéndose a ellas.

Precisamente, es en el nicho de este proceso que surgen los deportes modernos, puntualmente en la Inglaterra del siglo XVIII, cuna de la revolución industrial. Desde entonces, empiezan a surgir diferentes juegos y competencias de manera un tanto espontánea en las que las personas utilizaban su tiempo libre, en oposición al trabajo arduo y repetitivo para obtener un salario y subsistir. Si bien, ya existían antecedentes de algunos juegos y prácticas físicas en culturas antiguas, la mayoría de estos se daban en festivales religiosos y tenían una connotación distinta al simple disfrute o relajación (Eichberg, 2016).

Además, actualmente se han configurado nuevas industrias que tienen como núcleo la mercantilización del tiempo libre, tal como ocurre con los espectáculos masivos, deportes y otros productos y eventos en los cuales las personas pueden consumir, y a su vez gastar su tiempo libre. Esto ha impulsado la difusión masiva de productos de entretenimiento como el cine, conciertos y algunos deportes, como el fútbol. Aunado a esto, la flexibilidad que tiene el fútbol para poder ser practicado por personas muy diversas tanto física como técnicamente, además de no depender de cualidades demasiado específicas o especializadas, son características que explicarían la popularidad del deporte y su aceptación por diversas culturas a lo largo del planeta (Starn, 2015).

En el presente escrito presentará un esbozo histórico del surgimiento del fútbol como deporte moderno, para luego hacer una contextualización hasta el ámbito estatal en el caso de

Nuevo León. Posteriormente se comentarán los antecedentes teóricos y empíricos a fines al estudio de la formación de valores en el deporte. Por último, se expondrán algunos conceptos teóricos a partir de la propuesta de Norbert Elías y Eric Dunning que permitan vincular el fenómeno deportivo con las dinámicas sociales, complementando dicho acercamiento con la teoría axiológica de Risieri Frondizi.

Esbozo histórico del origen del futbol

El futbol comprendido como deporte realizable en el tiempo libre para el esparcimiento o la formación tiene como antecedentes algunos documentos de Inglaterra durante la época medieval. Ya en el siglo XIV se encuentra la primera mención documentada de la palabra *football* en una prohibición del rey Eduardo II para evitar los disturbios y riñas que estos eventos ocasionaban entre la población, además de considerar esta práctica como una pérdida de tiempo en comparación a los ejercicios para preparar a la población para la guerra (Abreu, 2012); lo que resalta el carácter propiamente lúdico de ésta práctica, en oposición a otras actividades ejecutadas en función de alguna necesidad.

A pesar de los esfuerzos para prohibir algunos de estos juegos durante un par de siglos, el futbol comenzó a popularizarse y a tener diferentes reglamentos transmitidos de manera oral y que variaban de región en región; en este punto incluso era usual utilizar las manos para trasladar la pelota. No existían las porterías, ni lo que se conoce hoy como travesaño, por lo que la manera de anotar o ganar puntaje también podía modificarse dependiendo de las características del campo, así como de las costumbres de las comunidades que se enrollaban en el juego. En un principio los bandos podían formarse por ubicación geográfica, dándose encuentros entre una villa y otra, o entre extranjeros e ingleses. Con el tiempo la identificación con un equipo fue variando, formándose algunos clubs de grupos de amigos, o de personas que trabajaban juntas (Curry y Dunning, 2015).

El impulso y la popularidad del futbol se acrecentó en el siglo XVIII, hasta llamar la atención de las clases altas de Inglaterra conocidas como la *gentry*. Este cambio fue motivado en gran medida con el surgimiento de las *Public Schools*, con maestros que vieron en el futbol la oportunidad de organizar una práctica que alejara a sus estudiantes de las riñas entre barrios y actos calificados como vandálicos, y a su vez formar su carácter a la manera propia de un

caballero, destacando así el *fair play* (Abreu, 2012).

Con el tiempo, los encuentros entre diferentes escuelas comenzaron a hacerse más frecuentes, surgiendo así los primeros reglamentos elaborados por los propios estudiantes en debates de corte parlamentario. También se gestó la primera asociación de fútbol, la FA (Football Association), a expensas de separarse de la RFU (Rugby Football Union) quienes luego de participar en dichos debates, decidieron hacer su propia asociación al estar en desacuerdo en dejar de utilizar las manos para trasladar el balón, así como dejar de hacer cierto tipo de jugadas más violentas como tacleadas o zancadillas.

El modelo de fútbol en Inglaterra sería el que posteriormente se popularizaría por el norte de Europa, mientras que otras manifestaciones como el *Calcio* italiano y el *Soule* francés no se reglamentaron, ni pudieron propagarse más allá de ciertas regiones (Abreu, 2012). Con la industrialización y la migración de la población inglesa, así como su fuerza política y económica en el momento, se comenzó a practicar el fútbol en diversos países que comenzaban a adoptar la industria, aunque cada región contó con su proceso propio para aceptar o adaptar un deporte que sólo practicaban ingleses. Así sucedió en España (Rivero, 2015) y algunos países de latinoamérica como Argentina, Uruguay, Chile y México (Abreu, 2012).

Este proceso histórico muestra el carácter formativo que tienen los deportes para la sociedad, pues desde sus orígenes el fútbol fue percibido y adoptado por diversas escuelas como un elemento crucial en la formación de los jóvenes estudiantes, al grado de que en el fútbol originado en Inglaterra “ *fueron los amateurs sureños, muchos de los cuales fueron educados en alguna de las principales escuelas públicas o que sostenían valores sociales similares a los ex colegiados, quienes configuraron el control del cuerpo legislativo – el Fútbol Asociación – en Inglaterra*” (Curry y Dunning, 2015: 186). De ahí que los deportes no sean fenómenos aislados, sino en relación y configuración constante con las dinámicas sociales y políticas.

Contextualización

El fútbol ha evolucionado en términos de profesionalización y mercantilización, con competencias y transmisiones globales. Sin embargo, actualmente prevalecen algunas manifestaciones del deporte cuya intención y propósito se asemejan a los de las *public schools* y los orígenes de este deporte. Recurrentemente, la práctica deportiva es percibida como difusora

de ciertos valores que pueden coadyuvar a la sustentabilidad. Por ejemplo, en el Informe Brundtland elaborado por la ONU, y en el que surge el concepto de Desarrollo Sustentable, se establece que para lograr un desarrollo con sustento en el tiempo se requieren cambios en valores y actitudes hacia el ambiente y el desarrollo, por lo que la educación debe extenderse para orientar y elevar los niveles de tolerancia y empatía requeridos para vivir en un mundo hacinado (1987: 136).

En esta misma línea algunos autores sostienen que *“el juego es el medio para crear apego, atención, confianza, afecto y vínculos sociales durante el crecimiento y para mantener la sociabilidad en la edad adulta”* (Rifkin, 2010: 95), dando paso a diversas propuestas educativas, así como programas de iniciativa pública y privada en distintos lugares del mundo cuyo propósito es incidir socialmente a través del deporte. Esto es una consideración bastante común considerando que la UNESCO cuenta con programas en diversos países para la educación en valores a través del fútbol, entre los que destacan el juego limpio, trabajo en equipo, igualdad, disciplina, inclusión y el respeto:

La educación en el siglo XXI reconoce cada vez más el papel de los valores y las habilidades sociales para responder a los desafíos globales, tales como la inactividad, obesidad, desempleo, y conflicto. Esta aproximación está en el núcleo de la Meta para el Desarrollo Sustentable 4 sobre calidad educativa, la cual propugna por oportunidades inclusivas de aprendizaje a lo largo de la vida y entrega de contenido innovador. (*“Values Education Through Sport”*, 2017)

Así mismo, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), reconoce de dicha manera a diversos programas como el movimiento olímpico (COI, 2012) como difusores de valores y habilidades sociales para responder a los desafíos globales, y considerándolos promotores del Desarrollo Sustentable por su sentido formativo.

No obstante, a pesar de que diversos valores son observables en los deportes, también ocurren diversas manifestaciones de desigualdad, violencia y racismo en las prácticas deportivas. Es decir, la práctica de deportes, entre ellos el fútbol, no están exenta de antivalores. De ahí que

la misma UNESCO (2015) promovió la creación del Observatorio de Mujeres, Deporte y Educación Física, y haya realizado reportes sobre racismo en los deportes a nivel internacional. Esto genera la inquietud sobre la naturaleza de la práctica de los deportes y los valores que se generan a partir de ellos, cómo afecta en este sentido a la sociedad que se practique fútbol por millones de personas y qué dinámicas dentro del juego son las que propician dichos efectos. En otras palabras, el interés consiste en estudiar la relación entre la práctica del fútbol entendido como un proceso formativo y social, y los valores que fomenta en las personas que lo practican.

Los deportes y la manera en que cada uno es adaptado a los diferentes contextos locales, nacionales e internacionales son variables y cambiantes. Entendiendo que estos fenómenos no son un tema menor, pues a pesar de no ser cuestiones calificadas usualmente como “serias”, sí encuentran un arraigo evidente en la cultura en diversas dimensiones. En este contexto histórico, y en la cotidianidad mexicana caracterizada por requerir mayor promedio de horas de trabajo por persona (OCDE, 2017) no es de extrañar que muchos jóvenes y adultos encuentren en el fútbol un nicho tanto de unión como de conflicto, que rompa las tensiones, la repetitividad y la monotonía de la vida cotidiana. Además, los fenómenos deportivos también cobran fuerza ante el incremento del sedentarismo que caracterizan a las grandes metrópolis modernas, con los problemas de salubridad que conllevan.

Por otro lado, el fomento de la práctica de deportes en México, también se alimenta del factor moral y de cohesión social que comúnmente se les atribuyen. Actualmente existen diversos programas que pasar por niveles locales, estatales, nacionales e internacionales cuya propuesta consiste en la práctica de deportes como formadores de valores sociales. El deporte se ha transformado profundamente en el último siglo en relación con los nuevos modelos económicos y políticos, ya que, con la tendencia neoliberal alrededor del globo, las prácticas populares tienden a mercantilizarse y aprovecharse para la producción y generación de capital.

México no ha estado exento en este proceso de deportivización. Si bien los antecedentes históricos de la inserción del deporte occidental en el país pueden remontarse a inicios del porfiriato, recientemente dicho proceso se ha institucionalizado y encuentra un instrumento jurídico en la reforma del 2011 al artículo 4to de la constitución, reconociendo que “toda persona tiene derecho a la cultura física y a la práctica del deporte” (Const., 1917, art. 4).

Esta reforma al artículo 4to generó posteriormente la expedición de la Ley General de

Cultura Física y Deporte (LGCFD) en 2013, que, a su vez, trajo consigo la puesta en marcha del Programa Nacional de Cultura Física y Deporte (PNCFD), distribuyendo competencias municipales y estatales para el fomento de la actividad física en la población desde el sector salud, así como el sector educativo (Valdez, 2015). Cabe señalar que dentro de este programa se estipula el desarrollo para el deporte social, entendido como todo aquel que promueve, fomenta y estimula el que todas las personas tengan igualdad de participación en actividades deportivas con finalidades recreativas, educativas y de salud o rehabilitación. Esto da paso programas como “Fútbol por la inclusión” de la SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social) a nivel nacional, los Talleres deportivos en los centros comunitarios de la SEDESOL, “Campeones con Causa” en los municipios de Monterrey y Apodaca, así como los equipos formados en ligas interescolares o interuniversitarias.

La popularidad de este deporte, y la manera específica en que se fomenta en el país, influye la implementación del PNCDF. En el caso de Nuevo León, se cuenta con registro de 718 deportistas afiliados en asociaciones deportivas registradas en el Instituto Estatal de Cultura Física y Deporte (INDE), 673 hombres y 45 mujeres; mientras que el mismo reporte señala que 1405 personas practican Gimnasia, 177 hombres y 1228 mujeres, y el segundo lugar es el de Natación, con 886 deportistas, 506 hombres y 380 mujeres (INEGI, 2016). Las cifras de género evidencian una clara desigualdad en relación a los distintos deportes, también ocurre así con las instalaciones dedicadas a cada actividad, pues en el estado se cuentan con 404 canchas destinadas para jugar fútbol; cifra que representa más del doble de Centros y unidades deportivas (88) y Gimnasios (77), y más de cuatro veces las albercas que hay para natación (88), a pesar de que dichas actividades cuentan con un mayor número de deportistas.¹

El proceso de deportivación, y la fuerza que ha adquirido globalmente el fútbol, así como el arraigo en la cultura en Nuevo León además de la diversidad de interpretaciones al respecto, hace pertinente el estudio de dicho fenómeno. Cabe recalcar que el fútbol es amplio y complejo debido a las diversas manifestaciones del fenómeno, especialmente en la época actual. Por ello, se hace la demarcación de la práctica de fútbol referida en este trabajo como la práctica organizada y efectuada en el tiempo libre; es decir, aquella en la que se forma parte de un equipo, con entrenamientos y competencias reglamentadas, pero que no es remunerada, por lo que tienen un propósito formativo. Aunque puedan tener características en común, no se abarcará el fútbol

profesional, como espectáculo televisivo o las aficiones, ni a su práctica estrictamente informal o espontánea.

Abordajes teóricos del deporte

Anteriormente se señaló que el objeto de estudio del presente trabajo son los valores construidos y reproducidos dentro de la práctica del fútbol, haciendo especial referencia al fútbol como un proceso formativo en las escuelas y academias deportivas en el área metropolitana de Monterrey. El estudio se ubica dentro de los estudios del tiempo libre, poniendo énfasis en los deportes como fenómenos sociales que permiten comprender las relaciones humanas. Por ello, el objetivo de este apartado es recopilar los trabajos relacionados que se hayan realizado anteriormente, para lo cual es preciso hacer algunas señalizaciones previas.

En efecto, cabe señalar que el fútbol entendido dentro de la categoría más amplia del deporte ha sido estudiado desde diversos enfoques y teorías a lo largo de su historia, pues, como todo fenómeno social, es susceptible al cambio en el tiempo, puede resignificarse, configurarse e instituirse de maneras diversas, por lo que no es de extrañar que ocurra lo mismo con los abordajes teóricos sobre éste.

Sin embargo, diversos autores mencionan que la sociología del deporte tiene una dificultad especial, resumida en palabras de Bourdieu (2000:173): “*la desdeñan los sociólogos y la desprecian los deportistas*”, aludiendo a que los deportistas conocen el deporte de forma práctica, pero no saben hablar de él, y quienes pueden estudiarlo, deciden no hacerlo. Así, el deporte en general, a pesar de ser un tema recurrente en la cotidianeidad, no lo es en revistas científicas, cuerpos académicos o programas de estudio en comparación con otros fenómenos sociales. Esta condición, aunada a la relativa novedad del campo de estudio mismo, implica que la producción académica respecto al deporte, y aún más en específico al fútbol, no tenga la amplitud que otras temáticas; por lo cual es un campo de estudio aún en consolidación (Zapico Robles, 2015).

En este sentido, desde las ciencias sociales, los trabajos pioneros en abordar el deporte son *La Teoría de la Clase Ociosa* de Veblen en 1899, las menciones que hace Weber del puritanismo inglés en contra de las prácticas deportivas en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* de 1904, así como los trabajos de Heinz Hisse en 1921 sobre el deporte como reproductor del

modelo industrial vigente. A su vez, el *Homo Ludens* de Huizinga, publicado en 1938, es considerando un clásico que permitió abordar el juego de forma general como una oposición de lo serio y como un componente fundamental de la cultura (de Souza y Wanderley Marchi, 2010).

El periodo siguiente se caracteriza por una pluralidad de enfoques y abordajes en materia de deporte. En 1961 se presentan dos trabajos de relevancia para el campo poco explorado de la Sociología del deporte: Anthony Giddens defendió su disertación de Maestría donde abordó temas relacionados al deporte en la sociedad inglesa, mientras que Eric Dunning, tutorado de Norbert Elías, defendió su trabajo sobre el desarrollo del futbol de acuerdo con la teoría del proceso de civilización (de Souza y Wanderley Marchi, 2010). Mientras Giddens abandonó los estudios relacionados al deporte, Dunning continuó investigando los deportes por más de 50 años en Inglaterra, lugar en el que, a partir de los años 60, aparecen las primeras revistas científicas en torno al deporte y al futbol. En los 70's destacan el artículo de Bourdieu sobre *Deporte y Clase Social*, así como la *Sociología Política del Deporte* del francés Jean-Marie Brohm, quien, desde la teoría crítica, analiza el deporte como reproductor de las relaciones de poder, control y explotación capitalistas.

Posteriormente, comienzan a aparecer diversos trabajos tanto en Europa como en América Latina. De Souza y Marchi Junior (2010) destacan tres corrientes principales respecto a la sociología del deporte en Estados Unidos y Europa: la primera consiste en análisis estadísticos en base al empirismo norteamericano; otra es el enfoque histórico social desde la teoría del proceso civilizatorio y la sociología figuracional y que tiene como principales representantes a Norbert Elías y a Eric Dunning; la última corriente es la del interaccionismo simbólico, representado por Stone, con un enfoque centrado en las pequeñas comunidades y las relaciones de la vida cotidiana.

La segunda corriente se ubica principalmente en Latinoamérica, donde se destacan los estudios socio-antropológicos del deporte, que en el caso de Brasil “*convergen en el sentido de proporcionar una interpretación de la sociedad brasileña a partir del fútbol*” (de Souza y Wanderley Marchi, 2010: 57). También se encuentran estudios desde la Educación Física, con influencias de la teoría crítica, que buscan denunciar el papel de las prácticas deportivas como una herramienta de reproducción de valores de la sociedad burguesa.

El tercer grupo consiste en la revisión histórica de las prácticas deportivas y su influencia

en el mercado y la cultura. Así mismo, puede mencionarse un cuarto bloque que consiste en estudios que, desde las ciencias de la comunicación, abordan la influencia de los medios masivos al deporte, su popularización y mercantilización (Alonso Meneses y Avalos González, 2013). Por otro lado, Zapico Robles (2015) hace mención de la propia naturaleza compleja y cambiante del fenómeno deportivo, pues la diversidad de temas que se estudian bajo la denominación “Sociología del Deporte” es amplia, por lo que no queda más que aceptar un pluralismo cognitivo. Para García Ferrando (2006), la pluralidad queda conciliada con la complejidad del fenómeno deportivo, considerando que entre las formas que adquiere el deporte van desde las más espontáneas en las escuelas y en las calles, hasta el deporte profesional en las ligas de fútbol, los mundiales o el Grand Slam del Tenis.

Como se señaló anteriormente, el deporte por sí mismo ha sido objeto de estudio desde diversos paradigmas, aunque la complejidad del fenómeno, como habitualmente ocurre con los fenómenos sociales e históricos, ha dado paso a diversas interpretaciones cuyos enfoques dan primacía a ciertas expresiones del deporte por encima de otras. Tal es el caso, de muchos estudios que, desde la sociología del deporte, la antropología, la comunicología o la educación física han tratado temas que rodean al fútbol: tales como los aficionados, las barras/hooligans/ultras, el deporte en los medios de comunicación y como herramienta de coerción y control político, entre otros. En efecto, estas dimensiones del fenómeno ocurren y se presentan cotidianamente, sin embargo, es aún más reducido el número de trabajos que abordan el deporte, las conductas, hábitos y valores que éste representa desde quienes efectivamente lo practican.

Algunos trabajos que abordan de manera empírica la práctica del fútbol y lo que representa para quienes lo realizan son los escritos de Eichberg (2016), en los que realiza observaciones de campo sobre diferentes juegos y deportes tradicionales de Dinamarca, así como el juego sucio y los movimientos deportivos internacionales para darles una interpretación y explicar diversos fenómenos sociales; dicha obra se resume en qué puede enseñarnos el juego sobre la vida social. También son de destacar estudios semióticos sobre identidad en el deporte como el de González (2011) y el estudio sobre masculinidad de Huerta (1999) que hace uso de la observación participante con un grupo de trabajadores de la empresa Volkswagen en términos de violencia, identidad y género asociados al fútbol y al béisbol que estos practicaban.

Aproximaciones teóricas del fenómeno deportivo

El proceso civilizatorio es el constante transformar-se del ser humano en sociedad y en relación con el ambiente para satisfacer distintos tipos de necesidades y deseos. En este sentido, a través de la historia se han favorecido diferentes controles en las relaciones que guarda el ser humano. Primero se encuentra el control de las conexiones extra-humanas, es decir, las del ser humano con la naturaleza. Por otro lado, se encuentran las relaciones inter-humanas, entre los mismos seres humanos como el comercio y las jerarquías sociales. Por último, se encuentran las relaciones de autocontrol para cada uno de los miembros de una sociedad que requiere de pacificación como ocurre en los estados modernos (Weber, 2009).

Ahora bien, estos controles no ocurren de forma estrictamente gradual, sino que se ven “retroalimentados” unos a otros en el proceso civilizatorio, dando paso incluso a fenómenos de-civilizatorios. De esta manera, la revolución industrial en Inglaterra en el siglo XVIII, que consiste en un incremento en el control relaciones inter-humanas haciendo uso en mayor medida los recursos naturales, trajo consigo la necesidad de un mayor autocontrol por parte de los grupos sociales para poder llevar a cabo dicho proceso.

Desglosando lo afirmado por Elías, puede verse que utiliza el término de figuración como algo *fluctuante*, tal como la figuración formada por los dos equipos de jugadores en un campo de fútbol. Precisamente, la figuración puede entenderse como “*un tejido de personas interdependientes que ligados entre sí por varios niveles y de varias maneras*” (Elías y Dunning, 1986: 20). Esto distingue la figuración de otros conceptos que pueden denotar diferencias sustanciales entre los individuos y las sociedades que forman, como pueden ser los términos de “estructura” o “institución”.

La diferencia entre figuración y otros conceptos como estructura o instituciones no es sólo una diferencia de grado, las figuraciones en el deporte son batallas controladas en escenarios imaginarios, que forman una dinámica con cierta autonomía que conduce a los ‘enemigos’ hacia *condiciones que ninguno de ellos planea*, mientras que las estructuras y las instituciones generalmente tienen el sentido contrario: pretenden regular, prever, controlar y ordenar; Esto es lo que Elías denomina como *la dinámica inmanente de las figuraciones sociales*.

En este sentido se recupera la distinción de las democracias modernas de las antiguas realizada por Sartori (1988: 362) cuando afirma que éstas últimas son pre-liberales, mientras que

es la moderna democracia liberal *“no la democracia antigua, la que está basada en el disenso y en la diversidad. Somos nosotros, no los griegos los que hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de una ‘concordia discors’, de un consenso del desacuerdo”*.

Cabe mencionar que este es un proceso dinámico y cambiante, en el que los juegos se regulaban de maneras diferentes de una localidad a otra y en el que cualquier gesto o accidente podía alterar la estructura del juego. Por ello, el proceso que va del juego esporádico al deporte reglamentado tiene un carácter eminentemente psicológico y social en el que las afecciones y los valores de las diferentes comunidades, además de la creatividad individual de sus miembros, tenían un papel directo y fundamental, a pesar de no ser necesariamente explícitos. Ocurre algo similar con los espectadores, quienes participan de las tensiones figuradas en el juego y que se han desarrollado de muchas formas junto a éste con diversas formas de apoyar o ‘dar ánimos’ al equipo en cuestión, o de perjudicar e incluso violentar a los rivales.

En este sentido, se destacan los trabajos de Elías y Dunning (1986) que desde el enfoque sociológico figuracional, pretenden comprender la psicogénesis y la sociogénesis de diferentes fenómenos sociales manera multidisciplinaria, entre los que destaca el deporte y las dinámicas sociales de participantes y espectadores. En efecto, en los deportes se ven implicados elementos tanto sociales como individuales, racionales e irracionales, biológicos y psicológicos. Por lo cual, Norbert Elías propone que el estudio social del deporte debe romper con las dicotomías de análisis tradicionales (materialismo-idealismo, agente-estructura, voluntarismo/determinismo, etc.) para revisar el fenómeno como algo interdependiente que exige lo que el autor denomina una teoría multidisciplinar de las emociones.

Elías y Dunning (1986: 58) mencionan el peligro de las figuraciones en la sociedad pues *“puede ocurrir que la línea divisoria que separa el juego de lo que no lo es, o las batallas miméticas de las reales acabe por volverse borrosa”*. Ahora bien, si las batallas miméticas pueden confundirse con las reales debido a una ‘fuga de emociones’ en la figuración, también puede ocurrir el proceso inverso. Es decir, que las tensiones y emociones sociales ‘reales’ puedan confundirse con las miméticas, incurriendo en fenómenos violentos como los ‘Hooligan’ en Inglaterra, y los diferentes conflictos entre “barras”, bastante difundidas mediáticamente en el fútbol actual.

Respecto a las nociones usuales del Fútbol, que lo consideran como una práctica

enajenante, Bromberger menciona que *"no cabe extraer la conclusión que el fútbol se agote en eso, sino más bien de su inmensa plasticidad como para dar cabida también a las expresiones políticas. Pero eso no agota al fútbol"* (2001) y sostiene que el fútbol es a la vez espejo de la sociedad y productor de realidades sociales. El fútbol es espejo de la sociedad en cuanto que la meritocracia con la que se guía el fútbol desde su origen tiene influencia del pluralismo democrático que se sostiene bajo el principio de igualdad entre los individuos, y esto es análogo a diferentes metáforas y analogías fútbol-sociedad. Además, el fútbol es productor de realidades sociales en tanto que construye identidades, imaginarios y transmite distintos valores.

En un sentido formativo, el fútbol caracterizado puede entenderse desde el paradigma humanista en la que se define la educación como *"aquella actividad cultural que se lleva a cabo en un contexto intencionalmente organizado para la transmisión de los conocimientos, las habilidades y los valores que son demandados por el grupo social"* (Parra Ortiz, 2003:72). En este sentido, el proceso educativo se relaciona con los valores y la facilitación de la cohesión de grupo. Cabe considerar que, aunque los valores son influidos por la sociedad, se estimula al individuo a convertirse en un agente de ella. En efecto, bajo esta propuesta se menciona que la educación integral debe contemplar las diferentes dimensiones de vida del educando y que una de ellas es la dimensión social.

Sin duda, los entramados de factores correlacionados en el fútbol pueden comprenderse con el concepto de *habitus*, entendido como *"el proceso por el que lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas"* (Bourdieu, 1990: 26). Esto implica una relación estrecha entre los valores y los deportes.

En relación al concepto de valor, se retoma la teoría del valor de Frondizzi (1958) en la que formula una ontología del valor, calificándolos como "parasitarios" a diferencia de los seres reales e irreales. También tienen la cualidad de ser polares, a cada valor le corresponde un anti-valor. Por último, los valores son jerarquizables, pues se les otorga importancia mayor a algunos valores por encima de otros, y aunque esto es inevitable, el autor establece que existen diversas jerarquías, lo que distingue su teoría del valor de otras que presentan una sola jerarquía del valor.

Estas son cualidades de los valores que se buscarán dentro del contexto del fútbol, de manera que no se determinarán valores a identificar en qué medida están o no presentes en dicho contexto (en dicho caso se harían juicios morales), sino de descubrir qué valores se ejercen y bajo

qué jerarquía. En este sentido:

El deporte crea sus propios estatutos, sus propias leyes para regular los límites tolerables de los diversos grados de violencia permitidos en los enfrentamientos. Estas reglamentaciones tienen su propia lógica interna y son por ello valedoras de un sólido y convincente espíritu de *justicia*. La legitimidad de esta coherencia hay que buscarla en la sociogénesis de la figuración deportiva, en la misma práctica como fenómeno social (García Ferrando, 2006: 79).

La propuesta axiológica de Frondizi, entendiendo los valores como cualidades que surgen de relaciones estructurales, a su vez que son jerárquicos de forma flexible, y que también son polares, pues una definición valorativa implica una definición de su contrario o de un anti valor, permiten abordar de forma empírica, y desde quienes practican cotidianamente el fútbol, la realidad social del deporte y lo que representa para dichos agentes.

Bibliografía

- Abreu, Gustavo. (2012). *El Fútbol y su Ordenamiento Jurídico*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Alonso Meneses, G. y Avalos González, J. (2013). La investigación del fútbol y sus nexos con los estudios de comunicación. Aproximaciones y ejemplos. *Nueva época*, (20), p. 32-64.
- Bordieu, Pierre. (1999). *Sociología y Cultura*. México: Grijablo.
- Bromberger, C. (2002). *Significaciones de la pasión popular por los clubes de fútbol*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Comité Olímpico Internacional. (2012). Sustainability through Sport – Implementing the Olympic Movement's Agenda 21. Recuperado de: <https://www.olympic.org/olympic-values-and-education-program/about-the-toolkit>
- Curry, G. y Dunning, E. (2015). *Association Football. A study in figurational sociology*. New York: Routledge.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.]. (1917). Artículo 4. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf.
- De Souza, J. y Wanderley Marchi, J. (2010). Por una génesis del Campo de la Sociología del

- deporte: escenarios y perspectivas, *Movimento*, 16 (2), p. 45-72.
- Eichberg, Henning. (2016). *Questioning Play: What play can tell us about social life*. New York: Routledge.
- Elías, N. y Dunning E. (1986). *Deporte y Ocio en el Proceso de Civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foladori, Guillermo. (2001). *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa-Colegio de Bachilleres.
- Fronzizi Risieri (1958). ¿Qué son los valores? Una introducción a la axiología. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Ferrando. (2006). *Sociología del deporte*. Madrid: Alianza editorial.
- González, R. (2011). El espectador deportivo y la construcción de la identidad cultural. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 29 (1),.
- Huerta Rojas, F. (1999). *El juego del hombre. Deporte y masculinidad entre obreros*. Puebla: Plaza y Valdez.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016). *Anuario estadístico y geográfico de Nuevo León 2016*. Recuperado de: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/biblioteca/ficha.aspx?upc=702825083656>
- Murayama Rendon, C. (2014). *La Economía del Fútbol*. Ciudad de México: Ediciones Cal y Arena.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos. (2017). *Perspectivas de Empleo de la OCDE 2017*. Recuperado de: http://www.oecd-ilibrary.org/employment/oecd-employment-outlook_19991266
- Organización de las Naciones Unidas. (1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. Recuperado de: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/42/427>
- Parra Ortíz, José María (2003). La educación en valores y su práctica en el aula. *Revista Tendencias Pedagógicas* (8). p. 66-88.
- Sartori, G. (1988). La democracia griega y la democracia moderna. En *Teoría de la democracia 2. Los problemas clásicos*. Buenos Aires, REI. p. 343-365.

- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. *Colour? What Colour? Report on the fight against discrimination and racism in football*. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002357/235721e.pdf>
- Valdez, Sandra. (2015). "Fomento de la actividad física en México. Una política pública inacabada". *Gestión y Política Pública*. Vol. Temático: 27-54.
- Values Education Through Sport. (2017). UNESCO. Consultado en: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/physical-education-and-sport/values-education-through-sport/>.
- Villoro, Juan. [Casamerica]. (2011, enero, 11). Juan Villoro: Dios es redondo. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=dgGBYmUfD74> el 15 de diciembre del 2017.
- Webber, Max. (2009). *La política como vocación*. España: Alianza Editorial.
- Zapico Robles, B. (2015). *La Sociología del Deporte como disciplina académica y científica en el ámbito español (1990-2015): análisis de contenido y bibliométrico*. Doctorado. Universidad de León.

Notas _____

¹ En el informe no se indican el tipo de deportistas registrados en Nuevo León. Por otro lado, las cifras de Jalisco indican que dicho registro consiste en deportistas de alto rendimiento. En ambos casos se cumple el señalamiento de un mayor número de instalaciones para practicar fútbol a pesar de que en otros deportes se registra un mayor número de participantes.

Construcción de identidad en la juventud contemporánea a través del consumo cultural

Identity construction in contemporary youth through cultural consumption

Ángel Efrén García Hernández¹

Resumen: Esta investigación revela los avances de investigación sobre la juventud en una perspectiva socio-cultural, no es una cuestión etaria, sino una categoría cultural desde una cualidad identitaria, ser joven representa, en muchos sentidos, exteriorizar resistencia ante el adultocentrismo propio de la modernidad. Pensarse joven es, en algunos, ser rebelde, contra-sistémico. De este modo, la categoría de juventud es el pivote central para hablar de identidad y en qué medida ser joven está asociado, y por qué, al consumo. Esto significa que desde lo cultural es fundamental para dotar de sentido y delimitar lo que se entiende por juventud.

Abstract: This article reveals the advances of research on youth in a sociocultural perspective, it is not a question of age, but a cultural category based on the quality of identity, being young represents, in many ways, the externalization of the resistance to the adult centered nature of modernity. To think young is, in some, to be rebellious, antisystemic. In this way, the category of youth is the central axis to talk about identity and to what extent young people are associated, and why, to consumption. This means that, from the cultural point of view, it is fundamental to provide meaning and define what is meant by youth.

Palabras clave: juventudes; consumo cultural; cultura; globalización; identidad

Introducción

La presente investigación nace a partir del interés por la construcción de nuevas identidades en la juventud contemporánea, conviene subrayar que actualmente internet ocupa un lugar central en la vida de éstos. Dado que no sólo se trata de una fuerte expansión de las redes sino del impacto que ellas tienen a través de la interacción en la identidad y las relaciones sociales.

Simultáneamente el desarrollo de las nuevas tecnologías de información y comunicación han revolucionado internet, elemento que se hoy convirtió en un fenómeno cultural. Por lo anterior, las ideas que se expresan en el desarrollo de esta investigación con respecto al objeto de

¹ Maestrante en Estudios Culturales por la Universidad Autónoma de Chiapas, línea de investigación: información, comunicación y cultura, correo-e: efrenogarcia@gmail.com.

estudio en caso específico es el consumo de la juventud contemporánea.

Asimismo, la investigación se sitúa dentro del análisis de la sociedad actual desde la interacción con el consumo cultural el cual está inscrito en categoría de análisis en torno a los estudios culturales.

Se debe agregar que el proceso de consumo cultural e identidad son las categorías centrales de la investigación porque a partir de ellos se podrán construir argumentos teóricos, reflexiones y discusiones que generen alternativas para exponer el contexto actual de los y las jóvenes.

Conviene subrayar que el consumo en internet ha cambiado la interacción entre actores es decir desde lo social, académico, laboral y personal en este contexto se debe hacer hincapié de la importancia que tiene el consumo como práctica cultural en los jóvenes.

Hay que mencionar, además que el desarrollo del capitalismo configuró también territorios en el sentido de a quién llega la globalización y de qué manera se presenta, configurando así diferentes espacios físicos que generan características particulares, entonces, esos consumos culturales no solo implican el espacio virtual, sino también dependen mucho del entorno al que se haga referencia.

Actualmente vivimos en una sociedad en movimiento, ya sea físico o virtual. Parte de estas dinámicas y situaciones generadas por un sistema crea en las personas ciertas conductas descritas por Bauman (2012) como: "... el deseo por consumir no se agota nunca y que por ello la pobreza ya no es algo a *erradicar*, sino que es el síntoma de una sociedad de mercado saludable donde todos padecen el ansia de adquirir".

Se puede ver la manera como las realidades de pobreza son descritas por Bauman (2012) como algo necesario para el concepto de una sociedad de consumo propiciada por la globalización donde por medio de determinados valores y tendencias se busca la uniformidad y es precisamente es ese ejercicio consumista donde se evidencian las diferentes construcciones de identidad.

Con el transcurso del tiempo se han reestructurado las sociedades en todos los campos es decir social, cultural y económico porque se van construyendo nuevas formas de vivir de acuerdo al manejo y organización del capital, por tal razón el modelo neoliberal apropia una exportación e intercambio de consumos que actualmente son fáciles de obtener teniendo como resultado los

mecanismos de globalización.

El proceso de globalización se caracteriza entonces por crear nuevas significaciones: por ejemplo en el denominado desarrollo social, generado desde la idea de modernidad que aporta a la existente desigualdad entre el centro, que por su encuentro directo con diferentes consumos se ve como el “desarrollo”, en relación a la periferia, es decir no todos los procesos se apropian igualmente quedando en claro que existen realidades que hacen que tanto el concepto de modernidad como el de globalización puedan debatirse.

Otro rasgo importante para reflexionar sobre el concepto de globalización es conocer el funcionamiento del sistema capitalista, puesto que algunas características de este sistema fundamentan los fenómenos que se presentan actualmente en el sistema-mundo.

Ese intercambio que se establece en la estructura de la sistema-mundo permite que los sujetos se encuentren en un espacio amplio de consumo que ya no solo se relaciona con su entorno; donde trabajan para obtener un capital, mismo que se invertirá en satisfacer su necesidad tanto de bienes como servicios, esa economía-mundo diseña y genera un círculo de consumo constante.

Se debe agregar que el objetivo de esta investigación es conocer cómo se construye la identidad de los jóvenes del nuevo milenio a través del consumo cultural y la forma en que influyen en el desarrollo de su cotidianidad desde las prácticas sociales y culturales, para lo cual es necesario saber qué es lo que consumen en la red y encontrar el valor simbólico que le asignan al consumo, y cómo construyen su identidad.

Actualmente es importante conocer la identidad que tiene la juventud para analizar el modelo de sociedad que se está construyendo, es de particular importancia resaltar que la juventud cotidianamente está inmersa en una interacción digital por el uso y consumo de la tecnología, respecto a esto la presente investigación servirá para identificar cómo es que a través del consumo cultural se construye una identidad desde los modelos neoliberales, sociales y culturales.

Sin embargo, en el contexto actual, los intercambios de la globalización también generan la denominada mundialización, espacio en donde los sujetos siendo parte de este sistema aprovechan las dinámicas ofertadas por este proceso, algo que podría verse de manera positiva ya que permite incrementar la capacidad intelectual por medio de herramientas y elementos nunca

antes conocidos, todo esto sin dejar de lado la manera más acelerada y fácil de generar intercambios de consumo cultural. Para ello esta ponencia se divide en tres apartados: teórico-conceptual, metodológico y de interpretación.

En la primera parte se hace referencia histórica del concepto de identidad desde los antecedentes más importantes y la forma en la que ha evolucionado desde la globalización y visto como objeto de estudio en los estudios culturales.

En el apartado conceptual se abordan el concepto de identidad, desde la perspectiva de Giménez (2007): “como un proceso subjetivo, en donde los sujetos definen su diferencia de otros sujetos y su entorno social mediante los heterogéneos atributos culturales, por lo tanto, la identidad se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción”.

Es importante señalar que en el mismo y siguiente capítulo se expone la concepción de juventud de Rossana Reguillo, estas categorías son la base de esta investigación; tales conceptos se explican bajo la visión de varios teóricos reconocidos en el tema, además también se hace énfasis en conceptos vistos desde los estudios culturales que permiten abordar el objeto de estudio desde lo macro social y micro social.

En relación con el apartado teórico se expone la visión de algunos pensadores como Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky y Jean Baudrillard, para exponer que hoy en contexto, se vive en la era posmoderna, es decir, después de vivir en una realidad rígida y estable, se transformó a una realidad que muta constantemente, que se altera a la misma velocidad en relación con las imágenes desde un aparato móvil o se difunde información a través de una red social.

Si bien las características de la globalización intentan imponer intereses y expandirse en cada rincón de la economía con tal de influir y generar nuevos modelos de consumo, se centra con mayor medida en la juventud que está inmersa en el sistema neoliberal y participa cotidianamente en los mecanismos que éste propone; en consecuencia, a continuación, se presentan los puntos pertinentes para entender donde está situada la juventud hoy día.

Se puede decir también que las dinámicas de consumo generadas en un sistema globalizado, facilitarían la obtención de un patrimonio personal y familiar, sin dejar de lado que esta es la idea que se vende desde el consumo, pero que sabemos no se da de igual forma para todos los sujetos y las dificultades para obtenerlos pueden verse relevantes en las dinámicas de

desigualdad; aunque la necesidad por adquirir sigue constante en todos los sectores sociales.

En lo que refiere a lo teórico se retoma en análisis del concepto de: simulacro, de la teoría de Baudrillard. La elección de esta teoría se justifica por posicionar una crítica a la situación actual de la sociedad moderna desde el punto de vista social, basados naturalmente en los planteamientos del autor se propone trazar un debate teórico de las ideas ofrecidas por el autor, combinadas por el consumo desde la globalización.

Sin duda, Baudrillard ha sido uno de los pensadores más críticos del siglo pasado, por lo que el análisis de sus ideas hoy día es relevante, en donde la sociedad el mañana deja de ser claro, la lectura de este pensador propone un panorama enriquecedor respecto a la situación en las órdenes de la realidad, comprender e interpretar el mundo desde lo social.

Por consiguiente, se espera que esta ponencia contribuya al conocimiento de un fenómeno actual que en contexto tiene que ver con el uso y apropiación de las nuevas tecnologías por parte de la juventud existente, por tanto, se hallará un trabajo de investigación inscrito desde los estudios culturales sobre la construcción de identidad a través del consumo cultural.

Siendo este un fenómeno de importancia en el mundo actual en los siguientes años, ya que es un acontecimiento que refleja la conducta, pensamiento y visión de la juventud, así como el uso y apropiación del consumo, esperando que las conclusiones sean las pertinentes para la consulta y aportación científica académica.

Conviene subrayar que, el desafío de la investigación es exponer una parte de la realidad para describir lo que aparentemente no está siendo visible, con la certeza que de lo expuesto en el trabajo de investigación signifique al campo de los Estudios Culturales y a las ciencias sociales y humanidades, por lo cual los resultados obtenidos y las aportaciones derivadas del mismo, puedan dar pauta a la construcción y desarrollo de las problemáticas en el mundo actual.

El concepto de identidad

La sociedad actual está inmersa en un mundo cambiante porque constantemente se modifican las cuestiones políticas, económicas y sociales con el objetivo de poder adaptarse a las estructuras cotidianas creando o modificando códigos personales y encontrando nuevos campos (Pierre Bourdieu, 1990). En consecuencia, este entorno cambiante construye nuevas expresiones en los sujetos.

Con respecto al concepto de identidad, aquí se expone en primer lugar el significado de ésta desde el pensamiento filosófico, que argumenta dos posturas: la esencialista y la nominalista (Dubar, 2002) la primera se centra en la creencia por lo esencial y la segunda argumenta que la identidad es resultado de una identificación circunstancial.

Teniendo en cuenta que esta noción se ha estudiado desde diferentes disciplinas como la antropología, la historia hasta la psicología, se han establecido una serie de características que la conforman, coincidiendo que se trata de un transcurso del sujeto en donde construye de manera simbólica una identificación y diferenciación que se realiza sobre un marco referencial: territorio, clase, etnia y cultura (Giménez, 2007).

Dicho de otra manera, Giménez (2007) observa como la identidad es un proceso moldeable que permite la construcción de distintos elementos simbólicos que al momento de la interacción permiten una interpretación y una representación, en efecto Martínez (2010) menciona: “toda construcción de un yo, genera por tanto un discurso que se ve atravesado por mecanismos culturales”.

Para Durkheim (2010) por ejemplo, en las sociedades primitivas cada individuo tiene una pertenencia considerada como principal en tanto miembro de su comunidad y una posición singular en tanto que ocupante de un lugar en el seno de ella.

Por lo que se refiere a identidad, se busca comprender cómo ésta mantiene una relación entre el sujeto y la sociedad, que se ve reflejada en las representaciones de cada espacio en donde se constituye. Así también, se expone la forma en cómo se construye el comportamiento, pensamiento y subjetividad conforme a la cultura de cada sujeto.

En segunda instancia, en hipótesis el proceso de identidad se construye desde la adolescencia esta búsqueda conlleva integrar experiencias tanto pasadas como presentes sin una visión tan clara sobre el futuro, éste como tal resulta complicado para el sujeto, puesto que en el proceso de identidad se adquieren comportamientos y modelos de vida que cambian constantemente de acuerdo al contexto y etapas de vida, al respecto Martuccelli (2011) señala que:

“La identidad es la articulación entre una historia personal y una tradición social y cultural. Es decir que, en el estudio del individuo moderno, el espacio específico de la

identidad está precisamente situado entre las dimensiones “sociales”, con connotación funcional (roles) y las dimensiones personales, con una connotación más íntima (subjetividad)”

Ahora bien, de acuerdo con Martuccelli (2011) la personalidad en la identidad desarrolla una conexión comunicativa entre la familia y la sociedad en donde conviven y emergen mensajes, comportamientos, valores, costumbres que contribuyen a las estructuras de la identificación: biológica, psicológica y social. Por tanto, las interacciones del sujeto con su entorno crean entidades que juegan un rol importante en la sociedad.

Es necesario recalcar que la identidad tiene una relación importante entre el individuo y la sociedad, es decir todas las situaciones son absorbidas por las estructuras del sujeto para éste poder expresarse, refleja elementos representativos de la sociedad y valores estructurados desde la cultura. Esto debido, a que en la cultura se registran acontecimientos que conforman y agrupan la identidad.

Igualmente, en la adquisición de actitudes, normas y comportamientos la sociedad influye en el proceso de “socialización” con el otro a partir de las diferentes etapas del sujeto, el desarrollo social y las relaciones en donde se establecen requisitos característicos que van desde las relaciones afectivas, diferenciación entre sectores sociales y condiciones económicas, así como el intercambio de experiencias e ideas, por otra parte, también es necesario encontrar el significado de la integración y aceptación en los estatus a donde pertenece cada sujeto.

En esta construcción del concepto de identidad no se puede dejar a un lado la cultura, la cual suele darle sentido y tiene gran influencia en ésta, donde a lo largo de la historicidad del sujeto, cultura e identidad adquieren una conexión, como afirma Giménez (2007):

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos, estilos de comunicación), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.

El debate comienza al buscar la existencia de un significado único al término: cultura, ya que es una palabra con significados compartidos, puede decirse que es una herramienta que sirve para entender el comportamiento de los humanos, por lo que su significación está en constante cambio, Hall and Du Gay (2011) mencionan que:

Por la cultura se entiende aquí el terreno bien cimentado de prácticas, representaciones, lenguas y costumbres de una sociedad concreta. También incluye las formas contradictorias del sentido común, que a la vez se fundamentan en, y ayudan a configurar la vida popular.

De tal manera, Hall y Giménez toman a la cultura como un conjunto de rasgos distintivos en donde ésta es diferente y es una de las estructuras más importantes que forman la identidad de cada persona, al referirse a una identidad cultural genera un sentido de pertenencia a cierto grupo o sociedad donde comparten costumbres, valores, creencias, lenguaje, actualmente se vive un nuevo proceso frente a las nuevas tecnologías de comunicación generando nuevas formas de construir identidades.

Por lo que se refiere a Giménez (2007) la reaparición del tema de identidad en las ciencias sociales a partir de la década de los setentas obedece a dos causas: la demanda del poder público preocupado por la suerte de las particularidades nacionales y locales en un mundo que tienda a la globalización y a una nueva crisis social llamada crisis de las identidades.

Existe en la historicidad de la sociedad occidental una fascinación por crear categorías bajo el lema de la modernización (Anderson, 1993) jugando esta un papel importante pues las identidades tradicionales se ven trastocadas por el surgimiento de nuevas tecnologías que implican una reconfiguración de su concepción principal.

Por ello, de Certeau (1996) señala que las ciencias sociales han hecho de las representaciones y los comportamientos de una sociedad su objeto de estudio dejando de lado la identificación del uso que se hace de estos objetos, de modo que en la modernidad la estructura social del capitalismo ha sufrido cambios y el sujeto prefiere ser identificado por los gustos culturales y los estilos de vida que por la comunidad natural que lo distingue. El sistema de identidades ideológicas, políticas y religiosas también se ven modificadas y su supuesta crisis

tiende a manifestarse de forma contradictoria por una parte el intento de desbordar las fronteras del estado-nación.

Otro rasgo importante, es que Giménez (2007) emplea su fundamento desde la perspectiva de Habermas (1994) en la teoría de la acción comunicativa para considerar a la identidad de los actores o sujetos sociales en el nivel o ámbito subjetivo, actualmente la identidad desde la modernidad y la globalización se configura desde el cuerpo y es ahí donde existen piezas que son identificables desde las marcas hasta los modelos de vestimenta que desde el capitalismo van moldeando a los sujetos, referente a esto Hall (2011) la define como:

Identidad es el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablamos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y por otro, los procesos que se producen en subjetividad, que nos construyen como sujetos susceptibles de definirse.

Complementando las ideas de Hall (2011) la comunicación es parte importante porque funciona como la interacción de la juventud con el entorno social y es a través de ella que es representada y compartida, siempre aludiendo que la identidad es parte de la estructura de un grupo social en algunos casos contraculturales dando expresiones simbólicas buscando reconocimiento.

En este sentido, se puede señalar que las identidades que surgen a partir de los cambios generacionales o rupturas de las identidades tradicionales, pueden comprenderse dentro de un contexto de globalización, no solamente desde lo económico sino desde lo cultural, empleando la idea de Yúdice (2002) la sociedad contemporánea es una sociedad de la cultura en la medida en que la cultura se encuentra en el centro mismo de la reproducción simbólica y material de la vida social.

Es por esto que la identidad es importante desde los estudios culturales, porque además de construir, integrar e internalizar un sistema de roles, símbolos y valores que permiten a la acción social colectiva y la formación o la continuidad de una sociedad, funda solidaridad y cohesión social, además de que funciona como un recurso que permite crear una valorización de la autonomía, empleando palabras de Bourdieu (1997): “el mundo social es también representación

y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto”.

En definitiva, la identidad es un proceso articulado en donde los sujetos buscan su individualidad, mediante ella demanda una serie de rasgos y características propias que los distingue de los demás, pero al mismo tiempo le permite relacionarse socialmente, como plantea Bauman (2006):

En una sociedad de individuos, todos deben ser individuos; en ese sentido al menos, los miembros de dicha sociedad son cualquier cosa menos individuales, distintos o únicos. Todo lo contrario: son asombrosamente parecidos, ya que deben seguir la misma estrategia vital y utilizar a otras personas de que así lo hacen. En lo que a la cuestión de la individualidad concierne, no existe posibilidad de elección individual. No hay ningún dilema del tipo: ser o no ser, que haya que resolver en ese sentido.

De manera que, el sujeto en el sentido filosófico (Bauman, 2006) reconoce factores esenciales en confrontación con el otro, explora el espacio simbólico que lo determina y sujeta, en el que de manera paradójica adquiere esa individualidad como algo distinguible, pero también de comparación hacia lo social.

En definitiva, Giménez (2007) argumenta que “los fenómenos de aculturación o de transculturación no implican una pérdida de identidad, sino solo su recomposición adaptativa, incluso puede provocar la reconfiguración de la identidad mediante procesos de exaltación”, así por ejemplo, el caso de la conversión (Giménez, 2007) es cuando una persona adquiere la convicción de haber cambiado profundamente, de haber experimentado una verdadera convicción de transformación, dejando atrás el hombre viejo para nacer con una nueva identidad, esto desde lo individual. Se debe agregar que Giménez (2007) relaciona el habitus de Bourdieu (2016) con la identidad, agregando la siguiente enunciación:

“Se define al habitus como el sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su n sin suponer la búsqueda consciente y el

dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente <<reguladas>> y <<regulares>> sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (P. Bourdieu, 2016)

En contraste con lo anterior, se relaciona la postura de Giménez (2007) desde los sistemas incorporados, es decir, a las conductas clasificatorias y valorativas socialmente adquiridas de lo que uno mismo y lo que son los otros. Así, Larraín (2017) deduce que

“La identidad tiene una dimensión objetiva y otra subjetiva. Se puede comprender a través de comportamientos, interacciones y objetos, así como de narrativas e interpretaciones; es una construcción social, se fabrica, se relata, se construye de manera incesante y se relaciona a un tiempo y espacio determinados”

Es por eso que, la relación habitus e identidad hace ver a los sujetos como seres particulares, distintos y diferenciados de otros, además de que son elementos perdurables en el tiempo y el espacio, la identidad implica que el sujeto se perciba como ser idéntico, en síntesis, Giménez (2007) considera esta combinación como el lado subjetivo de la cultural ya que generan distinciones. En cuanto a el factor de ser generador de prácticas de los sujetos sociales, esta relación adquiere una socialización mediante la familiarización de prácticas y espacios que son producidos desde las representaciones sociales.

El concepto de juventud en el siglo XXI

En este apartado se hace mención a los fenómenos que acontecieron tanto a finales del siglo XX y los nuevos paradigmas del siglo XXI, la forma como los cambios sociales generaron nuevos conceptos y disciplinas que pudieran comprender las manifestaciones del sujeto, en el sentido de una clasificación biológica y sociológica, el caso particular de la “juventud” reflejada en una diferenciación generacional.

Esta categorización se caracterizó por las particularidades que las diferenciaban de los “adultos” cuya definición estaba marcada por los roles sociales desde las estructuras implícitas del estado-nación; los estudios culturales iniciaron investigaciones para observar las prácticas

simbólicas y estilos de vida en la cotidianidad dependiendo del contexto y diversificación de los jóvenes a partir de las complejidades de la realidad.

Se considera ahora que el concepto de juventud es difícil de definir en tanto que como se menciona con anterioridad las realidades y los contextos en donde se encuentran los jóvenes son distintos, dicho esto la temporalidad permite inferir conceptos sobre este segmento de la población a partir de las integraciones materiales y culturales presentes en la identidad juvenil.

Para ilustrar mejor, es pertinente contextualizar en contexto que en México actualmente hay 37, 504, 392 jóvenes de 12 a 29 años de edad y representan el 31.4 % de la población nacional (gob.mx, 2016), las cifras parecen ser alentadoras, pero en medio de ellas se encuentran los cuestionamientos por la participación e inclusión de estos en las cuestiones del país.

Dichas cifras significativas permiten pensar cómo la juventud se relaciona con las realidades y problemáticas actuales, sin olvidar que son cuestiones que les atañen a estos actores, preguntar cómo y hasta dónde pueden participar en la construcción de un país, su posición frente a las crisis económicas y sociales entre otras situaciones que, de seguro, los implican diariamente.

Viendo esta realidad, se genera la cuestión de saber en qué momento la juventud se convirtió en objeto de estudio, considerando que en la historicidad de las manifestaciones como forma de resistencia se generaron rupturas hegemónicas que contrastaron en distintas generaciones, casos particulares: movimientos estudiantiles en los años sesenta, la revolución ideológica en algunos casos influenciados por el comunismo, la filosofía como estandarte de la liberación sexual y el pensamiento existencial.

La juventud precisamente a nivel social es la transición de niño a adulto, se adhiere a una autonomía para después incorporarse a la producción de bienes, el concepto de juventud se acuñó debido a las circunstancias presentadas con la entrada al nuevo siglo desde diferentes disciplinas como la biología, sociología hasta psicología, posteriormente es retomada como objeto de estudio por las ciencias sociales y humanas.

Lo dicho hasta aquí supone que esta categoría está constituida por una compleja construcción del concepto de juventud considerando lo que menciona Bourdieu (2002): "... la edad es un dato biológico socialmente manipulada y manipulable; muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye una manipulación

evidente” la cual es evidente al revisar el contexto en donde la familia o la religión se encuentran involucradas en la transición de niño a adulto, sin olvidar el proceso educativo donde se pretende que el sujeto encuentre un plan de vida ideal.

Ahora bien, desde los estudios culturales se permite hablar de las aportaciones al concepto de juventud, desde una discusión que incluye los cambios generacionales, es decir las manifestaciones y uso de consumos y tecnologías relacionadas con la comunicación y la información, frente a este aspecto Rossana Reguillo puntualiza que:

La juventud como hoy la conocemos es propiamente una "invención" de la posguerra, en el sentido del surgimiento de un nuevo orden internacional que conformaba una geografía política en la que los vencedores accedían a inéditos estándares de vida e imponían sus estilos y valores. La sociedad reivindicó la existencia de los niños y los jóvenes, como sujetos de derechos y, especialmente, en el caso de los jóvenes, como sujetos de consumo (2000, p. 23).

Es necesario recalcar que en esta investigación se aborda el contexto de la juventud en México, por lo tanto, resulta importante puntualizar las siguientes dos perspectivas centrales para el tema que compete:

1.-Enfoque sociológico: si bien Bourdieu (2002) argumenta que la juventud es un constructo social determinado por las cuestiones culturales, económicas y políticas regidas por aparatos hegemónicos que dictan las configuraciones de lo que significa esta etapa del sujeto de acuerdo a los gustos, al sector en donde viven, clase social, la escuela, el ámbito laboral propiciando que cada individuo signifique su juventud de manera diversa.

2.- Enfoque antropológico: particularmente desde la cultura se apropia a la juventud como la serie de manifestaciones simbólicas hacia la identidad, (idea que más adelante se ampliará) lo dicho hasta aquí supone que la expresión y la identidad son elementos tanto materiales como simbólicos que le dan voz a la juventud, aquí se integran parte de los consumos culturales como son: la música, los espacios de esparcimiento, la imagen corporal y expresiones ya sean artísticas o intelectuales.

En México según el artículo “La juventud mexicana en cifras”(gob.mx, 2016) existen un

total de 38.3 millones de jóvenes cuya edad promedio es de 27 años de edad, y de los cuales, el 50.3% son mujeres y 49.7% hombres, estas cifras permiten retomar nuestros cuestionamientos de cómo se encuentra la juventud en relación al porcentaje de jóvenes que están presentes o no en el ámbito laboral y su formas de consumo en relación a su poder adquisitivo.

Ahora bien, en Chiapas se encuentra el 4.8% del total de las y los jóvenes de México (gob.mx, 2016), con respecto a estas cifras en contraparte, es bien sabido que en este estado, existe tasas elevadas de desempleo, violencia, alcoholismo, drogadicción hasta la pobreza, de modo que se tiene que conocer cuáles son los factores sociales en qué viven estos jóvenes además de conocer el intercambio económico en los que éstos participan.

La juventud desde un enfoque cultural

Las y los jóvenes son un grupo social diverso cuya característica se expresa de acuerdo a las condiciones de pensar y actuar, en algunas ocasiones es ignorada las necesidades en forma de expresión lo dicho hasta aquí supone que son actualmente un sector mayoritario y los principales actores cotidianos de la lluvia de información y conectividad en México.

Por otra parte, referirse a la juventud se relaciona a la condición biológica en tanto al criterio de edad de modo que las y los jóvenes son un grupo de población propias de diversas características según la edad. En este punto se hace hincapié a contextualizar el punto de partida para nombrar a las juventudes del nuevo milenio por tanto la juventud vista desde las ciencias sociales responde a una construcción social e histórica de acuerdo a las características sociales, culturales, políticas y económicas.

Se debe agregar que la juventud se vive de diferentes maneras porque se resignifican con relación al contexto y al lugar al que pertenecen es decir la configuración del concepto puede observarse desde la condición generada por las estructuras generacionales de la sociedad que resulta ser hegemónica al estatus de quién la define y subrayar cuándo se deja de ser joven y se categoriza como adulto.

El ser joven (para algunos) está sometido a un sistema rígido en las acciones sociales para la formación de actores ciudadanos sometidos por las estructuras políticas y culturales un ejemplo claro es la pertenencia a la clase social dado que el ser joven se ubica también dentro de una estructura social y un sentido de pertenencia.

Todas estas observaciones esclarecen que existen jóvenes excluidos e incluidos en una estratificación social por lo que indiscutiblemente existen grupos que se están configurando a partir de estas diferencias es probable que la conformación se determine por las oportunidades, perspectivas y visiones que tienen de la realidad del mundo, en síntesis, esta categoría parece difícil de acentuar por la diversidad de contextos.

La dificultad del concepto hace evidente que muchas de las manifestaciones y expresiones de los jóvenes no están marcadas por la edad estas nuevas juventudes del milenio se caracterizan por su heterogeneidad sociocultural, en efecto se presentan con manifestaciones culturales dentro de distintos contextos: roles, expectativas, intereses, identidad, usos, costumbres y consumo.

Será preciso mostrar que la juventud como eje central de la investigación y como categoría no depende únicamente de los jóvenes sino de la relación social en su entorno dejando la visión de ser o no ser, es decir la visión retórica de ser joven como el futuro y compromiso del país dejando a un lado la inserción de las y los otros jóvenes que no son incluidos en esa categoría.

Las juventudes del nuevo milenio deben entenderse como una construcción individual en efecto la construcción de identidad se define a través de la actividad en donde los jóvenes desarrollan, consumen e intercambian estilos de vida, valores y pensamientos. En este sentido, la apuesta por la definición de esta categoría rompe con el paradigma que existe en la discusión entre teóricos, la intención es exponer la construcción conceptual socio histórica.

En esta lógica las juventudes del nuevo milenio están sumergidas en las arcas del neoliberalismo por lo tanto no puede hablarse de una sola juventud porque el análisis de la categoría permite dar cuenta de la influencia y las condiciones que rodean a cada actor social por ejemplo cómo se relaciona, la visión de éxito, proyecto de vida, el trabajo y el sustento económico y otros factores que son decisivos en la concepción de juventud.

Como resultado el planteamiento de juventudes del nuevo milenio enfatiza que la juventud no se generaliza al contrario se habla de juventudes dadas las condiciones de interacción en torno a la modificación de su cultura.

Del consumo al hiperconsumo ¿realidad o simulacro?

Las investigaciones que se han planteado sobre el consumo cultural provienen de instituciones

sobre la cultura, academias o desde un análisis de la industria cultural. Estas investigaciones sustentan su propósito de democratizar las políticas culturales, pero, desde una mercantilización de la cultura.

Sin embargo, definir al consumo cultural antropológicamente es un proceso productor de sentido y simbolizaciones, cumpliendo funciones prácticas, uno de los principales exponentes del concepto y estudioso del mismo, es Néstor García Canclini que plantea una definición desde una visión latinoamericana. El autor propone enunciar al consumo cultural como: “un conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de usos y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica (2012).

En consecuencia, el consumo cultural es una práctica social conformada por la unión de diversos factores, consumo y cultural. Dentro de estas prácticas existe gran variedad de fuentes culturales encargadas de transmitirla, entre las que podemos encontrar actualmente las redes sociales desde internet. Que actualmente han modificado a los medios de comunicación convencionales (radio y televisión) donde se reproduce la mercantilización de estilos de vida, gustos personales o modo, en las cuales se evidencia que muchos de éstos pueden ser innecesarios, pero tienen un valor simbólico.

Es necesario recalcar que, este concepto es fundamental en la investigación porque una de las preguntas de investigación planteadas desde la problemática es ¿Qué valor y significado apropian la juventud contemporánea a sus consumos culturales a través de Facebook? Y ¿Cómo se construye la identidad a partir del consumo cultural? Canclini describe que “el producto denominado cultural tiene valores de uso y de cambio, pero en ellos, los valores simbólicos prevalecen sobre los utilitarios y mercantiles.

Por consiguiente, todas aquellas apropiaciones según Canclini, que el sujeto realiza, tratándose de los bienes materiales o abstractos en cuyas transacciones y usos forman parte de un valor simbólico forma parte de un consumo cultural.

En contraste con lo anterior, es pertinente describir una serie de teorías que, desde diferentes perspectivas, describen qué es el consumo. La economía, la sociología, la antropología y la comunicación desde los estudios culturales, entiendo que el intercambio económico permite una transmisión de información y significados. Debido al carácter económico del consumo se

vincula con el comportamiento de los consumidores de acuerdo al estatus social relacionado entre salarios y gastos, es decir, las necesidades y los bienes son creados y recreados de acuerdo a determinada sociedad, un contexto histórico y una serie de aspectos tanto sociales como culturales.

Dicho lo anterior, el consumo cultural ha sido objeto de investigación desde los estudios culturales a través de investigaciones donde se conoce la forma en que los sujetos apropian un objeto y lo hacen parte de su vida, ya sea el cine, la escuela, un concierto, la televisión hasta llegar a internet. Es decir, internet es un medio que ha cambiado muchas prácticas sociales que se llevan a cabo en diferentes espacios.

Actualmente, la mayor parte de información que se recibe en todo el mundo se encuentra mediada por los medios de comunicación, los cuales tiene la función importante en la forma en que los actores sociales perciben la realidad y llevan a cabo prácticas sociales. Internet, por tanto, es un medio de comunicación que tiene todos los elementos para interactuar masivamente. Radio, televisión, revistas, periódicos, vídeos, es visto, como el medio que ha transformado dichas prácticas sociales. Al respecto Orozco (2010) menciona que:

Los modos de ser audiencia, sin embargo, variarán ante la diversidad de las pantallas y la interactividad misma, esto es, no serán resultados automáticos del estar como audiencias. Además, variarán también según la diversidad de las culturas y de las posiciones específicas de los sujetos sociales dentro de ellas, aunque cada vez más se encuentren similitudes mayores debido a la globalización y la mercantilización vigentes actualmente. Hay diferencias culturales que son persistentes y delimitan el desarrollo de ciertas destrezas y prácticas, que pueden incidir de manera negativa en una producción cultural amplificada o simplemente frente a las pantallas.

Conforme a ser audiencia, existen investigaciones sobre la relación de la audiencia con la oferta cultural, según Orozco se distingue que hoy las prácticas de consumo se distingue en punto particular una, en la adquisición por imposición que reconoce al sujeto con prácticas de apropiación y producción simbólica, dos, la concepción de las audiencias constitutivos de manera homogénea a los públicos plurales y por último, el modelo de codificación y

decodificación comunicativo a las prácticas culturales.

Para ser más específicos, en la corriente de usos y gratificaciones se expuso la noción del sentido y los efectos que nacen de la interacción de los textos y las funciones asumidas por las audiencias, aquí se observa a la audiencia compuesta por una masa de individuos pasivos, dando como resultado la supuesta homogeneidad de su reacción. Respecto a América Latina se apropió los usos y gratificaciones a analizar el estudio de la recepción del espacio en términos de los mensajes que circulaban, desde las reacciones para instaurarlo en el campo de la cultura considerando el modo de operación hegemónica y los discursos dominantes de los medios de comunicación. Precisamente, Facebook a través de internet es un medio ha creado asombro por la velocidad con la cual produce, trasmite y genera comunicación de cualquier parte del mundo, a través de las nuevas tecnologías de comunicación y aparatos móviles Livingstone en Orozco (2010) menciona que:

La tendencia y el fenómeno de la mediatización contemporánea se manifiesta en que las instituciones de comunicación no solo están ahí como cualquier otra, sino que están rehaciendo y transformando unilateralmente las interacciones sociales de todas las demás y las maneras de estar de esas otras. O sea, es por la mediatización y todo lo que conlleva e implica que se estaría dando esa gran mutación societal.

Si bien es cierto, la mediatización contemporánea que menciona Orozco se relaciona con la idea que internet, se ha convertido entonces en un medio importante de interacción en todo el mundo, creando prácticas sociales sin importar las formas de interactuar del sujeto sin importar las distancias ni el tiempo; además de influir de manera importante en el desarrollo del capital cultural de los individuos, de acuerdo con lo que consumen a través de Facebook (por ejemplo).

En segunda instancia, la conformación de la sociedad y del mundo se han modificado ciertamente a una velocidad descomunal, considerando a lo que Bauman (2012) llama como modernidad líquida, en la cual se configuran nuevos valores y estilos de vida, debido al alto nivel de desarrollo que se ha alcanzado en las últimas décadas. Se contrasta la época actual con el siglo pasado se expone que hay diferencias en aspectos tanto políticos, económicos, sociales y culturales.

Se puede objetar que, la juventud contemporánea vive en una velocidad de cambio y busca constantemente la innovación, esta búsqueda se encuentra fuertemente ligada con la necesidad del consumo, siempre hay nuevos y mejores productos para adquirir que en apariencia pueden dar un mejor estilo de vida, al tiempo que incluyen una caducidad efímera. Retomando la idea de Bauman (2012) en la etapa sólida de la modernidad la vía del consumo se asentó como piedra angular para el sistema establecido, todo dirigido a la producción.

En particular, actualmente la sociedad se constituye por un constante cambio y con ellas sus componentes, desde los individuos hasta las instituciones forman parte sustancial de la dinámica social, la búsqueda por conocer, comprender e interpretar los cambios, existe entonces una insatisfacción de deseo. Es decir, en cuanto el sujeto se acerca a la satisfacción, este cambia de forma y lo deriva en el hiperconsumo.

Empleando las palabras de Lipovetsky (2010) describe al hiperconsumo como la tercera fase del consumo, la primera propia de la mitad del siglo XX, propició el paso de la modernidad a la posmodernidad y trajo un consumo elitista, hedonista y psicologista. La segunda, propia del final del siglo XX, trajo el consumo de masas y el acceso a todas las capas sociales del gusto por las novedades. La tercera fase, hoy día, es la era de lo híper que se organiza en función de criterios y fines individuales, según una lógica emotiva y hedonista.

Todo esto, acentúa que en la juventud contemporánea se encuentra en la búsqueda de significados e identidades que los defina como personas o que por lo menos permitan distinguirse de unos a otros, buscando autenticidad, pero desde la aprobación y el reconocimiento, por tanto, el consumo cultural integrado a la investigación se integra al análisis que expone Canclini (2012) en seis modelos teóricos sobre el consumo: a) el consumo como el lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y el capital, b) como el lugar en donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social, c) como el lugar de la diferenciación social y distinción simbólica entre los grupos, d) como el sistema de integración y comunicación, e) el escenario de objetivación de los deseos y f) proceso del consumo como ritual.

Como afirma Canclini (2012) se discute que estos conceptos, concluyen y ven al consumo en palabras del autor como: “el conjunto de procesos socioculturales que se realizan la apropiación y los usos del producto”, entonces el consumidor construye su universo de acuerdo a lo que adquiere. Cabe señalar, que la centralización de los espacios mercantiles ha favorecido la

expansión y uso de los medios electrónicos, modificando así mismo, dichos espacios de lo público a lo privado, baste como muestra la mutación de consumir cine o escuchar música, que existan salas de cine con poca asistencia no quiere decir que ya nadie vea películas, al contrario, significa que las prácticas de consumo cultural han cambiado.

Cabe situar otra de los objetivos centrales de la investigación; conocer los consumos culturales que adquieren la juventud contemporánea a través de Facebook, se pretende contextualizar desde la modernidad líquida (Bauman, 2012) cómo se desarrolla la interacción, porque dicha red social adquiere una relevancia importante en lo individual y lo colectivo. Además, se subraya una de las problemáticas puntales que cuestiona qué ocurre con cada sujeto al momento de estar muchas horas en conectividad.

Precisamente, porque el tiempo que las personas le dedican a Facebook, transmuta su realidad y la interacción social, es decir el cambio y la construcción de subjetividades a partir de la interacción, Lipovetsky (2010) enfatiza:

Hubo simultáneamente nuevas pasiones, nuevos sueños, nuevas seducciones que se manifestaban una y otra vez [...] allí está el fenómeno que nos cambió. Con la revolución de la vida cotidiana, los grandes y profundos cambios en las aspiraciones y modos de vida impulsados por el último medio siglo nace nuestro presente sagrado, [...] en el corazón del reordenamiento del régimen del tiempo social: el pasaje del capitalismo de producción a una economía de consumo y de comunicación masiva, el relevo de una sociedad rigurosa y disciplinaria por una ‘sociedad-moda’, para colmo, reestructurada desde el fondo por las técnicas de lo efímero, de la renovación y la seducción permanente.

Lo mencionado por Lipovetsky (2010), da cuenta que en los últimos años la emergencia de sistemas de comunicación a través de internet, las redes sociales constituyen un fenómeno contemporáneo. Para abordar el consumo cultural a través de Facebook, éste supone en grados distintos múltiples tareas, algunas de ellas sólo distinguibles en el análisis de ofertas culturales, descifrar, interpretar, decodificar y reinterpretar la apropiación en modo de adquisición simbólica.

Es probable que las actividades de consumo a través de Facebook se refieran al entretenimiento y a la información satisfaciendo el deseo de las identificaciones con un grupo social a nivel global o local, sociabilidad buscando un espacio propio, una distinción o inclusión

social, a partir de estas prácticas de consumo los públicos se relacionan con otros agentes, desde la posición de Canclini (2012) el consumo puede ser visto “como un escenario de disputas por aquello que la sociedad produce y por las maneras de usarlo”.

Respecto a lo citado antes, en la investigación se permite excluir al consumo cultural del lugar común que lo situaba al espacio del ocio o el uso del tiempo libre, y se concibe como lo superfluo, se expone entonces que el consumo cultural se piensa, se elige y reelabora en el sentido más racional de los social. Mencionado lo anterior, es necesario puntualizar la complejidad de las actividades que engloba el consumo cultural.

Dicha complejidad, ha llevado a las investigaciones a exponer una crítica con tintes reduccionistas desde la práctica del consumo como una dimensión estética para entender no solo a la recepción de una oferta cultural sino el conjunto de procesos que atraviesan y condicionan la relación con ella y su rearticulación con procesos mayores de producción industrial.

El consumo cultural, también se ha planteado como una práctica no solo por la actividad de decodificación de los mensajes, sino también por los otros procesos significantes que involucra: sociabilidad, distinción, generación y recreación de identidades. Por lo tanto, las prácticas de consumo cultural pueden construir significados independientemente de la oferta específica con la que se relaciona.

Basta con exponer el siguiente ejemplo, en el contexto familiar, la relación con las tecnologías de información y comunicación como; el teléfono, la computadora, la televisión, resultan fundamentales en la administración del tiempo, en la división del trabajo, las relaciones sociales, más importante las identidades individuales y la organización de los espacios dentro de la familia y el espacio exterior. Es decir, las prácticas de consumo también se pueden observar que no tienen significados equivalentes para todos los que consumen, los diversos usos y funciones dependen de las articulaciones particulares y se manifiestan en relación con grupos específicos.

Específicamente, la juventud contemporánea es una construcción social compleja, es decir, que constituye un campo social donde se dan estructuras que proporcionan sentido social, resulta difícil referirse sólo a una juventud, por las grandes expresiones y características que tienen los jóvenes a través de la interacción. Por lo tanto, a partir del consumo cultural se pueden detectar los espacios que se generan como productores y constructores de identidad.

El consumo, precisamente está planteado de cómo puede influir en la construcción y definir la identidad, porque las producciones culturales también son el reflejo del consumo simbólico que hace la juventud, no se puede separar, que es parte del acto de apropiación simbólico y las practicas, así los jóvenes a través de la música, el cine, la literatura o la ropa de moda pueden manifestarte en ellas.

En efecto, la juventud depende de las circunstancias y de factores generales como el contexto social, porque a partir de éstos las configuraciones de los actores sociales en caso específico denominada en la investigación juventud contemporánea, depende de la historicidad del sujeto, así como las condiciones socioculturales que lo construyen, por consiguiente, las prácticas culturales deben ser entendidas desde la perspectiva de la cultura dominante.

El debate gira entorno, a la centralidad de la participación en el ámbito social de la juventud y cómo éstos perciben la realidad que están viviendo y cómo lo proyecta hacia su visión de vida, así como sus representaciones y practicas actuales. En resumen, el consumo cultural es configurador de las culturas juveniles (Cruz, 2000) ya que a través de la relación que tienen los jóvenes con los bienes culturales se de una negociación con los significados y le otorgan sentido a su vida.

Si bien, el propósito general de la investigación es Analizar las prácticas de consumo cultural de la juventud para conocer la construcción de identidad en la sociedad actual, surge una cuestión ¿qué es lo que determina el consumo? en el trayecto actual de la investigación se deduce que existe un factor de capital económico y cultural en cada sujeto, por ejemplo, la necesidad de estar al día en cuanto a información y tecnología.

Ahora, ¿qué consumen y cómo es que construyen la juventud un estilo de vida? Es otra de las preguntas centrales de la investigación, en respuesta Canclini (2012) pone en duda si es que en realidad existe una teoría sociocultural del consumo, por lo tanto, se trata una conceptualización más global del consumo, como se ha mencionado con anterioridad. En el sentido estricto, se agrega el argumento de Han (2014):

A los reclusos del panóptico benthamiano se los aislaba con fines disciplinarios y no se les permitía hablar entre ellos. Los residentes de la panóptica digital, por el contrario, se comunican intensamente y se desnudan por su propia voluntad. [...] La sociedad del

control digital hace un uso intensivo de la libertad. [...] La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El *me gusta* es el amén digital. cuando hacemos clic en el botón de *me gusta* nos sometemos a un entramado de dominación. El *Smartphone* no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital.

Es puntual señalar que la idea de Han, constituye una concepción crítica hacia las significaciones del posmodernismo propias del neoliberalismo, por tal motivo es importante cuestionar el concepto de consumo y consumo cultural y las implicaciones que tienen en lo social. Es decir, qué aspectos están vinculados al consumo, por qué se consume, qué motiva al consumo, para qué se consume, qué se entiende por consumo. En consecuencia, el consumo constituye una categoría que, por sus orígenes ha estado ligada al capitalismo, el incremento de la producción y el consumo en las sociedades modernas se considera un proceso cultural que involucra tanto la circulación como la apropiación de mensajes y contenido. En suma, Han (2014) sostiene que:

No el valor de uso, sino el valor emotivo o de culto es constitutivo de la economía del consumo. Es ahora cuando la emoción se convierte en medio de producción. La aceleración de la comunicación favorece su *emocionalización*, ya que la racionalidad es *más lenta* que la emocionalidad. La racionalidad es, en cierto modo, *sin velocidad*. De ahí que el impulso acelerador lleve a la *dictadura de la emoción*. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito.

Existe por supuesto, una interacción social que está ligada al gasto o propiamente propicia el intercambio social, con la diversión, viajes, reuniones, fiestas, entre otras en la que estable que hay diferencias marcadas entre hogares de clase alta y la trabajadora. Dicho con palabras de P. Bourdieu (1997) el consumo se interpreta como el conjunto de prácticas culturales que sirven para hacer distinciones sociales y está compuesto de símbolos, signos, ideas y valores

condicionados por la clase y el habitus que orientan las prácticas de consumo.

Bourdieu ve a la noción de capital cultural como una unidad de medida que diferencia a los estudiantes de acuerdo con sus disposiciones culturales y no sólo económicas, es un proceso en que los actores sociales apropian y hacen circular los objetos atendiendo su valor simbólico, la atribución a este valor simbólico se genera en la trama de relaciones intersubjetivas entre los actores y de sus necesidades de reconocimiento y distinción.

En conclusión, es necesario enunciar que la sociedad de consumo se utiliza en la investigación para referirse al desarrollo de las actividades consumistas a nivel de bienes y servicios producida por las industriales empresariales, este intercambio involucra cuestiones de comportamiento y valores en tanto al valor simbólico que se apropia al consumo.

La sociedad de consumo es la sociedad derivada del desarrollo industrial, las tecnologías de información y el consumo de bienes disponibles gracias a la producción masiva, se relaciona con el objetivo de las empresas de responder las necesidades de la sociedad, mismas que están íntimamente ligadas con la distinción de un estatus ya sea económico y social.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2006). Vida líquida: Ediciones Paidós.
- Bauman, Z. (2012). Vida de consumo: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1990). Algunas propiedades de los campos. Sociología y cultura, 135-141.
- Bourdieu, P. (1997). Capital cultural, escuela y espacio social: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2016). La distinción: Criterio y bases sociales del gusto: Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Canclini, N. G. (2012). Consumidores y ciudadanos: Penguin Random House Grupo Editorial México.
- Cruz, R. R. (2000). Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto: Grupo Editorial Norma.
- de Certeau, M. (1996). La Invención de lo cotidiano: Universidad Iberoamericana.
- Dubar, C. (2002). La crisis de las identidades: la interpretación de una mutación: Bellaterra.

- Giménez, G. (2007). *Estudios Sobre la Cultura y Las Identidades Sociales*: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- gob.mx. (2016, 25 de julio de 2016). ¿Cuántos jóvenes hay en México? Retrieved from <https://www.gob.mx/gobmx/articulos/cuantos-jovenes-hay-en-mexico>
- Habermas, J. (1994). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*: Cátedra.
- Hall, S., & Du Gay, P. (2011). *Cuestiones de identidad cultural*: Amorrortu Editores España SL.
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*: Herder Editorial.
- Larraín, J. (2017). *América Latina moderna?: (2a. Edición)*: Lom Ediciones.
- Lipovetsky, G. (2010). *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*: Editorial Anagrama S.A.
- Martínez, D. G. (2010). *Epistemología de las identidades: Reflexiones en torno a la pluralidad*: Colegio de México.
- Martuccelli, D. (2011). *Las sociologías del individuo*: LOM Ediciones.
- Orozco, G. (2010). La investigación de las audiencias "viejas y nuevas". Retrieved from
- Suárez, Y. C. R. (2010). Individualismo moral e individualismo egoísta: herramientas conceptuales en la teoría de Durkheim para el análisis de un problema contemporáneo. *Revista Colombiana de sociología* 33, 31-40.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*: Gedisa.

Análisis comparativo del consumo cultural en jóvenes de Mexquitic de Carmona y capital del estado de San Luis Potosí

Comparative analysis of cultural consumption in youth of Mexquitic de Carmona and capital of the state of San Luis Potosí

Ana Karen Flores Flores¹

Resumen: La presente investigación parte de la necesidad de conocer lo que sucede en el terreno cultural y con la juventud en el municipio de Mexquitic de Carmona, S.L.P. Distintos elementos como la ubicación del municipio, características poblacionales y demográficas, generan un desarrollo social distinto al de la juventud de la Capital potosina. Las particularidades en torno al consumo cultural de los jóvenes de Mexquitic son tan importantes como las de los jóvenes capitalinos por lo que se toma en cuenta a la juventud de los dos universos para este estudio.

Abstract: The present investigation starts from the need to know what happens in the cultural field and with youth in the municipality of Mexquitic de Carmona, S.L.P. Different elements such as the location of the municipality, population and demographic characteristics, generate a social development different from the Potosina Capital. The particularities surrounding the cultural consumption of the young people of Mexico are as important as those of the young people of the capital, so that the youth of the two universes are taken into account.

Palabras clave: jóvenes; cultura; consumo; hibridación

Introducción

Al observar poca difusión cultural en Mexquitic nace un interés por conocer en qué radica el interés de los jóvenes hacia prácticas de diferente índole y qué es lo sí están consumiendo, a través de sus gustos e intereses. Además de la poca existencia de estudios enfocados a la juventud rural.

Las actividades culturales y los medios de comunicación juegan un papel muy importante para el desarrollo de la sociedad y es desde estos tópicos que se aborda el tema cultural. Se considera que es pertinente conocer el porqué de sus preferencias culturales, cómo se expresan, y

¹ Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Líneas de Investigación; jóvenes, cultura, género; Floresfloresak@gmail.com.

desde qué ángulo están consumiendo y generando cultura. Ya que, en los territorios rurales, tal parece que el sector juvenil rural no tiene voz o carecen de importancia, ya que son pocos los estudios en torno a ellos. ¿Es necesario vivir en —la ciudad! para representar algo, para tener necesidades, para ser creativos? No, los jóvenes de Mexquitic son actores sociales con necesidades y preferencias, a partir de la necesidad de conocer a estos jóvenes crece el interés por la investigación.

Se considera que la comunicación y la cultura siempre han estado unidas pues los primeros estudios o censos culturales se ligaron a los medios de comunicación. Es importante el papel de los comunicólogos como investigadores y no sólo como productores de mensajes, para dar cuenta de los procesos culturales.

Los estudios sobre cultura han sido abordados desde diferentes trincheras, historiadores, antropólogos, sociólogos, comunicólogos, con diferentes técnicas y objetivos, pero con la misma importancia pues la cultura es parte del desarrollo social. Comunicación y cultura no son dos líneas separadas, pues a lo largo de los estudios de comunicación ha existido un interés por analizar este campo, datos que se analizan en los antecedentes de la presente investigación.

La presente investigación parte de la necesidad de conocer lo que sucede en el terreno cultural y con la juventud en el municipio de Mexquitic de Carmona, S.L.P. Distintos elementos como la ubicación del municipio, características poblacionales y demográficas, generan un desarrollo social distinto al de la capital potosina. Las particularidades en torno al consumo cultural de los jóvenes de Mexquitic son tan importantes como las de los jóvenes capitalinos por lo que se toma en cuenta a la juventud de los dos universos. Los procesos sociales que llevan a los jóvenes a convertirse en actores culturales directa o indirectamente y conocer cómo se desenvuelven los jóvenes en estos dos contextos, es necesario como parte de los objetivos de la investigación; ya que se pretende dar cuenta del consumo cultural de Mexquitic, lo que lleva a jóvenes capitalinos a formarse como productores culturales, conocer cuál es el interés de los jóvenes por nuevas actividades culturales, así como analizar el concepto que se tiene de cultura. Las prácticas que tienen que ver con el terreno cultural incluyen eventos como exposiciones visuales o eventos culturales y medios de comunicación. Esto se desglosa de forma detallada en la primera parte de este artículo.

Posteriormente, como antecedentes de la investigación, se aborda lo que se conoce como

la construcción del término juventud, el cual está ligado con el tema cultural. Es a través de un recorrido histórico desarrollado por Maritza Urtega retomando a otros autores expone en qué consiste esta construcción, sus elementos y cómo influyen para que se lleve a cabo, así como la mirada de distintos estudiosos del tema, con la finalidad de conocer en qué estado se encuentra el tema abordado.

A continuación, se encuentra el marco teórico de esta investigación, está estructurado con una idea de lo que es juventud, cultura y consumo cultural, destacando el papel que juega hoy en día la noción de hibridación cultural. Se retoman diversas categorías de análisis que permitirán tener un enfoque claro del tema abordado como son tradición, mercado, culturas juveniles, entre otras. Cabe destacar que es un marco teórico conceptual pues no hubo teoría que se adecuara al fenómeno a investigar. Los autores presentes en el marco teórico son Margulis y Urresti, García Canclini, Reguillo y Urteaga.

Metodológicamente surge la necesidad de combinar el método cualitativo y cuantitativo para esta investigación. Las técnicas utilizadas fueron la observación, la entrevista semi-estructurada, la entrevista a profundidad; también se tuvo la oportunidad de aplicar un sondeo a jóvenes capitalinos para conocer el concepto que ellos tienen de cultura, así como dos encuestas aplicadas a distintos grupos de jóvenes. Las técnicas se aplicaron a 3 categorías de jóvenes:

- Jóvenes que viven en Mexquitic (sea en la cabecera o en alguna comunidad perteneciente al municipio) y estudian o trabajan en la capital de estado.
- Son residentes de las diferentes comunidades vecinas, como Rincón de San José, Milpillars, Derramaderos, La Tapona, entre otras y estudian en la cabecera de dicho municipio.
- Son productores culturales y habitan en la capital potosina.

Se tomó como referencia la edad de 15 a 25 años para delimitar la muestra del universo a estudiar.

Resulta pertinente señalar que la propuesta fue realizar un análisis comparativo, sin embargo no se desarrolló como tal. Esta investigación sirve como base para desarrollar una investigación de ese tipo más adelante. Es un trabajo exploratorio y es pertinente señalar la importancia que tiene esta investigación pues estudios de este tipo son inexistentes en el municipio de Mexquitic, hubo aspectos reveladores muy valiosos que no se tenían contemplados,

misimos que forman parte de los hallazgos de este estudio. Finalmente, se abren nuevas preguntas con la intención de generar nuevas búsquedas y conocimiento en torno a los jóvenes y el consumo cultural en contextos semi-rurales o semi-urbanos.

Tres universos

Planteamiento del problema

Cuatrocientos alumnos estudian en el Colegio de Bachilleres plantel n°18 (COBACH 18) ubicado en la cabecera del municipio de Mexquitic de Carmona, San Luis Potosí; esto provoca una movilización constante de jóvenes que viven en diferentes comunidades como son Derramaderos, La Taponá, La Campana, Ranchería de Guadalupe, etc. hacia el bachillerato. Por otro lado jóvenes que habitan en la cabecera o en alguna comunidad se desplazan hacia la capital del estado para estudiar ya sea el Cobach, una carrera profesional o trabajar. La ciudad de San Luis Potosí es en donde, asimismo, sus pares (estudiantes de la ciudad) son protagonistas de diversas formas de consumo cultural presentándose ocasionalmente como productores culturales. Discernir el consumo y producción cultural de éstos tres universos es la finalidad de esta investigación.

El espacio de encuentro de algunos de estos jóvenes es Mexquitic de Carmona contexto que se analizara más adelante. En este municipio se encuentra el Cobach n°18 en el cual jóvenes pertenecientes a comunidades vecinas como las ya mencionadas anteriormente, o jóvenes que viven en la cabecera municipal asisten a estudiar. La capital del estado es en donde jóvenes de las diferentes comunidades y la cabecera de Mexquitic realizan sus estudios o trabajan, mientras que jóvenes que han crecido en la ciudad de San Luis Potosí, ahí mismo realizan sus estudios, asistiendo a centros culturales como el Centro de las Artes Bicentenario o el Centro Potosino de Bellas Artes, para desarrollar o aprender alguna habilidad que tiene que ver con la música, las artes plásticas, el teatro entre otros, siendo productores culturales. Estos jóvenes son portadores de información, de amalgama de signos e intercambio de conocimiento empírico, que suele reflejarse en su forma de vestir, en la música que eligen escuchar, en las actividades a las que dedican su tiempo libre, en su consumo cultural.

Mexquitic de Carmona es un municipio que pertenece al estado de San Luis Potosí, a sólo

20 minutos de la capital, con gran riqueza histórica es cuna de lo que hoy es la capital del estado, cuenta con una población de 53, 442 habitantes. En la cabecera se encuentra la biblioteca pública, 4 cibercafés y escuelas de todos los niveles básicos, pasando por una evolución socioeconómica para sus habitantes. El contexto en que se ubica por la cercanía a la capital, sus tradiciones, hacen que Mexquitic no esté exento de la globalización como sucede en gran parte del mundo.

Actualmente, el acceso a las nuevas tecnologías (computadoras, celulares, tabletas) ha cambiado la manera en que se relaciona la sociedad en general. El uso de la telefonía celular y el fácil acceso que se genera de un dispositivo móvil hacia la red, funcionan no sólo como medio de información, sino como un nuevo modo de relacionarse.

Es relevante conocer qué aspectos del desarrollo social se han transformado y qué objetivos e ideologías se siguen transmitiendo a los jóvenes en relación con la cultura, así como hacer una aproximación al sector juvenil y en especial al territorio rural, pues diferentes factores como la globalización, nuevas tecnologías, entre otros generan cambios que se manifiestan en la sociedad en general y en diferentes etapas de la vida.

Actualmente existe el Instituto Mexicano de la Juventud creado en 1999 (Instituto Mexicano de la Juventud, 2013) con una sede en San Luis Potosí, se ha dedicado a crear espacios fuera del ámbito educativo para impulsar actividades recreativas, deportivas y culturales. Los jóvenes para este tipo de instituciones son imaginados como una unidad social con intereses comunes tan sólo por compartir características etarias o estereotipadas, lo cual provoca que las instituciones se dirijan a éstos de manera homogénea, sin importar las diferentes condiciones en que se desarrollan ¿Cuáles de estas políticas culturales son abordadas en el municipio?

Mexquitic de Carmona y la ciudad de San Luis Potosí comparten orígenes, sin embargo, en la actualidad son distintos los rasgos que los definen demográfica y socialmente, pues es el territorio los 22 kilómetros de distancia, un factor que determina las condiciones en que se desarrollan los jóvenes (Biblioteca digital, 2013)

Lo rural y lo urbano Existe gran flujo de transporte sobre la carretera Zacatecas que es la carretera federal, misma que conecta a la cabecera municipal de Mexquitic con la capital potosina. Así mismo, pasa por algunas de las comunidades creando gran movilización de estudiantes de los diferentes niveles educativos como de trabajadores y padres de familia.

Condición social de Juventud

La línea de investigación que siguen autores como Mario Margulis, Marcelo Urresti, Jesús Martín Barbero, José Manuel Valenzuela y José Antonio Pérez Islas, radica en la importancia que le dan a las características principales de los jóvenes como objetos de consumo, actores formadores de —tribus urbanas‖ o —fenómenos juveniles‖ como los llama Pérez Islas. Sin embargo, para aunar y conocer cómo surgió esta conformación de los jóvenes es vital citar a Maritza Urteaga (2011) para quien el estudio de la juventud mexicana es un espacio que ayudó a construir el libro *La construcción juvenil de la realidad*. Jóvenes mexicanos contemporáneos, ya que sirve como cierre de algunas preguntas y pendientes en torno a la investigación acerca de la juventud en México, en un momento de cambios en el país y del mundo global los cuales exigen la construcción de nuevos marcos de interpretación de la complejidad juvenil actual. La segunda generación de investigadores sobre juventud de la cual ella forma parte, revelaron el tema identitario y la revelación de sentidos desde los cuales se produce la semantización de los cambios físicos y biológicos, así como su inserción en la dinámica sociocultural de la sociedad, las estéticas, las hablas juveniles, el estar juntos y la noción de culturas juveniles como una clave de interpretación. El conocimiento de culturas juveniles se convirtió en la llave de entrada a la heterogeneidad cultural de los jóvenes y, sobre todo, a su agencia cultural en la construcción de espacios sociales en interacción constante con los ámbitos hegemónicos, parentales y principalmente generacionales son palabras de la autora.

Maritza Urteaga desarrolla una descripción histórica, cronológica, del imaginario del sujeto juvenil en México. Analiza cómo se logra conceptualizar la juventud, su construcción como proceso social y cultural; que es impulsada por las condiciones que determinan el ser joven y las imágenes culturales.

Urteaga revela en el texto una serie de características lingüísticas, éticas y estéticas de las imágenes más emblemáticas del México moderno y como se clasificó y nombró lo que condicionaba lo juvenil. De las características de las imágenes juveniles sólo se retomaron los más significativos para esta investigación que incluyan determinadas tipologías o prácticas que tienen que ver con los jóvenes, nuevas tecnologías, medios y consumo cultural. Urteaga da a conocer cómo se constituyen estas imágenes, representaciones e imaginarios por medio de diferentes procesos y conceptos que los conforman.

Otra estudiosa de las juventudes no sólo en México sino en América Latina es Rosana Reguillo, quien es autora de otro de los estudios recientes acerca de los jóvenes: el libro: *Los jóvenes en México*, México, D.F. 2010 del cual es coordinadora y se refiere a ellos en *La condición juvenil en México contemporáneo. Biografías incertidumbres y lugares*.

Desde una perspectiva estructural Reguillo (2010) afirma que

..Existen dos juventudes: una, mayoritaria, precarizada, desconectada no sólo de los que denomina la sociedad red o sociedad de la información, sino desconectada o desafilada de las instituciones y sistemas de seguridad (educación, salud, trabajo, seguridad,) sobreviviendo apenas con los mínimos, y otra, minoritaria, conectada, incorporada a los circuitos e instituciones de seguridad, y en condiciones de elegir (Reguillo, 2010, p.396)

La aportación de Canclini basándose en algunos datos de sus colegas investigadores en su ensayo: *La sociedad Mexicana vista desde los jóvenes* (2010) plantea que generalmente se atribuye o describe a los jóvenes como víctimas de desigualdad, discriminación etc. y al mismo tiempo se rescata la capacidad de resistencia de algunos conjuntos juveniles. ¿Excluidos, resistentes o más bien indiferentes? Para Canclini (2010) la condición de los jóvenes exige pensar cómo se constituye hoy el antagonismo inclusión-exclusión, ya que, por una parte, los jóvenes contribuyen más que otros grupos a las estadísticas de desempleo y empleo informal, a las masas de migrantes, a las cifras de muertes rurales y urbanas. Pero, al mismo tiempo, desde una perspectiva más optimista existen más jóvenes entre los gerentes de industrias y servicio, o creando empresas innovadoras de publicidad o sitios que vehiculizan nuevos estilos de interacción social.

Canclini (2010) hace un recorrido histórico refiriéndose a la inclusión, señalando que ésta se le asignó al estado pensando que todos la querían, pues las diferencias son parte constitutiva de la sociedad y, al mismo tiempo, el deseo de una integración que vuelva menos rotundas estas diferencias. Actualmente, los estudios sobre jóvenes en América latina y otras regiones demuestran que muchos sectores excluidos eligen no luchar por la inclusión; prefieren buscar modos alternativos de sociabilidad, conectividad y satisfacción de sus necesidades.

Como se puede apreciar en los estudios recientes acerca de los jóvenes, no sólo en México sino en América Latina, son distintos los enfoques de los investigadores se retroalimentan unos a otros, mostrando así que es más lo que falta por conocer que lo que se conoce. Se interesan en

distinguir cómo es que se han constituido los jóvenes, cuáles son sus principales características. Se basan en estudios anteriores para establecer un punto de partida. A pesar de que este Estado del Arte comienza con estudios del 2008, sólo dos autores se refieren al término de hibridación, como consecuencia de la mezcla de múltiples factores entre los jóvenes y su entorno, siendo Canclini uno de los precursores del análisis a este proceso, autor que se retomará en el Marco Teórico de esta investigación.

Existe una inmensa preocupación para entender lo que acontece en el sector juvenil. Es fácil percatarse que esta preocupación radica o ha estado enfocada por años en la juventud urbana, descuidando el sector rural, que también forma parte de la población. Se hace mención casi nula de los jóvenes rurales, aunque éstos también sean actores sociales pues es más lo que se desconoce que lo que se conoce; en el año 2013 surge una publicación que habla específicamente de jóvenes rurales.

Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara, Rosario Román Pérez y Maritza Urteaga (2013), publican Jóvenes rurales, viejos dilemas, nuevas realidades; es uno de los trabajos más recientes acerca de jóvenes y específicamente de jóvenes rurales. En esta investigación se mencionan algunas características socioculturales y demográficas para ubicar a estos actores sociales como las siguientes: 1) mayores niveles de escolaridad, 2) cambios en la estructura familiar, 3) acceso a medios de comunicación y 4) sentido de pertenencia a una sociedad global. La mayor cobertura de los servicios educativos ha aumentado los años de escolarización, ahora los jóvenes rurales tienen menos hermanos, una mayor esperanza de vida y potencialmente mayores posibilidades de educación. La electrificación de las zonas rurales ha sido un factor que acelera el acceso a los medios de comunicación. En la juventud rural, la radio se ha convertido en el medio masivamente extendido gracias a sus menores costos de instalación e infraestructura. La televisión ha avanzado con más dificultad en territorios poco accesibles y de geografía accidentada. Los contenidos de los mensajes transmiten modos de vida donde se privilegia el consumo y se desvalora la vida rural, pero también muestran nuevas posibilidades de relaciones sociales dentro de las familias, diferentes papeles asumidos por las mujeres en diversos contextos, novedosas soluciones a problemas personales y colectivos. Los medios de comunicación, las experiencias migratorias y la vinculación con agroindustrias empiezan a conformar en los jóvenes rurales un sentido distinto de pertenencia, diferentes a los otorgados en su lugar de origen, por lo que es destacable el papel

que juegan los medios de comunicación en este contexto rural. Así mismo, se menciona cómo los jóvenes tienen ideas diferentes sobre cómo ocurre la vida y las leyes que rigen a la sociedad o sobre el cuerpo, la procreación, el sentido de obediencia y la autoridad. Se retoman ciertas características acerca del contexto para definir lo que es o no es rural, acuñando términos como —nuevas ruralidades¹ o —neorrurales², tratando de trazar líneas que permitan existir a este sector social que, como bien dicen Pacheco, Román y Urteaga ha permanecido oculto.

A través de una serie de encuestas aplicadas en diferentes estados del territorio mexicano, se realizó este estudio en busca de identificar las condiciones de la juventud rural respecto a su sentido de pertenencia o de inclusión en el trabajo, en la escuela, en las instituciones, presentando así una especie de censo que acerca la mirada a este olvidado sector social. En la investigación también se aborda el uso del tiempo libre mencionando características como fiestas o deportes como principales actividades y respecto al uso de la tecnología en las comunidades más alejadas. Los celulares que no cuentan con señal funcionan como cámaras fotográficas y reproductores de música, y en casos donde sí se cuenta con el acceso los jóvenes los utilizan para hacer tareas, apuntan Ramon, Ladrón y Urteaga (2013)

En 2007 el Instituto Mexicano de la Juventud, lanza su 27° edición de la revista Jóvenes, revista de estudios sobre juventud. En donde se concede espacio a la presentación de un proyecto fotográfico de Federico Gama, que como fotógrafo documental presenta en imagen un ejemplo de híbrido: Jóvenes migrantes de las comunidades indígenas y rurales que se inventan una identidad urbana a partir de la interpretación (imaginario) de las culturas juveniles de la ciudad de México (cholos, skatos, punks, darks, emos y rockeros, entre otras), conservando elementos de sus comunidades de origen, en un juego visual entre lo que cambia y lo que perdura, apunta Gama. Mazahuacholoskatopunk es la representación gráfica de la necesidad de inclusión o por simple diversión de cómo los jóvenes tienen la libertad de elegir entre diferentes imágenes juveniles de representación social para representarse a ellos mismos en un espacio del cual son discriminados. Parece un juego de identidades en donde esta no es la principal causa, ya que la ideología puede o no pertenecer a la vestimenta. Lo que antes era una frontera, al ver las fotografías de Federico Gama, carece de significado.

Es extenso el camino que han seguido diferentes investigadores para comprender qué es lo que acontece en la juventud actual. Desde diversos enfoques se han dado a la tarea de entender

y dar a conocer cómo se vive esta transición en el ser humano que es la juventud. Como ya se ha indicado, se le ha dado prioridad al estudio de los jóvenes en zonas urbanas. Como menciona Pacheco, se ha ocultado a la sociedad rural, lo cual no significa que no exista, al contrario, genera la necesidad de conocer qué es lo que pasa en cada contexto, cómo se mezcla y hasta dónde la modernidad termina o moldea fronteras. El análisis de percepción como la investigación de la inclusión-exclusión, es pertinente en cuanto genera nuevas formas de acercarse a los jóvenes.

Marco teórico

Juventud

Actualmente los tópicos referentes a los jóvenes en América Latina han sido estudiados por sociólogos, antropólogos, comunicólogos especializados en el tema. En el desarrollo de este marco teórico se desglosan definiciones ya debatidas por sociólogos contemporáneos como Néstor García Canclini, Rosana Reguillo, Maritza Urteaga entre otros, para describir el proceso por el que transitan los jóvenes hoy en día. Ya que términos como juventud o cultura son términos que pueden resultar muy ambiguos al ser estudiados de diversas disciplinas y enfoques, por lo que su definición se ubica al inicio de este marco teórico. El consumo cultural desde el título de la investigación demanda la ubicación de término, por su lado la hibridación cultural es un concepto acuñado por García Canclini que pretende servir como referencia al fenómeno que se lleva a cabo no sólo en la juventud, si no en la sociedad en general, en este mundo globalizado e intercultural. Finalmente como ya se mencionó en los antecedentes se retoman como categorías de análisis conceptos desglosados por Urteaga y Reguillo como son las ofertas de sentido, tradición y grupalidades juveniles que además de constatar que existe la preocupación por entender que sucede con los jóvenes, es una ventana hacia los elementos que constituyen los significados juveniles.

Margulis y Urresti hacen uso de la —moratoria vital|| con el fin de ampliar el enfoque de Juventud, por lo tanto:

—Moratoria vital||: según este criterio que apunta a la disponibilidad diferencial de capital temporal, es posible distinguir claramente los jóvenes de los no jóvenes, con

independencia del sector social. Jóvenes son todos aquellos que gozan de un plus de tiempo, un excedente temporal, que es considerablemente más extenso que el de las generaciones mayores coexistentes (Margulis y Urresti, 2008, p.13)

Desde este enfoque resulta óptimo incluir a jóvenes sin importar su estado socioeconómico, sin importar si cumplen o no con una apariencia física, pues la condición de juventud va más allá de lo corporal. La moratoria como capital temporal tiene dos extensiones la distancia frente al nacimiento y frente a la muerte.

Esta facticidad permite reconocer a los jóvenes en diferentes contextos, independiente de la clase social y del género. Este último también es un factor importante dentro de la construcción social de juventud, diferente para hombres y mujeres como se plantea a continuación.

Margulis y Urresti (2008) plantean que es procesado el cuerpo de hombres y mujeres de diferente forma por la sociedad y la cultura. Las mujeres tienen un tiempo más acotado, vinculado con su aptitud para la maternidad, que opera como un reloj biológico que transgrede en sus necesidades, asignando en diversos planos de la vida una urgencia distinta, lo que se podría presentar como desventaja frente al género masculino.

Uno de los factores que inciden en la relación género juventud es la condición socioeconómica pues con el paso del tiempo se ha buscado igualdad para las mujeres y con esto se abren las posibilidades de realización personal dejando de ser la maternidad la única opción. Sin embargo:

Para las mujeres de clase popular, opera un imaginario por el cual la maternidad aparece casi como un mandato natural,...en cambio la mujer de otros sectores sociales, con mayores posibilidades en lo económico, educativo y cultural, debe conciliar sus impulsos hacia la maternidad con sus deseos y posibilidades de realización personal en otras esferas de la vida social... lo cual...resulta en tasas de fecundidad más reducidas (Margulis, Urresti, 2008 p.17)

La modificación de la condición de juventud para las mujeres genera también desencuentros hacia otras generaciones con madres y abuelas, al igual en el género masculino, debido a la diferencia de percibir el mundo. Dentro de los sectores medios la postergación de la maternidad tiene mucho que ver con los avances tecnológicos que permiten a mujeres y hombres que deciden prolongar su preparación profesional formar una familia hasta después de la

treintena.

Este análisis resulta práctico para esta investigación ya que no remite sólo a la condición etaria. Se construye la condición de juventud desde ámbitos en que el ser joven remite al disfrute de un tiempo extra, a un desentender de responsabilidades económicos, a un estadio en que ser hijo y no padre, no abuelo no infante adquiere cierta moratoria social.

Por lo tanto, dentro de esta investigación se considera jóvenes aquellos que están dentro de esta categorización con lo que ello involucra, ya que se puede tener 18 años lo cual implicaría por edad ser joven sin embargo, si a los 18 años ya se es madre o padre se adquieren otras responsabilidades y necesidades en la sociedad, por lo que el tiempo que se entiende como de goce adquiere otro significado.

¿Qué es cultura?

El concepto de cultura es abordado por diferentes disciplinas de forma distinta en ocasiones dependiendo de la perspectiva de cada autor se limita o excluye. Se ha redefinido con el paso del tiempo su significado. Para los fines de esta investigación se adopta la perspectiva de García Canclini quien define el concepto a partir de la combinación de diferentes autores. No limita el término a un cúmulo de libros o prácticas que sólo tienen que ver con las bellas artes pues tienen que ver con prácticas sociales, globalización, industrias culturales, medios de comunicación y significados, lo concreta de la siguiente manera: —la cultura abarca el conjunto de los procesos sociales de significación, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida sociall (2004, p.34)

Es importante reconocer como es que se constituye la cultura y como apunta Canclini por medio de 4 vertientes por las que se puede acceder. Pues al estar en constante cambio la cultura no se queda sólo en expresiones artísticas o en libros, pues son las prácticas de los jóvenes, los gustos y las formas de vestirse las que están "hablando", la conducta que adoptan al estar en grupo o solos, con la familia o con los amigos son representaciones culturales. No obstante, para esta investigación el concepto de cultura tiene que ver con los jóvenes, en la comunidad en donde viven, en la escuela con los amigos, al intercambiar información, acceder a ella por la televisión, la web o el celular, en cada una de sus prácticas, en los rituales de los cuales son partícipes en distintas formas como fiestas, conciertos, etc. Entendida la definición como procesos de

significación resulta adecuada para la investigación ya que al observar los procesos sociales lo que se busca son significados, en esta ocasión los significados que se mueven entre la juventud. La cultura desde la perspectiva de los procesos tiene que ver con la interculturalidad y como se verá más adelante con la hibridación. A continuación, es necesario destacar que se entiende por consumo.

Consumo cultural

Es necesario retomar el concepto de consumo cultural en cuanto incluya los procesos de comunicación y recepción de bienes simbólicos ya que por medio de éstos se puede generar un conocimiento que va más allá de simples gustos o índices de mercado. El término propuesto por García Canclini (1995) indica que “el consumo es el conjunto de procesos socioculturales en que se realiza la apropiación y los usos de los productos”.

Desde esta perspectiva el consumo es comprendido por su racionalidad económica sin embargo en estos procesos también intervienen las reglas de la distinción entre grupos, de la expansión educacional, las innovaciones tecnológicas y la moda. Los productos son todas aquellas manifestaciones culturales como rituales, códigos, prácticas, etc. Insertados en la vida cotidiana de la sociedad en general en donde los jóvenes día a día se topan con diferentes formas de consumo.

El desarrollo de esta investigación incluye factores como la escolaridad, el acceso, el contexto los cuales son incluidos en esta definición, ya que no sólo por medio de gráficas se puede acceder al consumo también son necesarias otras vías por las que se lleva a cabo. Los jóvenes están insertos en instituciones que van desde la familia y la escuela. El contexto rural o urbano influye en la apropiación que hacen en diversos niveles de los símbolos que se les presentan o de los cuales son excluidos. La globalización, los medios de comunicación, las nuevas tecnologías generan nuevas formas de consumir. La generación a la que pertenecen, también son generadores de códigos entre los jóvenes, nuevas formas de relacionarse, de crear vínculos.

Es por medio del intercambio de bienes simbólicos que el consumo cultural está cambiando. Para entender el proceso por el que los jóvenes asisten a escuelas ubicadas en contextos distintos como lo sería la ciudad cuando se habita en un espacio entendido como rural.

Para entender lo que sucede con jóvenes que constantemente están recibiendo e intercambiando información por medio de los medios masivos de comunicación, conectados a la web, desde su celular, intercambiando música de diversos géneros musicales en cuestión de segundos, vistiendo ropa de marca —originall o —piratal trasladándose de un contexto a otro de la escuela a la casa, apropiándose de todos esos productos, que en ocasiones conforman parte de su atuendo físico; es necesario recurrir al termino de hibridación cultural como ya se mencionó anteriormente también desarrollado por García Canclini.

Hibridación cultural

Hibridación cultural Como primera definición García menciona lo siguiente: —Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticasl (Canclini, 1989, p.III) reconoce que las prácticas discretas de las que habla no son más que las fuentes encargadas de generar la hibridación que no pueden ser consideradas puras, por ejemplo el spaninglish, el cual asegura ni el español ni el inglés son fuentes puras ya que sus raíces están en el latín, el árabe y las lenguas precolombinas.

El concepto de hibridación permite abarcar en conjunto contactos interculturales que suelen llevar nombres distintos, mestizaje, sincretismo y otras mezclas modernas. Los jóvenes se encuentran en contacto intercultural a diario, en la escuela, en la comunidad, al desplazarse a la ciudad, a través de los medios de comunicación, por medio de la web, directa o indirectamente con otras generaciones etc. Se apropian de símbolos a través del internet y los medios de comunicación al interactuar con sus amigos y familia.

Para poder explicar y nombrar las características que son evidentes en los jóvenes respecto a gustos, formas, vivencias, se toma como referencia parte de la categorización existente de los jóvenes. Realizada en esta ocasión por Rosana Reguillo y Maritza Urteaga. Dentro de este análisis se retoman como categorías de análisis para ubicar algunas características de los jóvenes.

Categorías analíticas

Las siguientes categorías permiten nombrar y ubicar las diferentes prácticas de los jóvenes, ya sea en el proceso de hibridación o dentro del consumo cultural en el que se desenvuelven:

Teología de la prosperidad: Dentro de la condición juvenil que hace Reguillo en su texto *La condición juvenil en el México contemporáneo*. Biografías incertidumbres y lugares, plantea dos tipos de juventud, una —desconectada no sólo de lo que se denomina la sociedad red o sociedad de la información, sino desconectada o desafilada de las instituciones y sistemas de seguridad (educación, salud, trabajo, seguridad) sobreviviendo apenas con los mínimos, y otra minoritaria, conectada, incorporada a los circuitos e instituciones de seguridad y en condiciones de elegir¹ (Reguillo, 409, 2010) esta desigualdad entre los jóvenes mexicanos se concentra en dos palabras clave: alternativas y acceso.

Mercado: Mercado Reguillo reconoce al mercado como constitutivo de lo social tanto a nivel macro como micro o subjetivo. Considera el consumo, la piratería como dobles del mercado importantes para la condición de juventud. Pues se ha vuelto transparente la relación entre identidades-estéticas-consumo, ejemplifica con colectivos como el punk o el gótico que desde sus inicios estaban vinculadas con el consumo siendo clave para la producción de identidad.

Se retoman dos ámbitos expuestos por Urteaga dentro de la construcción que ella hace de la juventud donde desde el inicio traza dos rutas la primera que tiene que ver con la construcción sociocultural (institucional) de lo juvenil y la segunda que es la construcción juvenil de la cultura (territorios o espacios de sociabilidad juvenil creados en los intersticios de los espacios institucionales y, sobre todo, en sus tiempos libres). Los tres ámbitos desde los cuales los jóvenes han construido su presencia y desde los cuales proyectan sus representaciones imaginarias al conjunto de la sociedad son: la sociabilidad con sus pares, el cultural y el político. Para los fines de este análisis cultural a pesar que los tres son importantes se retoman solamente el ámbito de la socialidad y el ámbito cultural.

Tradicición:

—Las tradiciones funcionan como núcleos o polos imaginarios hacia los cuales apuntan los jóvenes en su divergencia/disidencia —éstas parecen tener más atracción para los jóvenes que para el resto de la población—, se transmiten de los jóvenes más grandes a los más pequeños, de generación en generación (Martínez, 2003; James, 1995)¹. (La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos, 2011, p.51)

Metodología

Existen dos métodos para acceder a la información, la presente investigación, tiene un enfoque descriptivo es pertinente desglosar como se accedió a los sujetos de estudio y a sus características. Pues son 4 técnicas diferentes las aplicadas a distintos grupos.

Estrategia metodológica: En base a los objetivos de la investigación se optó por combinar el método cualitativo y el cuantitativo. Con la finalidad de complementar técnicas y obtener mejores resultados.

Se consideró necesario acceder por diferentes vías a la obtención de información debido a la complejidad del consumo cultural, los diferentes contextos (en que se desarrolla la investigación), las diversas categorías que lo componen y los sujetos de estudio.

Anteriormente ya se ha mencionado la importancia que tiene el contexto dentro de esta investigación, para lograr el análisis comparativo de jóvenes entre un la capital y Mexquitic, se dividió la población de estudio en tres categorías:

- ∞ Jóvenes que viven en Mexquitic (sea en la cabecera o en alguna comunidad perteneciente al municipio) y estudian o trabajan en la capital de estado.

- ∞ Son residentes de las diferentes comunidades vecinas como Rincón de San José, Milpillars, Derramaderos, La Tapona entre otras y estudian en la cabecera de dicho municipio.

- ∞ Son productores culturales y habitan en la capital potosina.

La combinación de métodos permitió hacer uso de diferentes técnicas:

- ✓ Observación directa
- ✓ Entrevista semi estructurada
- ✓ Entrevista a profundidad.
- ✓ Encuesta.

En el transcurso de la investigación y para tener otro tipo de acercamiento a los jóvenes se realizó un sondeo a los jóvenes capitalinos en una exposición artística en mayo del 2014.

En el presente artículo sólo se hace una mención de las diferentes técnicas aplicadas, pues se encuentran en extenso en el desarrollo de la investigación, sin embargo si se incluye en ésta bibliografía diversos autores que fungieron como referencia en ésta investigación.

Variables

De acuerdo con los objetivos que pretende alcanzar esta investigación se identificaron diversas categorías y sus variables para comprobar los supuestos de esta investigación. Las variables funcionan como guía, en el camino a seguir para la recopilación de datos, dentro de la combinación de métodos cualitativo y cuantitativo. Para trazar brechas objetivas, conocer e interpretar el análisis comparativo y consumo cultural en Mexquitic y San Luis, se presentan en el siguiente cuadro las categorías y variables, así como su interpretación dentro de esta investigación. Cabe destacar que de algunas variables se desprenden otras.

*Categorías Significado Variables Consumo Es el proceso mediante el cual se lleva a cabo la apropiación de productos (estos son, prácticas, rituales medios de comunicación, productos materiales, manifestaciones artísticas) culturales.

- Medios de comunicación
- Radio Tv Periódicos Revistas Internet
- Prácticas culturales
- Asistencia a eventos culturales
- Preferencia cultural
- Asistencia a eventos religiosos
- Ocio
- Libros
- Música
- Bailes
- Moda
- Vestido calzado

Contexto Es el territorio donde se desenvuelven los jóvenes, este puede ser territorial o social.

Territorial: Urbano /Rural

Social: Amigos/ compañeros familia

Género: Hombre, Mujer.

Fue A través de la combinación de métodos que se llegó a las siguientes conclusiones y hallazgos.

Conclusiones

“Jóvenes” y “Cultura” fueron los principales temas de esta investigación, debido a la importancia que tienen los dos tópicos en el desarrollo de la sociedad actual. A continuación, se presentan las conclusiones de esta investigación en relación a los objetivos y supuestos. Así como los hallazgos que al desarrollar la metodología se manifestaron.

Como objetivo general se planteó analizar significados e interpretaciones en torno al consumo y producción cultural de dos universos: la capital y Mexquitic. Como ya se mencionó se incluye el contexto, sus costumbres, uso de medios de comunicación y nuevas tecnologías. Se trazaron diferentes vías metodológicas para, por medio de las diferentes categorías que se realizaron de los jóvenes, tener un panorama general acerca de este consumo cultural.

Dentro de los objetivos específicos los datos cuantitativos fueron proporcionados por medio de la encuesta en la cual los jóvenes expresaron que el contexto sí influye en su consumo cultural, referente a prácticas que van más allá de los medios de comunicación o el deporte. Pues además de las cifras presentadas por medio de gráficas en las preguntas abiertas, expresaron que en ocasiones, la distancia afecta en su asistencia al cine por ejemplo pues algunos no conocen la ubicación del cine o no han tenido ninguna oportunidad de ver una obra de teatro.

Otro de los datos arrojados por la encuesta fue la importancia que tiene para ellos el uso del celular y el acceso a internet como medio de entretenimiento, al escuchar música principalmente y hacer uso de las redes sociales. Sin embargo, también se demostró que es un medio por el cual los jóvenes de Mexquitic hacen sus tareas.

El baile se muestra como una práctica típica de la región. Los jóvenes asisten principalmente para socializar y pasar el rato con amigos y familia; es bajo el porcentaje de los chavos que no asisten principalmente mujeres. Algunos jóvenes productores y no productores culturales de Mexquitic mencionaron gusto por otro tipo de música además de la presentada en los bailes, como el metal o el reggae.

El segundo objetivo específico consiste en identificar y codificar los tipos y diferencias de consumo cultural entre tres categorías de jóvenes: los jóvenes residentes de la cabecera municipal, estudiantes del Cobach 18 y jóvenes productores culturales capitalinos. A lo largo de la investigación se pudo dar cuenta que cada una de las categorías eran totalmente diferentes pues los jóvenes de bachillerato eran mayoría, los jóvenes de la cabecera eran minoría y parte de su

vida se habían dedicado a actividades culturales, finalmente los jóvenes capitalinos, son productores culturales específicamente, así como las técnicas que se aplicaron fueron muy diversas. Sin embargo, se encontraron algunas similitudes entre los jóvenes respecto a su consumo cultural, principalmente lo relacionado a los medio de comunicación, pues en ocasiones coincidieron en programas vistos desde pequeños o las actividades escolares (bailables, deportes, entre otras) en las que participaron.

Dentro de este mismo objetivo se plantea conocer la formación cultural de cada una de las categorías, como es que se construyó y cómo repercute en el contexto. También se dio a conocer que los jóvenes de Mexquitic y de San Luis que ahora son productores culturales en diferentes niveles (licenciatura, estudiantes, aficionados) han tenido contacto con talleres, o simplemente no lo han dejado de hacer desde pequeños. También las personas cercanas a los jóvenes influyen para que por medio de la tradición se traspasen gustos o diversas prácticas como la música, o la pintura de generación en generación.

Para conocer otro de los objetivos de esta investigación, a los jóvenes de Mexquitic se cuestionó el interés por realizar nuevas prácticas culturales, como dibujo o danza por ejemplo. Actividades a las que la mayoría no está expuestos cotidianamente, este resultado fue arrojado en la encuesta y las entrevistas semi estructuradas. A pesar de reconocer que casi nunca asisten al teatro o a exposiciones los jóvenes al cuestionarlos acerca de su posible participación en las diversas actividades, mostraron una actitud positiva ante esta opción. En cuanto a su relación con los medios de comunicación los jóvenes en su mayoría de los prefieren como medio de total entretenimiento. Es decir, no todos los chavos esperan más de lo que éstos les ofrecen, pues disfrutan de los programas cómicos o dramáticos que se presentan.

Por medio del “sondeo”, la “entrevista semi estructurada” y la “entrevista a profundidad” con relatos de vida se dio a conocer el concepto de “Cultura” por los jóvenes de San Luis Potosí en general, ya que es un término complejo para estudiosos como para la sociedad. A manera de conclusión resulta impertinente intentar definirlo y catalogarlo, como se había planteado. La definición de “Cultura” Principalmente se relaciona con el pasado y con tradiciones.

La hibridación cultural se presentó como un posible proceso en el que están inmersos los jóvenes de hoy, a través de las diferentes vías se descubrió que sí, es latente este proceso en los jóvenes, pues para los jóvenes del Cobach, la vestimenta es importante combinando objetos

“piratas” con “originales”. Por otro lado, jóvenes que son devotos a la Santa muerte y ayudan en su comunidad en eventos católicos, son partícipes de dos religiones distintas sin problema. Los jóvenes capitalinos se distinguen unos de otros, a través de la música que escuchan o las diferentes subculturas a las cuales pertenecen, han pertenecido o niegan pertenecer, cholos, fresas, de rancho etc. Así mismo los jóvenes de Mexquitic escuchan o conocen diferentes géneros musicales, entre éstos géneros se encuentran los que distinguen a las diferentes categorías como el reggae para los rastas siendo escuchadas por diversos jóvenes, es decir ya no existe una sola juventud.

Hallazgos

Una característica que no se había considerado dentro del consumo cultural, fue el ámbito económico. A lo largo de las entrevistas y relatos de vida se dio a conocer su importancia, ya que a algunos jóvenes la situación económica no les permitirá seguir con sus estudios. Pues sus padres deben pagar los estudios de sus hermanos quienes también merecen estudiar o ellos deben comenzar a trabajar para ayudar con los gastos en el hogar. Se puede deducir que, debido a esto, es menor el tiempo que tienen para dedicarse a alguna actividad cultural.

Se tiene como primera referencia a los medios de comunicación como los de mayor influencia en el consumo cultural de los jóvenes. A través de toda esta investigación los medios de comunicación estuvieron presentes, principalmente para los estudiantes del bachillerato, la revista Tv Novelas, las novelas, el canal 5, el canal 7 de Tv Azteca, fueron los favoritos, si los comparamos con las prácticas culturales. Así mismo los jóvenes con mayor edad reconocieron ver las caricaturas conocidos por la mayoría, ofertados por los principales canales televisivos a lo largo de su niñez. Los jóvenes productores culturales mencionaron haber dejado de ver la televisión por diferentes razones como —adquirir gustos distintos o no tan populares, como el cine de arte.

Es pertinente señalar que el presente estudio es un análisis descriptivo pues para realizar un análisis 100% comparativo, entre los jóvenes de Mexquitic y San Luis era necesario realizar las mismas encuestas a una escuela de la capital, tomando en cuenta que se asignaron diferentes necesidades para cada técnica se puede decir que no se pudo hacer una sola comparación.

Por medio de aspectos como la trayectoria cultural o las influencias que tuvieron los

jóvenes para formarse como productores culturales se sabe que el intercambio con familiares o por medio del internet, se acercaron en mayor medida a las prácticas culturales de su interés. Además de que en Mexquitic es poca la oferta cultural, los jóvenes interesados han aprovechado la poca existencia de actividades de su interés.

De los que arrojó la investigación se puede asegurar que los jóvenes si tuvieran el acceso, se interesarían en mayor medida en actividades culturales relacionadas con el arte.

Se puede asegurar que es poco el acceso a actividades culturales que se tiene desde las comunidades o desde la cabecera sin embargo es necesaria una mayor actividad cultural en el entorno territorial y escolar. Una solución sería la creación de políticas que oferten cultura en las comunidades permanentemente y no sólo ocasionalmente.

Lo que refleja esta investigación es que referente al ámbito económico la cultura es más exclusiva que inclusiva. Además de los precios elevados en que se presentan los talleres, se necesita pagar transporte e inscripciones, lo que puede resultar poco factible para los jóvenes de Mexquitic.

Muchos jóvenes hacen uso del internet para hacer tareas, hoy en día la red es una gran ventana al mundo y a todo tipo de prácticas culturales, sin embargo, para los jóvenes de Mexquitic que hacen uso de ella pareciera que las opciones son pocas, pues siguen escuchando la misma música o asistiendo al mismo tipo de eventos (bailes, por ejemplo).

En este trabajo no se aludió a las política institucional de gobierno sin embargo es pertinente mencionar que resalta este ámbito en la investigación. Se ratifica que no existen políticas institucionales de gobierno que atiendan a las necesidades de los jóvenes, concretamente a los jóvenes rurales que en este caso son excluidos. Pues en principio el tema cultural no es proyecto para el gobierno, ya que como ejemplo cabe mencionar que existe una sola beca a nivel estatal (FONCA), para 489,393 jóvenes de San Luis Potosí, es decir son mínimas las oportunidades, las alternativas que el gobierno ofrece. De manera evidente el gobierno carece de un proyecto para la juventud, que impulse las actividades culturales, que atienda a las necesidades creativas de los jóvenes y específicamente en el contexto rural son nulas las oportunidades. Por otro lado pareciera que los jóvenes que cuentan con el acceso, mientras más oportunidades tienen al entrar a internet, desde un celular, en la escuela, en un ciber o a través de una tableta electrónica, menores son las opciones que tienen los jóvenes de conocer otras

alternativas culturales que tienen que ver con práctica expresivas, ya que el contexto influye totalmente, el no abre otras alternativas, los jóvenes actúan conforme a su entorno. El presente estudio da para generar estas conclusiones. Como preguntas posteriores y nuevas preguntas de investigación.

Nuevas preguntas de investigación:

- ¿Cuáles son las comunidades de Mexquitic que presentan mayor actividad cultural? Pues la encuesta generó resultados en los que interesa indagar a profundidad.
- ¿A qué alternativas los jóvenes si tienen acceso? Más allá del terreno cultural.
- ¿Qué alternativas económicas hay para los jóvenes de Mexquitic?
- ¿En qué medida la migración, está presente en Mexquitic? Dentro del ámbito cultural y el económico.
- ¿Cuál es la percepción que los jóvenes de Mexquitic tienen de sí mismos como actores culturales? Es decir ¿cómo se auto representan?
- Comparativamente, ¿Cuál es el consumo cultural de jóvenes de Mexquitic de San Luis Potosí? Queda abierta la propuesta para llevar a cabo dicha investigación

Bibliografía

- Frye David, (1986) Mexquitic, S.L.P. Descripciones geográfico- estadísticas de Mexquitic, S.L.P., Biblioteca de historia potosina, Serie cuadernos 89.
- Galindo Caceres, J. coordinador. (1998). Técnicas de investigación en sociedad cultura y comunicación, México: Ed. Addison Wesley Longman.
- García Canclini N. (2004/2005) Diferentes, desigualdades y desconectados. Más allá de la interculturalidad, Barcelona: Gedisa Editorial.
- García Canclini, (1995/2009) Consumidores y ciudadanos conflictos multiculturales de la globalización, México: De bolsillo
- García Canclini, N. (1989/2009) Culturas híbridas Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México: De bolsillo.
- Instituto Mexicano de la juventud, 2013. Secretaría de Desarrollo Social, introducción. Recuperado de: http://www.imjuventud.gob.mx/pagina.php?pag_id=1
- Margulis M, Urresti M. La construcción social de la juventud. En La verde Toscano (comp.)

"Viviendo a toda": jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades (2007). (3-26). Bogotá Colombia, Siglo del hombre editores.

Pachecho Ladrón de Guevara, L.C.; Román Perez, R; Urteaga, M. (2013) Jóvenes rurales, Viejos dilemas, nuevas realidades, México: Juan Pablo Editores.

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO. Recuperado de: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca.biblioteca@clacso.edu.ar>

Reguillo, R.(2000/2012). Culturas Juveniles. Formas Politicas del desencanto. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Rojas Soriano, R. (1976-2003). Guia para realizar investigaciones sociales. México: Plaza y Valdez Editores.

Taylor, S. J. Bogdan (1994)., R. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados, México. Barcelona, Ed. Paidós. Barcelona.

Urteaga, M. (2011) Construcción juvenil del espacio. Maritza Urteaga. Recuperado de: http://www.uam.mx/casadelibrosabiertos/catalogo2012/catalogo_2012/assets/basic-html/page15.html

Urteaga, M. (2011) La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes contemporáneos, México: Juan Pablo Editor.

Vela Peón, Fortino, (2001) —Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa en Tarrés, M.L. Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social, Ed. Porrúa, El Colegio de México – FLACSO; México.

Representaciones sociales sobre la narcocultura en jóvenes en un entorno rural

Social representations about narcocultura among young people in a rural setting

Nancy Estrella Chávez Llamas¹

Resumen: En el presente trabajo se exponen los avances de una investigación de tesis a nivel maestría, con el objetivo de analizar las representaciones sociales sobre la narcocultura de un grupo de jóvenes que residen en comunidades del municipio de Cosío, Aguascalientes. Empleando el método etnográfico, se realizó observación participante, posteriormente se aplicaran entrevistas a profundidad y grupos de discusión. Se presentan algunos hallazgos a partir de la observación participante agrupados dentro de categorías emergentes, cabe señalar que no son las definitivas ya que el proceso de construcción de categorías será constante conforme avance la investigación.

Abstract: This presentation shows the advances of a master thesis work. The main objetivices is to analyze the social representations about narcocultura in a group of Young people residents from communities such as Cosío, Aguascalientes. The methodology used in this research is ethnography, wich includes participant observation, that was already developed, as well as depth interviews and focus groups. Some results of the participant observation phase are presented, which has been grouped within emerging categories, it is important to mention that these results are not definitive due tue the process of construction of categories is a always changing process as the investigation evolves.

Palabras clave: representaciones sociales; narcocultura; jóvenes

Representaciones Sociales

Las representaciones sociales (RS) tienen su origen en la propuesta de representación colectiva de Emile Durkheim, al establecer diferencias entre las representaciones individuales y las representaciones colectivas, planteando que lo colectivo no puede ser reducido a lo individual ya que se debe hacer una diferencia entre lo psicológico y lo social (Mora, 2002). Posteriormente Serge Moscovici retoma las ideas propuestas por Durkheim y plantea la teoría de las representaciones sociales dentro del campo de la psicología social.

¹ Estudiante de la Maestría en Investigaciones Sociales y Humanísticas en la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA), Correo: starpentasoc@gmail.com.

Para Moscovici (1979), las representaciones sociales son “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos” (Mora, 2002:7), se constituyen de manera subjetiva y se presentan a través de creencias, experiencias, pensamientos, actitudes y comportamientos “orientados hacia la comunicación, comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal” (Jodelet, 1984: 474), así mismo, son una manera de hacer visible la realidad social y material, por medio del sentido común y el intercambio de significados, por lo que a través de ellas podemos comprender y explicar parte de la realidad social de los sujetos de modo individual y grupal (Mora, 2002).

A partir de la distinción entre lo individual y lo grupal o colectivo, es importante señalar que las representaciones sociales no se encuentran solo en un nivel subjetivo, ya que son pensamientos que en determinado momento pueden convertirse en actos, así mismo, los significados que constituyen las representaciones sociales son adquiridos a través del lenguaje y por medio de la interacción entre los sujetos se logran transmitir y expandir. Las representaciones sociales son una forma de codificar y comprender cómo se construye la realidad en la cotidianidad de los sujetos, además de que no son permanentes, varían y se modifican según el contexto, momento histórico y las experiencias que viven los individuos, se insertan en el lenguaje cotidiano “hasta convertirse en categorías del sentido común, en instrumento para comprender al otro, para saber cómo conducirnos ante él e, incluso, para asignarle un lugar en la sociedad (...) se introducen en la cultura” (Jodelet, 1984: 472).

Su nivel subjetivo y social se da a partir de un proceso de elaboración cognitiva y simbólica en los sujetos, al interiorizar y apropiarse de los significados compartidos, donde dicho proceso influirá en la actividad psicológica y social a través de la objetivización y el anclaje. Siguiendo a Jodelet (1984), la objetivización permite el intercambio de percepciones y conceptos entre los sujetos, haciendo visibles los significados a través de la conducta, mientras que el anclaje hace referencia al proceso de integración cognitivo del objeto representado, el cual influye en la formación y construcción de las representaciones ligadas a determinadas culturas y sociedades.

Para poder comprender la manera en que las representaciones sociales se construyen es importante considerar las dimensiones que las constituyen, Moscovici (en Mora, 2002), plantea tres dimensiones para su análisis:

- La información en las RS: incluye el conocimiento con el que se cuenta sobre un fenómeno o hecho social, guía en la explicación de las relaciones cotidianas que entablan los individuos.
- El campo de representación: se expresa la organización del contenido de manera jerárquica, variando de un grupo a otro, e incluso entre los integrantes de un grupo en particular.
- Actitudes: pueden ser favorables o desfavorables respecto a su relación con el objeto de la representación social, influyendo a nivel motivacional y comportamental.

La narcocultura en México

En diciembre de 2006 Felipe Calderón Hinojosa toma posesión de la presidencia de México, y a pocos días de su entrada hace pública la implementación de una estrategia para combatir el narcotráfico y el crimen organizado, la llamada “guerra contra el narco”, desde ese momento la violencia derivada del crimen organizado va en aumento año tras año, según datos arrojados por el semáforo delictivo en el 2016 se registraron 12,224 ejecuciones en todo el país y para el 2017 la cifra aumento en gran medida contabilizándose 17,178 casos reportados.

Los delitos relacionados con el crimen organizado van desde homicidios, ejecuciones, secuestros, extorsiones, robo de autos, hasta lesiones dolosas, incluyendo el tráfico de drogas. Dentro del país existen múltiples grupos delictivos enfocados en realizar actividades ilícitas de diferente índole, sobresaliendo lamentablemente en el tema de homicidios estados como Colima, Guerrero, Baja California y Baja California Sur, así como Sinaloa, Nayarit, Veracruz, Guanajuato, Zacatecas y Aguascalientes en los diferentes delitos y crímenes expuestos. Aunque todas estas conductas y comportamientos forman parte de la sociedad y afectan a diario a todos los sujetos que la conformamos, cabe señalar que existe otra faceta derivada del narcotráfico, donde se busca representar parte de su realidad social; la narcocultura.

El concepto de narcocultura tiene sus raíces en el municipio de Badiraguato, ubicado en las sierras del estado de Sinaloa, donde se advierte también surgió el narcotráfico, se dice que su origen data a 1940, pero se considera que es hasta 1960 cuando comienza un proceso de institucionalización dentro de la sociedad mexicana, está integrada por los mismos componentes que definen a una cultura; los sistemas de creencias, valores, normas, costumbres, definiciones y

toda forma de significación, y a pesar de haber surgido en una zona rural, su –universo simbólico- se ha expandido hasta las zonas urbanas (Sánchez, 2008), reproduciéndose en la vida cotidiana a partir de las practicas, intercambios sociales-culturales y nuevas formas de relación entre los sujetos (Mondaca, 2012;Sánchez, 2008).

Siguiendo las concepciones de autores enfocados en el estudio de la narcocultura desde diferentes perspectivas, como Córdova (2007), Sánchez (2009) y Mondaca (2012), podemos decir que la narcocultura es un estilo de vida definido por significados, códigos de conducta, sistema de valores, actitudes, creencias, costumbres, expresión de intereses, formas simbólicas objetivadas e internalizadas en la vida cotidiana, que hacen referencia al narcotráfico, y que han sido institucionalizadas por ciertas personas de la cultura dominante.

Al igual que la cultura, la narcocultura tiene formas interiorizadas y formas objetivadas, que siguiendo a Giménez (2005), las primeras corresponderían a las representaciones socialmente compartidas, en el caso de la narcocultura se haría referencia a los códigos y valores que la rigen, por otro lado, las formas objetivadas se refieren a los símbolos religiosos, monumentos, e indumentaria, y que en la narcocultura serían las manifestaciones culturales, como; el lenguaje distintivo que comparten, los corridos y series con temática de narcotráfico, las imágenes religiosas donde en este caso comúnmente se le relaciona con el personaje de “Jesús Malverde” y la “Santa Muerte”, e incluso la moda, que integra formas muy particulares de vestir, García (1981) se refiere a estas manifestaciones como -estructuras materiales-, las cuales tienen una función de reproducción e incluso de transformación en las prácticas y en las instituciones sociales.

Las formas objetivadas representadas a través de productos culturales muestran las problemáticas sociales, considerando el lenguaje que utilizan, y la población que mencionan, para interpretar y comprender qué tipo de relación se presenta entre la realidad social y tales representaciones, de igual manera, es de gran importancia conocer la producción y recepción de los mismos, ya que los significados que los sujetos les atribuyen son diferentes y varían según el contexto en el que se desarrollan (García, 1981), sobre todos si se tiene presente que se debe “entender a la cultura como un factor que influye en la conducta” (Reide, 2011: 34).

Así pues, para que los procesos de institucionalización se lleven a cabo, debe considerarse una transmisión de conocimiento entre los sujetos de manera generacional y que

según la relevancia o importancia que tengan dentro de la sociedad, se reafirmaran a través de objetos o acciones simbólicas (Berger y Luckmann, 2015), en la narcocultura para que las instituciones que la conforman se pudieran reproducir, se tuvo que llegar a una integración de sujetos sociales, no solo de los directos –los narcotraficantes-, sino también de los sujetos sociales indirectos, los “otros”, -cualquier sujeto o sujetos- interesados en la narcocultura (Sánchez, 2008), logrando legitimar sus acciones a través de la cohesión de estos actores (Giménez, 2005).

Formas de representar la narcocultura en la vida cotidiana

Algunas formas de representar parte de la realidad sobre el narcotráfico, es a través de productos derivados de la narcocultura, como los son las series televisivas y los corridos con temática de narcotráfico, Mazziotti y Orozco sostienen que las telenovelas aportan elementos importantes en la construcción de las identidades de las audiencias, además la telenovela “ha construido, reproducido, y recreado prototipos de clase, de género, de raza y edad” (Fracchia, 2011: 6), desde sus inicios. Resulta difícil comprender el contexto en el que se desarrollan y viven los narcotraficantes y la gente que se ve afectada de manera directa, al igual que los efectos que tiene para toda la sociedad, sin embargo, por medio de estos productos culturales, podemos identificar algunos aspectos que reflejen parte de esa realidad, como; formas de actuar, de vestir, algunos de los valores que los rigen, la manera y las funciones en que se desempeñan como líderes, al igual que la influencia y poder que tienen sobre otros sujetos (Fracchia, 2011).

Los personajes que representan a narcotraficantes dentro de las telenovelas y series del narco, son hombres en la mayoría de los casos, y le dan gran peso a la apariencia física, suelen ser hombres altos, con porte, de voz fuerte y decidida, los que son los capos mayores y jefes de alto rango aparecen vestidos con trajes, zapatos elegantes y joyería de oro, en ocasiones se les ve bebiendo whisky, por otro lado a los narcotraficantes de un rango menor se les viste con jeans y camisetas, pero al igual que los primeros aparecen vinculados a actividades donde alardean sobre sus riquezas, por ejemplo pueden aparecer haciendo actividades que impliquen todo tipo de apuestas (Fracchia, 2011).

Estas formas de vestir aparecen objetivadas y son distintivas en las zonas rurales y las zonas urbanas, Mondaca (2012) expone que la vestimenta con la que se relaciona originalmente

al narcotraficante es la de la imagen del sujeto que vive en la sierra y usa jeans y botas vaqueras, posteriormente se integra el uso de camisas de seda con estampados de santos y la hierba de marihuana, al trasladarse la narcocultura a las urbes la imagen del narcotraficante cambia, ahora son vistos usando ropa de marca costosa, pero la moda también se apropia de las mujeres en este contexto, ellas suelen usar ropa vistosa, entallada, lucen cabelleras largas, oscuras y alisadas, uñas largas cubiertas de piedras brillantes y un maquillaje distintivo pero discreto.

Para Lara (2005), el narcocorrido es una parte fundamental de la narcocultura, es resultado de la necesidad de contar y transmitir los sucesos en torno a las actividades del narcotráfico, haciendo posible que la sociedad tenga un acercamiento a la problemática, pueden considerarse como medios más accesibles ya que en sus letras no existe la censura u opresión al momento de que el autor plasma en ellos su discurso.

Por su parte, el narcocorrido aparece como una forma de evolución del corrido tradicional mexicano, aunque con algunas variaciones en sus temáticas (Lara, 2005), ya que en sus inicios los corridos relataban historias de héroes revolucionarios, y hablaban sobre sus hazañas, posteriormente en los años 70 cuando el narcotráfico empieza a considerarse un problema grave en el país, el corrido se convierte en un medio que transmite prácticas de ilegalidad como; denuncias de corrupción, faltas por parte del gobierno, y a la par aparecen los que relatan cuestiones de tráfico, producción y consumo de drogas, para los años 90 el narcocorrido tiene su auge y se enfoca totalmente en el personaje del narcotraficante y lo que está a su alrededor, los ritmos de música nortea y banda se empiezan a asociar con la narcocultura, lo cual incrementa su popularidad y su producción, distribución y circulación en los medios (Burgos, 2011), aunque en algunos estados como Sinaloa, Coahuila, Chihuahua se prohibió transmitirlos por radio, siguen vigentes y se han expandido por otros medios, como el internet y los discos piratas.

Al igual que en los productos televisivos, en estos corridos se describe al narcotraficante como un hombre valiente y con mucho poder, además de contar con grandes riquezas, lujos y mujeres, viendo a estas últimas más que acompañantes sentimentales, como un accesorio más u objeto sexual, aunque en algunos casos se les presenta como mujeres valientes que han llegado a dirigir negocios del tráfico de drogas (Lara, 2005).

Mondaca (2012) agrega, que el narcocorrido es una forma explícita de dar a conocer los discursos de los traficantes, además, éstos contribuyen a la institucionalización de la narcocultura,

al contener procesos, dimensiones, y situaciones específicas de los sujetos. Los actores, lugares, realidades y ficción que acompañan al fenómeno del narcotráfico, y la manera en que se representan socialmente son resultado de una visión cotidiana que se construye a través de la comunicación entre los sujetos (Lara, 2005).

La narcocultura desde la perspectiva de los sujetos

Hasta ahora solo se han abordado dos productos de la narcocultura (corrido y series televisivas con temática de narcotráfico), su relevancia radica en que la mayoría de los estudios revisados hasta el momento se enfocan en éstos, así mismo, el uso de los medios de comunicación masiva les facilita expandirse y permear en la sociedad. Sin embargo, es necesario dejar en claro que no son los únicos elementos que la constituyen, ya que, como se mencionó anteriormente la narcocultura va más allá de lo físico y lo social, y las cuestiones subjetivas también forman parte de éste fenómeno, por lo que se considerarán todos los elementos relacionados con la narcocultura que emerjan durante el trabajo de campo.

El estudio de la narcocultura se ha realizado desde diferentes perspectivas y metodologías, por ejemplo, a través de análisis socio-históricos, análisis de discurso y etnografía, sin embargo, solo algunas investigaciones se han enfocado en abordar las representaciones sociales, y lo han hecho a través del análisis de los productos resultado de la narco cultura, dejando de lado la perspectiva del sujeto, además de haberse realizado principalmente al norte y sur del país, revelando la carencia de investigaciones sobre estos temas en el centro occidente del mismo.

Al ser los jóvenes sujetos con agencia capaces de producir sentidos y significados ante cualquier fenómeno y problemática social, en este caso sobre la narcocultura, el interés de analizar y comprender la construcción de las representaciones sociales se centra precisamente en ellos (Reide y González, 2011). Al Identificar qué representaciones sociales son construidas sobre la narcocultura, podemos comprender e interpretar las ideas, creencias y actitudes que la conforman, además de las formas en que son interiorizadas y reproducidas en los discursos y las posibles prácticas de los jóvenes (Araya, 2002).

También, se parte de la idea de que los jóvenes tienen fácil acceso a la narcocultura, por un lado, en la actualidad el acceso a la televisión y otros medios de comunicación es común en la mayoría de los contextos, al igual que el acceso a internet y las diferentes plataformas que lo

integran, identificar los medios por los que los jóvenes reciben información relacionada con el narcotráfico aporta para comprender las formas en que los jóvenes se apropian de significados sobre el fenómeno. Aunque se recomienda tener presente que existen diferentes medios y formas para recibir los significados de la narcocultura, como lo son el desarrollarse en contextos donde la violencia del narcotráfico se ha “normalizado” en cierta medida, y donde es común ver a personas relacionadas con estas actividades (Córdova, 2007).

Metodología

El objetivo general de esta investigación se plantea identificar y analizar las representaciones sociales sobre la narcocultura en un grupo de jóvenes que residen en comunidades rurales del municipio de Cosío, Aguascalientes, de igual manera, se busca conocer a través de qué medios, elementos y productos adquieren los significados para la construcción de las RS, además a través de la observación de las prácticas sociales se busca identificar rasgos de la narcocultura. Para lograr los objetivos planteados, se hará uso del método etnográfico, a través de la observación participante, también se realizarán entrevistas a profundidad y grupos de discusión. La investigación etnográfica no se puede predeterminar, su diseño se puede ir modificando en cualquier etapa del desarrollo, ya que se trata de un proceso reflexivo donde desde el inicio de la observación se puede iniciar con la interpretación e incluso con planteamientos teóricos (Geertz, 2013).

Con relación a la muestra, en un inicio se expresó la posibilidad de trabajar con jóvenes de entre 15 y 19 años, los cuales se encuentran dentro de la etapa de la adolescencia tardía, definida así por el fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2011), como una forma de delimitar la población, partiendo de la noción de que los jóvenes en ese rango de edad se encuentran en un proceso de sentido de aceptación y pertenencia en ciertos grupos sociales por medio de significados y prácticas compartidas, además de la posibilidad de que los jóvenes cuentan con mayor acceso a las tecnologías y los medios de comunicación masiva, en donde se reproducen algunos productos de la narcocultura.

Sin embargo, al iniciar el trabajo de campo se logró tener acceso a un tele bachillerato rural donde se comenzó con la observación participante con jóvenes que asisten a ésta institución, en total son 23 jóvenes tanto hombres como mujeres, cuentan con edades que van de

los 15 a los 27 años. Con relación al sexo, se han considerado ambos, ya que resulta importante conocer si existen diferencias en los significados y la manera en que construyen las representaciones sociales los hombres y mujeres, de igual manera, la escolaridad del sujeto también se considerará, ya que los diferentes grados de estudios pueden representar variaciones significativas.

Para esta investigación y a partir de la información obtenida de las diferentes técnicas de recolección, se contempla identificar y construir elementos de las siguientes categorías; narcocultura, jóvenes y representaciones sociales, aunque es importante mencionar que en cualquier momento del proceso investigativo pueden emerger categorías no contempladas. A continuación, se muestra una breve descripción de lo que se busca construir con cada una de las categorías ya mencionadas.

- **Narcocultura:** identificar de qué manera se representa, a través de qué medios y formas es adquirida. Si existe aceptación por parte de los jóvenes, identificar que elementos y significados han sido apropiados.
- **Jóvenes:** considerar sexo, edad, nivel educativo, estado civil, ocupación, nivel socioeconómico, dinámica familiar, contexto social e histórico en el que se desarrollan. Identificar similitudes o diferencias de significados y elementos entre los jóvenes.
- **Representaciones sociales:** identificar si están presentes en los jóvenes, interpretarlas, comprender cómo se construyen, describirlas, y comparar si se diferencian entre un sexo y otro. Comprender el proceso de objetivación y anclaje de las representaciones. Identificar dimensiones que las constituyen.

En este momento la investigación se encuentra en la realización de observación participante dentro del tele bachillerato rural ubicado en la comunidad Soledad de Abajo perteneciente al municipio de Cosío, Aguascalientes, aplicando el siguiente orden:

- Visitar las comunidades rurales donde se realizará la observación etnográfica: con la finalidad de ir construyendo parte del contexto sociocultural. Identificar los lugares donde se realizará dicha práctica.
- Delimitar puntos para realizar la observación: identificar en qué lugares se reúnen los jóvenes de ambas comunidades, que lugares frecuentan, puntos de encuentro. Hasta el

momento se ha identificado el tele bachillerato de la comunidad de Soledad de Abajo, se está asistiendo a realizar observación durante las clases, también se realizó una entrevista de contraste con la directora del plantel para abordar cuestiones del contexto y posteriormente con los jóvenes trabajar entrevistas a profundidad y grupos de discusión.

- Realizar notas de campo y registro de observación: durante cada una de las observaciones dentro y fuera de clase, y posteriormente en los puntos de encuentro, se realizarán notas de campo, las cuales siguiendo a Hammersley y Atkinson (1994), tienen la función de registrar datos a partir de lo observado, también funcionan como descripciones concretas del contexto y los procesos sociales observados en las comunidades, posteriormente se hará la narrativa del registro de observación, considerando que desde un inicio pueden ser una forma de interpretar y a partir de ambos identificar y construir categorías de análisis más adecuadas para la investigación.
- Construcción de categorías de análisis a partir de lo observado: A partir del registro de lo observado en las notas de campo y registros de observación, se obtendrán elementos para la construcción de categorías y guías temáticas a abordar en las siguientes técnicas de recolección (entrevistas a profundidad y grupos de discusión).
- Análisis de la información: a través de las notas, registros de observación, y apuntes analíticos resultado de ideas, intuiciones y conceptos emergentes durante el proceso de observación, se comienza a realizar una interpretación de la información (Hammersley y Atkinson, 1994).

Primeros hallazgos

A partir de las notas de campo y los registros de observación participante, así como de la aplicación de una entrevista de contraste a la directora del plantel, se han obtenido discursos que reflejan un primer acercamiento al conocimiento de las representaciones sociales construidas en torno a la narcocultura en la comunidad, haciendo uso del programa de análisis Atlas.ti se logró ordenar y agrupar la información, a continuación se presentan algunos fragmentos y posteriormente se muestra una tabla donde se integran algunas de las categorías emergentes (cabe

señalar que estas categorías aun no son las definitivas y conforme avance la investigación se irán modificando y reconstruyendo):

... destacaban los temas de consumo de drogas y robo, uno de ellos plasmaba la imagen de varios jóvenes ingresando de manera ilegal a una casa, así como a otros dentro de los vagones del tren¹

nos hemos percatado dos veces de que llegan a la escuela con síntomas de que han fumado marihuana, bueno señales, son dos alumnos de aquí de tercero.²

...ellos estaban en la secundaria creo que escucharon una balacera, días después ... están aquí los soldados, estatales, etc., y creo que encontraron la cabeza de una persona, yo la verdad desconozco esa noticia, eso es lo que comentan y del tiempo que he estado aquí que es desde agosto dos veces los muchachos han llegado diciéndome que había balacera en la noche³

Algunos de ellos comenzaron a retirar los audífonos de sus celulares y la música empezó a sonar, dos ritmos sonaban como si estuvieran compitiendo, por un lado la música rap y por el otro un narcocorrido (un estilo de narcocorrido llamado sierreño)

a una maestra que estaba aquí del precolar le robaron su carro, en la carretera de aquí a Luis Moya le quitaron su carro, la bajaron así la dejaron a mitad de la carretera, de que hay violencia aquí si la hay

Los jóvenes empezaron a discutir, algunos preguntaron que era una ocupación, uno de los jóvenes comenzó a reír y dijo que en la comunidad la única ocupación que había era la de andar “lijando” (le pregunte a un joven que estaba a mi lado que significaba andar lijando, respondiendo que el termino se refiere a robar, y que la mayoría lo hace ahí)

Tabla 1. Categorías

REPRESENTACIONES SOCIALES	NARCOCULTURA	JÓVENES
Percepción de inseguridad - Percepción de inseguridad en la comunidad ante la violencia relacionada con el crimen organizado - Percepción de desconfianza ante instituciones que brindan seguridad Presencia de narcotraficantes - Contacto o conocimiento sobre presencia de narcotraficantes en la comunidad Normalización de la violencia - Discursos y practicas donde se normaliza la violencia Violencia relacionada con el crimen organizado - Actividades ilícitas como delitos y crímenes que se vinculan con el crimen organizado y sus actores los narcotraficantes, sicarios, halcones, etc., dependiendo la manera en que son llamados en la zona.	Narcocorridos - Practicas y discursos que hacen referencia a los narcocorridos Violencia relacionada con el crimen organizado Consumo de drogas - Referencia al consumo de cualquier sustancia que actúa sobre el sistema nervioso y crea adicción Presencia de narcotraficantes	Problemáticas en la comunidad - Diferentes problemáticas que los jóvenes identifican en su comunidad: contaminación, accidentes vehiculares, escasez de agua, consumo de drogas, robos. Conducta ante consumo de drogas - Conducta o respuesta por parte de los jóvenes al ser cuestionados sobre el consumo de drogas, puede ser por parte de ellos o por otros Características sobre los jóvenes - Características sociodemográficas: edad, nivel educativo, ocupación, estado civil, contexto en el que se desarrollan, etc.

Fuente: Elaboración propia a partir de los resultados obtenidos en la observación participante y la entrevista de contraste.

Conclusiones

En este texto se abordó en un primer momento la teoría de las representaciones sociales con la finalidad de entender su significado, así como la manera en que se construyen y constituyen, definiendo sus componentes y dimensiones, aunque el trabajo de campo se encuentra en una primera etapa con la observación participante, los elementos que se han logrado identificar a través de las prácticas de los jóvenes poco a poco se han insertado en los componentes de la narcocultura.

Con relación al concepto de narcocultura su definición resulta ser muy compleja, a pesar de esto se realizó la revisión bibliográfica de diferentes autores que abordan el fenómeno, logrando construir un concepto que aborda elementos tanto individuales y sociales, así como subjetivos y materiales, además para esta investigación la narcocultura se concibe como parte de la cultura dominante a partir de su proceso de institucionalización.

Empleando el método etnográfico, a través de la observación participante se han logrado construir las primeras categorías emergentes, las cuales se han integrado con las categorías propuestas en un inicio, aunque no se consideran las definitivas arrojan información valiosa que aporta a los objetivos, confirmando con este primer acercamiento la existencia de representaciones sociales sobre la narcocultura, ya que los sujetos identifican en su comunidad elementos y productos derivados de ésta, como es la presencia de grupos criminales, el consumo y venta de drogas y el conocimiento de narcocorridos. Aunque aún falta ahondar más en los elementos que conforman a una representación social, estos primeros hallazgos brindan la posibilidad de plantear con más claridad la manera en que se aplicarán las entrevistas a profundidad y los grupos de discusión.

Bibliografía

- Araya, S (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Costa Rica. Recuperado de <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/ICAP/UNPAN027076.pdf>
- Berger, P., Luckmann, T. (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Burgos, C. (2011). Expresiones musicales del narcotráfico en México: Los narcocorridos en la cotidianidad de los jóvenes sinaloenses. Vanderbilt University. Center for Latin American Studies. Mexican Studies Group, Nashville. <https://discoverarchive.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/6397/BurgosC2011Expresionesmusicales.pdf?sequence=1>
- Córdova, N. (2007). La subcultura del “narco”: La fuerza de la transgresión. *Cultura y representaciones sociales* 2(3). Recuperado de <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num3/Cordova.pdf>
- Fracchia, K. (2011). *El personaje del narcotraficante según las narco-telenovelas y los narcocorridos* (Tesis de maestría). De la base de datos <https://lup.lub.lu.se/search/>
- García, N. 1981. *Cultura y sociedad, una Introducción*. México: SEP.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa
- Giménez, M. (2005). "La concepción simbólica de la cultura" en *la teoría y el análisis de la*

cultura. Cultura y representaciones sociales (Volumen I). pp, 67-87. México: CONACULTA

Hammersley, M., Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós

Jodelet, D. (1984). La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En S. Moscovici. *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

Lara, E. (marzo, 2005). El narcocorrido como representación social: esbozo teórico para un abordaje desde la psicología social. *Revista electrónica de psicología Iztacala*, 8(1). Recuperado de <http://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol8num1/art3-n1-05.pdf>

Mondaca-Cota, A. (2012). Narcocorridos, ciudad y vida cotidiana: espacios de expresión de la narcocultura en Culiacán, Sinaloa, México. Tesis doctoral, Doctorado en Estudios Científico Sociales. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11117/1274>

Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea digital* (2). Universidad de Guadalajara. Recuperado de: <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34106/33945>

Reide, L., González, A. 2011. Juventud, cultura y consumo de sustancias en contextos escolares. México: Porrúa.

Sánchez, A. (2009). Procesos de institucionalización de la narcocultura en Sinaloa. *Frontera norte*, 21(41). Recuperado de <https://www.colef.mx/fronteranorte/wp-content/uploads/2013/10/4-f41.pdf>

Notas _____

¹ Fragmento extraído de la narrativa de registro de observación, a partir de la exposición de carteles con temáticas referentes a problemáticas presentes en la comunidad desde la perspectiva de los jóvenes.

² En la entrevista de contraste realizada a la directora de la institución, se plantea la detección de consumo de drogas por parte de algunos alumnos, lo que deja en evidencia el consumo y venta de drogas en la comunidad.

³ Cerca de la comunidad se encuentra instalada una aduana militar permanente donde se han realizado detenciones y decomisos de droga, también se han registrado otro tipo de delitos relacionados con el crimen organizado en la comunidad y sus alrededores, lo que confirma la presencia del crimen organizado en la zona. Para más información se pueden consultar algunas notas periodísticas en los siguientes enlaces: <http://www.heraldo.mx/lo-detienen-y-confiesa-mato-a-9/> <http://www.heraldo.mx/identifican-al-ejecutado-de-zacatquillas-cosio/> <http://www.heraldo.mx/incautan-droga-y-balas/>

El aprendizaje del orden social

The learning of social order

Marina Acevedo García¹, Carlota Amalia Bertoni Unda², Juliana Matus López³ y Bertha Palacios López⁴

Resumen: El orden social y cultural está interiorizado en cada uno de los sujetos de una determinada sociedad, sin la interiorización, el aprendizaje y la acción de los sujetos, dicho orden no existiría. Se presentan avances de investigación de los procesos de aprendizaje de ese orden y de las instituciones participantes en un grupo de estudiantes universitarios al que se le solicitó que escribiera sobre el orden social y cultural en el que vive y cómo lo había aprendido. La investigación tiene como referentes teóricos a Berger y Luckmann (2006), Giddens (2003) y De la Garza (2008).

Abstract: The social and cultural order is internalized in each of the subjects of a particular society, without the internalization, learning and action of the subjects, this order would not exist. We present research advances in the learning processes of that order and of the participating institutions in a group of university students who were asked to write about the social and cultural order in which they live and how they had learned it. The research has as its theoretical references Berger and Luckmann (2006), Giddens (2003) and De la Garza (2008).

Palabras clave: orden social y cultural; socialización; autoridad; formación; participación

Introducción

En el presente trabajo se exponen los resultados de una investigación realizada con alumnos de

¹ Doctora en Sociología. Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas. Perteneciente al Cuerpo Académico Educación y sociedad en Chiapas. LGAC: Políticas, proyectos, prácticas educativas y actores. Correo: macevedo@unach.mx.

² Doctora en Ciencias de la Educación. Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas. Perteneciente al Cuerpo Académico Educación y sociedad en Chiapas. LGAC: Políticas, proyectos, prácticas educativas y actores. Correo: bertoni@unach.mx.

³ Doctora en Ciencias de la Información. Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas. Perteneciente al Cuerpo Académico Educación y sociedad en Chiapas. LGAC: Políticas, proyectos, prácticas educativas y actores. Correo: jmat@unach.mx.

⁴ Doctora en Estudios Regionales. Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas. Perteneciente al Cuerpo Académico Educación y sociedad en Chiapas. LGAC: Políticas, proyectos, prácticas educativas y actores. Correo: bpalacios07@gmail.com.

primer semestre de la licenciatura de pedagogía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas.

A los estudiantes se les solicitó que realizaran un escrito en el que describieran cómo es el orden social y cultural en el que viven y cómo lo aprendieron. Los escritos de 40 alumnos de primer semestre durante el curso agosto- diciembre de 2016 componen el material empírico de análisis de esta investigación.

Es frecuente escuchar a alumnos y docentes de pedagogía que el pedagogo debe ser “crítico, analítico, propositivo y reflexivo”, es común también escuchar al mexicano promedio quejarse por la situación que vive el país, los datos del INEGI muestran los altos índices de desaprobación hacia el presidente Peña Nieto y de inconformidad por la situación de inseguridad que se vive en el país,¹ sin embargo, continúan gobernando los mismos partidos y políticos, ¿qué explica esta aparente contradicción?

En este escrito nos preguntamos sobre cómo estos jóvenes estudiantes han aprendido, producen y reproducen el orden social, teniendo como referente empírico sus escritos y como referentes teóricos a Berger y Luckmann (2006), De la Garza (2008), Giddens (2003) y Fuentes y otros (2015), principalmente.

El propósito es reflexionar sobre la posibilidad de formar pedagogos que respondan a lo señalado en el perfil de egreso del *Plan de Estudios de la Licenciatura en Pedagogía 2012* (Facultad de Humanidades, 2012: 25- 26) con sujetos que han sido educados para respetar un orden social y cultural en el que ellos como jóvenes ocupan una posición de obediencia y que se representan a sí mismos como reproductores de ese orden social necesario para “una convivencia buena o estable dentro de la sociedad”. (Alumno 19)

Para ello se ha organizado este documento en los siguientes apartados: La construcción de la investigación (supuestos teóricos y metodología), El orden social en los alumnos de pedagogía y Conclusiones.

1.- La construcción de la investigación

Berger y Luckmann (2006: 66) plantean que el hombre es una empresa social, es decir, los sujetos somos resultado de un ambiente natural y de un orden social y cultural. La apuesta de este planteamiento es que el sujeto no se constituye a sí mismo en soledad, sino en la interrelación con

otros y que si bien existen aspectos psicológicos, biológicos, ambientales que influyen en su constitución, lo social ejerce una influencia determinante; la realidad social se construye en procesos intersubjetivos.

Como antecedente de esta línea de pensamiento cabe mencionar a Durkheim, para quien la sociedad construye al hombre de acuerdo a sus necesidades (2016: 91), es decir, la sociología busca la explicación de la conducta del hombre en la sociedad. Este planteamiento fundamenta el análisis sociológico de la realidad y del sujeto, aunque a través de los años han surgido una serie de enfoques teóricos que van desde el individualismo metodológico hasta las explicaciones estructuralistas o funcionalistas, para las cuales el sujeto solo reproduce una estructura que lo determina. Numerosos autores han tratado de conjuntar lo que se denomina objetivismo y subjetivismo, formulando por ejemplo la teoría de la estructuración (Giddens, 2003) y la teoría de la práctica (Bourdieu, 2008), con las que proponen recuperar para el análisis del sujeto el peso de la estructura en su constitución, las diferencias radican en los grados de autonomía del sujeto.

Se concibe al individuo, con Keucheyan, como:

resultado de un proceso y no punto de partida. Una consecuencia de esta idea es que la ontología del individuo es por fuerza una ontología histórica, vale decir, que lo que cuenta como un individuo varía a través del tiempo. En la medida en que el individuo es el producto de procesos sociales evolutivos, él mismo es sujeto de transformaciones. (2014: 179) ²

Entendemos que el sujeto se constituye en un orden social y cultural, el cual es histórico, lo que significa que su estructura, jerarquías y significaciones se reactualizan en la acción social de éste. Cuando hablamos de orden social nos referimos a estructuras simbólicas interiorizadas mediante procesos de aprendizaje, son las normas sociales compartidas, las cuales son reproducidas y actualizadas por los sujetos, de acuerdo con López (2010) y Vila (2012). Así, el orden social es una red de significaciones, si bien mantiene una relación dialéctica con una estructura económica y social, los concebimos como conceptos y niveles diferentes de análisis, por lo que lo que a continuación se analiza comprende los valores, normas, representaciones simbólicas sobre la sociedad y lo que dicen los estudiantes que es el orden social y dónde y cómo

lo aprendieron.

Los alumnos que escribieron los trabajos que analizamos pertenecen al primer semestre de universidad, por lo que su edad mínima es de 18 años, son originarios de municipios distribuidos a lo largo de la geografía chiapaneca, aunque la mayoría es del municipio de Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado.

Gran parte de ellos ingresa a la licenciatura pensando en ejercer como profesor de primaria, muchos de ellos cuentan con familiares dentro del sistema educativo que se desempeñan en lo que ellos aspiran a ser.

El perfil de egreso del *Plan de Estudios de la Licenciatura en Pedagogía 2012* (Facultad de Humanidades, 2012: 25) establece, entre otros objetivos, que el profesional de la pedagogía: “Propone y desarrolla proyectos educativos que contribuyan a la formación de ciudadanos críticos, propositivos, creativos y respetuosos de la diversidad cultural y la naturaleza.”

Un ciudadano, recuperando a Vélez (2003: 97) y Fuentes y otros (2015: 135), es aquel que tiene conciencia de sí mismo y desarrolla su propio proyecto de vida, a la vez que se reconoce y es reconocido como parte integrante y responsable de lo que acontece en su sociedad.

Fuentes y otros (2015)³ en su investigación sobre los jóvenes en México analizan los aspectos que limitan su participación, enfocándose al modo en cómo éstos son representados socialmente. El argumento que desarrollan los autores es que:

existe una concepción tradicional y conservadora sobre los alcances que debe tener la participación de los niños, adolescentes y jóvenes en asuntos de interés público, lo cual dificulta la construcción de una ciudadanía participativa y el respeto de los derechos de que son titulares. (118)

La sociedad en general, y en particular los padres de familia consideran que los jóvenes y adolescentes no están preparados para ejercer la ciudadanía, argumento que es asumido por los mismos jóvenes y de ahí las dificultades en la construcción de una ciudadanía. Es decir, uno de los principales problemas para la participación de los jóvenes es la actitud de los adultos frente a éstos. (Fuentes y otros, 2015: 132)

A diferencia de los estudios mencionados, aquí planteamos que uno de los principales

obstáculos para la construcción de una ciudadanía entre los jóvenes es el concepto que han desarrollado de sí mismos, de la posición que ocupan en un determinado orden social y del mismo orden social, por lo que nos preguntarnos ¿Cómo se espera que los futuros profesionistas de la pedagogía formen ciudadanos críticos, analíticos, propositivos y reflexivos, cuando ellos mismos no se reconocen como tales, al contrario, se reconocen y asumen como respetuosos y guardianes del orden social establecido? Los jóvenes asumen que deben cooperar con sus acciones para el mantenimiento del orden social, pareciera que hacen propias las preocupaciones del gobierno y de las instituciones que conforman al orden social.

Hechter y Horne señalan que: “para alcanzar un orden social y mantenerlo, deben resolverse dos problemas por separado. La gente debe ser capaz de coordinar sus acciones y deben cooperar para alcanzar objetivos comunes”. (2009: 1) Se encuentra una gran coincidencia entre estos planteamientos teóricos y políticos y lo que los jóvenes responden en sus escritos al mencionar que deben obedecer para que la sociedad funcione como debe de ser, en orden.

Recientemente en una estación de radio cristiana en Tuxtla Gutiérrez, se hacía referencia a las parejas que no estaban casadas y que acababan de contraer matrimonio religioso, la pastora indicaba que con ese acto las personas viven de acuerdo al orden establecido por dios, así los estudiantes en cuestión, como si se tratara de un acto religioso, desean vivir de acuerdo al orden establecido por los hombres y, por supuesto, cuando en sus familias se practica una religión, consideran vital vivir de acuerdo a los preceptos divinos.

El examen de los 40 escritos se realizó a partir de la propuesta metodológica de De la Garza (2008), quien analiza los narcocorridos, la autora parte de la tradición aristotélica que propone que todas las personas persiguen el objetivo ético compuesto por una estructura triádica:

alcanzar la vida buena, con y para otros, en instituciones justas [...] las relaciones con uno mismo, las relaciones que cada cual sostiene con quienes convive de forma próxima y también las relaciones que establecemos con quienes uno vive y a quienes no conoce, es decir, con el conjunto de la sociedad y sus instituciones. (De la Garza, 2008: 10)

Esta estructura triádica es traducida para el tema de los narcocorridos en lo que éstos dicen acerca del narcotraficante; lo que dicen acerca de la relación de éste con su círculo más

cercano y por ultimo lo que dicen con respecto a su relación con el resto de la sociedad, representada por el gobierno y las fuerzas del orden.

Para el caso que nos ocupa, la conceptualización del orden social por un grupo de estudiantes universitarios, la estructura triádica se identificó como la definición de uno mismo; la familia, los amigos y los novios y en el tercer ámbito la escuela, la religión, medios de comunicación y el Estado (gobierno).

Los textos se procesaron con el programa *Atlas.ti*, además de codificar la mayor parte de los párrafos en uno de los tres ámbitos anteriormente señalados, se codificó también la relación entre estos y la opinión que el alumno emitía con respecto a cada uno de ellos. Por ser una investigación de carácter interpretativo, no se establecen frecuencias ni ningún otro dato estadístico, lo que tratamos es de comprender si es posible hablar de ciudadanía entre una población que asume el bien, o “la vida buena” como la reproducción del orden social sin mayor cuestionamiento, tal como lo ejemplifica el siguiente texto:

la prohibición de alguna actividad no sólo es en la casa sino que también en la escuela, donde la institución ya tiene un régimen ya sea de educación conjunto de reglas y cumplimiento, donde ya está estructurado el cumplimiento o comportamiento que debes tener para poder estar bien con las reglas y si tú cometes un error este sería tomado en cuenta y deberás pagar alguna pequeña sanción por faltar a las reglas (Alumno 2).

A diferencia de De la Garza (2008), proponemos que el orden social se hace presente desde el individuo, quien cuando internaliza el orden social se sujeta a una manera de ver la vida y que su reproducción se da en los tres ámbitos establecidos, ya que, como señala Giddens (2003: 395) al hablar de la dualidad de la estructura: “Estructura en tanto es el elemento y el resultado de la conducta que ella organiza recursivamente; las propiedades estructurales de sistemas sociales no existen fuera de una acción, sino que están envueltas inveteradamente en su producción y reproducción”.

Es decir, el orden social no existe ni se reproduce por aparte de los sujetos y las relaciones que éstos establecen entre sí y con las instituciones sociales.

A continuación se analizarán los textos de los alumnos a partir de la estructura triádica ya

mencionada.

2.- El uno mismo. El orden social en los alumnos de pedagogía

En este momento de mi vida me considero una chava con los pies bien puestos en la tierra y alguien que le gusta mucho ayudar a los demás en cualquier aspecto, también me encanta pasar tiempo con mi familia ya que son muy unidos y muy alegres. (Alumna 4)

Los alumnos se refieren a sí mismos siempre en términos positivos, no reconocen ni se encuentran atisbos de la mínima autocrítica. Aceptan que la identidad del sujeto cambia, que no está definida desde el inicio de su vida de manera permanente, pero que desde el nacimiento se trazan líneas que definen su personalidad, su posición en el orden social y la concepción del mismo.

Reconocen que aunque han transitado y se han relacionado con diferentes instituciones como la familia, la escuela y la religión, continúan practicando las enseñanzas que recibieron desde la familia, es decir, con sus propias palabras están reconociendo que poseen un *habitus* y que este, desde que es aprendido en la familia estructura las acciones del sujeto. Bourdieu y Wacquant plantean esta consistencia y persistencia del *habitus*, al señalar que:

hay una probabilidad, inscripta en el destino social asociado a condiciones sociales determinadas, de que las experiencias confirmen el *habitus*, porque la mayoría de la gente está estadísticamente constreñida a encontrar circunstancias que tienden a coincidir con aquellas que originalmente conformaron sus *habitus*. (2005: 195- 196)

Cuando los cambios implican rupturas, se tiene claro las implicaciones de actuar contra el orden establecido:

Ahora estoy en la universidad y tengo muy en claro lo bueno y lo malo, aún conservo los valores que mis padres me inculcaron, trato de hacer a un lado las críticas que las personas aunque es difícil ya que el ser humano siente, pero trato de hacer lo posible. (Alumna 4)

En uno de los trabajos se lee lo siguiente:

[Par]a mi familia es indispensable que para un buen futuro exista un buen empleo, entonces para eso tenemos que estudiar, ser buenos estudiantes, comprometidos, responsables, etc. Esto es lo que debo hacer para poder “ser alguien en la vida” y así tener un buen futuro (Alumno 1).

En este párrafo se observa que la idea de ser una buena persona está asociada a agenciar un “deber ser” que aún “no es”, para alcanzar una “buena vida”, una buena vida que se alcanza respetando y siguiendo los preceptos inculcados desde la más temprana edad en la familia. Se advierte una separación tajante entre el mundo del sujeto, conformado y constituido por la familia, en el cual se aprende todo lo bueno y el mundo exterior, el cual representa peligros, pecados, corrupción. Existen dos esferas de la vida, la privada y la pública, esta última totalmente ajena al sujeto, fuera de su área de intervención y es de la que provienen los riesgos. La sociedad del riesgo está fuera del sujeto, de su familia, y por el contrario, dentro de la familia encuentra la seguridad ontológica a la que se refiere Giddens (2000).

En *El análisis sociológico de la cultura*, la autora, siguiendo a Durkheim, indica que: “sin categorías no sería posible el ordenamiento de la realidad que requiere la sociedad” (Murgía, 2009: 43). En ese sentido, en los escritos de los alumnos se observa precisamente esa categorización de la realidad entre lo bueno y lo malo: lo bueno somos mi familia y yo y lo malo son el gobierno y otras instituciones, en este sentido lo externo que es malo, o es de donde puede provenir el peligro representa un espacio al cual es mejor no incursionar y más importante, sobre el cual no se puede ejercer ninguna acción, es frecuente escuchar que ante la corrupción, el machismo u otros problemas sociales, los alumnos respondan que: “no se puede hacer nada, siempre ha sido así y así seguirá siendo, ojala algún día cambie”, es decir, yo no puedo hacer nada, no depende de mi, tal vez algún día suceda con la intervención de un ser supremo, no humano porque los humanos nos enfrentamos a situaciones ya dadas.

Este posicionamiento nos remite una vez más a la influencia del pensamiento religiosos en la vida de la sociedad. La modernidad no ha excluido la idea de finalismo, no ha secularizado del todo la vida social: “La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por

la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada”. (Touraine, 2006: 17)

Por último haremos referencia a que en los trabajos se refleja el auto control, el super Yo que se ha desarrollado en cada uno de los sujetos, si bien se reconoce que romper las reglas provoca consecuencias negativas como restricción de permisos, enojo de los padres o el peligro de no alcanzar un buen futuro, siempre los sujetos hablan de sí mismos como una persona con auto control, que sabe lo que tiene que hacer y está de acuerdo, la interiorización de las normas e instituciones sociales ha sido exitosa.

3.- El círculo más cercano

3.1.- La familia un espacio íntimo necesario para la contención del individuo

La institución familiar es reconocida como la primera, más profunda y permanente relación, es el espacio de contención de los individuos, es la institución de socialización primaria. Es la responsable de enseñar valores, tal como lo constatan también Fuentes y otros (2015: 127) en su estudio. Y si bien los jóvenes universitarios ven su vida por etapas vinculadas a la institución educativa y el empleo, la familia es el eje de ordenar sus vidas, pues aunque salen de casa de manera intermitente o/y por ciertos periodos, “sigo teniendo esos gustos y modales que me inculcaron, aún los sigo teniendo, en eso no ha cambiado”. (Alumno 6)

Además, ella es la que debe proteger y cuidar a los niños hasta que sean adultos, los padres son los que dan “indicaciones de portarme bien, entregar tareas, no faltar el respeto a los maestros, hacer lo que dicen” (Alumno 7), aunque, cuando los individuos crecen y participan de las dinámicas de otras instituciones de socialización secundaria, cuando están “fuera de casa” con los amigos y profesores, en “el momento en que crecemos empezamos a ver cosas distintas, comenzaba a darme cuenta que mis padres me cuidaban muchos y que mis hermanos no iban hacer amigos de toda la vida”. Sin embargo, siempre se regresa a la búsqueda de reconocimiento y aceptación de la familia, siempre buscando que “mis padres se sientan orgullosos de mí”. (Alumna 7)

3.2.- La familia, un espacio educativo para actuar el orden social

El orden social es enseñado se aprende desde niños y los adultos son los encargados de enseñarnoslo dicen los jóvenes universitarios, los padres son los que nos han “enseñado valores, creencias, principios, tradiciones, costumbres, formas de relacionarnos con otras personas y aprender a vivir en sociedad... en casa, justamente en familia, mis padres nos enseñaron desde muy pequeños a tratarnos con respeto entre hermanos”. (Alumno 9)

Al igual que en la definición del yo, al hablar de la familia únicamente se resaltan lo que se considera valores y actitudes positivas, como son la unión, la convivencia, el respeto hacia los mayores y hacia otras personas. Es el lugar en el que se garantiza el orden establecido socializando a los individuos en un modo de gobierno (Donzelot, 1998), puesto que “desde el momento en que nací, podrá decirse que estuve impuesto a un orden social, nací siendo varón, podría apostar todo mi gasto y déjenme decirles, que no es mucho, que el color favorito para vestirme que tenía mi mamá, era el azul...”. (Alumno 10)

Mi familia me ha enseñado a ser quien soy, me ha enseñado valores, creencias, principios, tradiciones, costumbres etc., todo esto con el fin de relacionarme con otras personas y de esa forma también construir mi vida social o aprender a vivir en sociedad (Alumna 1).

Lo que nos han inculcado nuestros padres es respeto, amabilidad ..., apoyar a quien lo necesite ..., tratar bien a las personas ..., porque ciertamente todo lo que sembramos eso cosechamos y todos queremos que nos hablen y nos traten con respeto” (Alumno 9).

No se reconoce que la familia puede ser fuente de conflictos, contradicciones, ni que la familia es también uno de los espacios en los que se ejerce la violencia, tal como lo señalan algunos estudios que han detectado que el 33.9% de las mujeres en México ha sido víctima de violencia intrafamiliar. (Comisión de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia del Poder Legislativo, 2015)

Priva una concepción esencialista y del deber ser, más que de realidades donde los diferentes miembros pueden tener proyectos de vida encontrados. Se reconoce que desde la familia se produce y reproduce un orden social

En mi caso el orden social rige en mi casa de una manera de que hay reglas y obligaciones en todo lo que hacemos y cómo actuamos en mi casa y papá es el que provee junto con mi madre. Esto conlleva a que sus hijas se porten bien obedezcan cumplan todos lo que se les pide, se hace una división de trabajos o mejor dicho repartición de responsabilidades y contribución de la casa y esto se hace para que en la casa haya un orden y no se salga de control y si no obedeces sabes las consecuencias que pasará al no hacer las cosas bien son castigos como no dejarnos salir o no dejarnos hacer algo que nos gusta (Alumno 2).

3.3.- Innovamos cosas, pero no las formas de ser que aprendimos en casa

En muchos casos la organización de la familia ha cambiado y los alumnos no viven con ambos padres, pero reconocen que éstos son los primeros que los han formado. Con estos cambios se empiezan a modificar también la maneras en que se desempeñan los roles de madre, padre, hijos, pero la estructura permanece; las mujeres, si bien siguen siendo las responsables de mantener el orden familiar, también trabajan para el sostenimiento de la familia, aunque el papel de ama de casa que debe jugar es indiscutible; en ese sentido, el padre (aunque no viva en la misma casa que la madre) es el representante del orden, mientras que la madre es la guardiana del orden, papel que ejerce a partir de la experiencia propia y de un discurso compartido con el padre, “mi padre dice que para que haya una familia bien, se necesita primero estar casado... mi madre piensa distinto, ella dice que no es necesario casarse, ya que ahora esta de moda ... divorciarse (mis padres están divorciados)” (Alumna 1), por lo que casada o no casada, una de las tareas de nuestro futuro es formar una familia con o sin matrimonio.

Los cambios sociales los piensan en un sentido de innovación, en cambios de formas de hacer (vestirse, ir o no ir a la iglesia, gusto por las fiestas, etc.), los jóvenes universitarios dicen que pueden “probar cosas nuevas, ir transformando ... claro, algunas cosas que por siempre vamos a tener establecido” (Alumna 11), pero las enseñanzas de los padres son sublimes, necesarias y permanente para vivir en sociedad, “mis padres me enseñaron a saludar aunque no tengamos respuesta de las otras personas, ser agradecida, ..., pedir por favor las cosas, pedir disculpas cuando me equivoque, ser puntual, ser agradable, ser humilde” (Alumna 12), “me enseñaron a ser una persona respetuosa, responsable y honesta, ... a ver el futuro perfecto, que tengo que estudiar para tener un buen empleo, ser buenos estudiantes para ser alguien en la vida”

(Alumna 1), “desde pequeña aprendí a quedarme callada sin opinar, estar molestando o perturbando a los adultos” (Alumna 3), “me crié con la idea de que existe un ser supremo al que tengo que agradecerle tantas cosas, quizás no lo pueda ver, pero creo en su existencia, ..., aprendí a desconfiar de la gente de la calle, aunque sé que no todas las personas son malas”. (Alumna 3)

4.- El resto de la sociedad

Partiendo del análisis sobre las dimensiones del orden social, que nos muestra esa construcción que el individuo experimenta a partir de su percepción como persona, del círculo cercano con el que convive y de las instituciones que rigen la vida social, se realiza el ejercicio investigativo para conocer y reconocer estos espacios de aprendizaje en que el sujeto va definiendo su conocimiento, carácter y maneras de enfrentar la vida.

En esta triada que se conjuga en los tres niveles de relación, se considera el aprendizaje como un proceso en que el individuo va experimentando el conocimiento del mundo a partir de sus vivencias en la familia, la escuela y en las instituciones como la escuela, el Estado, la iglesia y los medios informativos; que forman parte de este entramado social al que pertenece.

Frente a este escenario nos preguntamos ¿Cómo construye un alumno universitario el aprendizaje del orden social a partir de su relación con la sociedad?

En esta tarea, indagamos a través de una descripción individual, realizada por el estudiante sobre lo que significa para ellos el aprendizaje del orden social, en su círculo externo de relación social con el otro, que lo representan las instituciones en esta dimensión social. Así que identificamos los elementos que forman parte de su mundo social, esa relación anónima con los otros.

4.1 Estructura y orden social

Considerando que el aprendizaje es un complejo proceso mediante el cual el individuo va construyendo el conocimiento a partir de la información que recibe desde su círculo más cercano como es la familia, hasta el nivel macro que lo representan las instituciones sociales. El orden social tiene un sentido para el estudiante de acuerdo a su proceso de formación:

Orden Social es un concepto de las ciencias sociales que se designa a la estructura social entendida como mantenimiento de la jerarquía, las normas y las instituciones aceptadas socialmente mediante el consenso social y la conformidad. (Alumno 15)

El orden social hace referencia al ordenamiento social es decir a cómo la sociedad de hoy en día se encuentra estructurada. (Alumno 6)

Hace referencia al grupo de normas y regulaciones de diferentes tipos que son establecidas explícitas o implícitamente por una sociedad para mantener el orden de los individuos y permitir el desarrollo de un nivel de vida organizado y controlado

En si el orden social trata de comportamiento social y su estructura. (Alumno 20)

Como se aprecia todos coinciden en que el orden social refiere a mantener la estructura social, donde se nos enseña a no romper las reglas, se nos enseña a ser obedientes al sistema para mantener la estructura social. Algunos fueron mas allá de ese orden y agregaron la economía como elemento de orden social:

También en el orden social es la economía, tiene mucho que ver en casa ya que como no está mi papá los gastos se reduce y tenemos que ser un poco más responsables y en cómo gastar el dinero saberlo administrar y valorarlo. (Alumno 6)

Visto de esta forma, el orden social esta constituido por múltiples factores como la economía que en una crisis financiera, puede incluso provocar un levantamiento y romper con el orden social establecido.

4.2 La gran formadora de conciencias: La escuela

Después de la familia, la escuela es considerada como la gran formadora no solo de conocimiento, también de las conciencias que va moldeando en el recorrido de su formación. En las siguientes opiniones se expresan los desacuerdos y también se refleja la formación académica del estudiante, con los conceptos de la teoría social que ayudan a entender mejor el fenómeno, lo

que por supuesto no significa que los estudiantes hayan hecho un análisis crítico de ello:

Somos una *sociedad líquida* donde las instituciones al igual está en constante movimiento de una modernización para seguir mandando al individuo hacer lo que ellos quieren y seguirlo formando. (Alumno 3)

Para terminar las instituciones son las que forman a los sujetos o hemos estado formados por reglas y valores estas instituciones llevan es una estructuración donde ellos dicen que hacer y qué no hacer transforman informan a un individuo. (Alumno 15)

Como la gran formadora de conciencias que es la escuela, no sólo define el perfil profesional de un estudiante, sino también el espacio de formación política y social que lo identifica durante toda su vida.

4.3. El gobierno

El gobierno ocupa el lugar de la autoridad que tiene el poder para el control social en donde vivimos, representa el ejercicio de este control de manera punitiva, regida por normas que permiten una convivencia social entre las personas: “Sus reglas ni se puedan romper y hace que nos formemos con ella una de las cosas que hacen las instituciones son el comportamiento y orientación del individuo”. (Alumno 8)

El Estado aparece como máxima figura que vigila el orden, dicta leyes y realiza obras de bien común. Se ha observado en los últimos tiempos, un franco deterioro de la relación de la ciudadanía con sus gobernantes, a raíz de los grandes fraudes millonarios de los representantes del gobierno, aunado a la impunidad y corrupción en el país, sin embargo los jóvenes universitarios consideran que: “La influencia que el gobierno da actuando conforme a lo establecido si es correcto no en este control social en lo que vivimos aceptamos lo que dicen las personas de mayor clase tales son los gobernantes” (Alumno 5). Por lo que: “Para poder estar bien con las reglas y si tú cometes un error este sería tomado en cuenta y deberás pagar alguna pequeña sanción por faltar a las reglas”. (Alumno 7)

Al igual que en la política podemos ver como nosotros somos el pueblo y ellos son los del poder pero hasta entre políticos también existen un orden social o estructural se encuentra gente influyente pero siempre hay alguien que lo sobrepasa. (Alumno 10)

4.4 La iglesia como catalizadora del orden social

Las doctrinas religiosas permanecen vigilantes a la obediencia de las normas y mantienen el orden social de forma discreta. Aun cuando las legislación en el país separan al clero del Estado, existe también acuerdos entre los líderes religiosos y el gobierno para guardar los preceptos que dictan las leyes. En la opinión de los estudiantes la iglesia como formadora de valores debería ser tolerante a todas las manifestaciones sociales:

Por otra parte algunas voces existentes dentro de muchas de estas religiones que ven la homosexualidad de manera más positiva otras observan el amor y el sexo entre miembros del mismo género como sagrado por respetar su religión

Este comentario expresa de alguna manera la falta de aceptación de las distintas religiones a las relaciones del mismo género, por ejemplo, provocando un alejamiento al culto religioso, prueba de ello es que pocos estudiantes manifestaron este tema en su descripción de orden social.

4.5 El poder de los medios informativos

En el plano de la información, los medios de comunicación juegan también un papel en el establecimiento del orden social. Por demás sabemos las negociaciones entre el gobierno y los dueños de las grandes empresas de la comunicación, pero el nuevo escenario de la tecnología abre una ventana a través de las redes sociales en donde la ciudadanía tiene voz frente a la discusión de los problemas sociales, al mismo tiempo que saturan a los individuos de información, imágenes, noticias, sonidos y textos cortos en movimientos rápidos que dificultan los momentos de reflexión crítica. Y aunque:

Cabe mencionar que estas tecnologías como la creación en las redes sociales han ayudado a ver las noticias de otra manera de los que nos muestra y enseña las grandes empresas

controladoras los cuales en los últimos tres años la política del país se ha visto y demostrado que se vive en un país reprimido. (Alumno 8)

En la actualidad la sociedad se relaciona de manera diferente que hace algunos años, ahora las personas no hacen más que viajar con equipaje de mano un portafolio un teléfono celular y una computadora portátil el trabajo por otro lado sigue tan inmovilizado como el pensamiento ha perdido solidez ahora toda la comunicación entre individuos es mediante esos artefactos se perdieron las tradiciones de antes donde expresaban sus sentimientos a una persona. (Alumno 10)

En conclusión la manera en que estamos acabando esta sociedad esa cosa de la modernidad pues si no fuera por las necesidades del hombre las personas tendrían su buen empleo pues las nuevas tecnologías nos ha ayudado pero también nos está acabando. (Alumno 13)

Ciertamente las nuevas formas de informar a la sociedad han cambiado de forma radical el flujo de la información, en ese sentido, el gobierno está desesperado por controlar la información que se genera en esos espacios alternativos, incluso creando leyes que repriman toda expresión ciudadana.

Conclusiones

Los jóvenes universitarios reflejan en sus escritos la interiorización de las normas e instituciones sociales, la presión y coerción ejercida por la sociedad para constituir al sujeto se asume como propia, es necesario obedecer para ser una buena persona, tener un buen futuro y ser querido y aceptado por la familia.

No se someten a crítica las normas ni preceptos sociales ni religiosos, al contrario, es necesario asumirlos, como fueron diseñados por algún ser superior, llámese papá, gobierno o dios, el cual es inalcanzable e incuestionable deben ser obedecidos, existe el temor de incurrir en alguna falta, en estos términos es muy difícil pensar en la participación social y en la construcción de ciudadanía.

La idea que tienen de la familia los jóvenes universitarios, es que ésta es el espacio más íntimo y sublime, es la institución en la que construimos nuestras propias formas de ser, pensar, sentir y actuar, y si bien han aprendido de sus amigos, profesores y otras personas, es con sus padres con quienes han aprendido lo bueno, a creer en dios, a pensar en un buen futuro, a que la familia y dios son lo más importante en la vida, que el destino de cada uno de ellos es estudiar una carrera, tener un buen empleo, formar una familia, vivir bien y ser alguien en la vida.

Las instituciones en el aprendizaje del orden social, forman parte de esta tercera dimensión de relaciones entre los individuos. Consideradas como agentes externos, las instituciones son formadoras de opinión para los ciudadanos en los distintos espacios de relación.

La escuela como centro de enseñanza, completa la tarea formativa del ciudadano dándole las herramientas filosóficas y de conocimiento en el desarrollo de una profesión. El gobierno es la institución menos confiable para los ciudadanos, ha perdido la función social para la cual fue creada, ofrecer bienestar a la población. La iglesia por su parte, funge como catalizadora del orden social y los nuevos medios informativos hacen contrapeso a las grandes industrias de la comunicación.

Bibliografía

- Berger, P. y Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. España: Siglo XXI.
- Comisión de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia del Poder Legislativo (2015). *Informe*. Recuperado de:
http://intoleranciadiario.com/detalle_noticia/137681/politica/davastadoras-las-cifras-de-violencia-intrafamiliar-en-mexico-blanca-alcala
- De la Garza, M. L., (2008). *Pero me gusta lo bueno. Una lectura ética de los corridos que hablan del narcotráfico y de los narcotraficantes*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Donzelot, Jacques (1998). *La policía de las familias*. Argentina: Editorial Pre-Textos.
- Durkheim, E. (2016). *Educación y sociología*. México: Colofón.
- Facultad de Humanidades (2012). *Plan de Estudios de la Licenciatura en Pedagogía 2012*. México: UNACH.
- Fuentes, M. L. y otros (2015). *Conocimientos, ideas y representaciones acerca de niños*,

- adolescentes y jóvenes. ¿Cambio o continuidad?. México: UNAM. Recuperado de:*
<http://www.losmexicanos.unam.mx/ninosadolescentesyjovenes/index.html>
- Giddens, A. (2000). *Modernidad e identidad del yo*. España: Península.
- Giddens, A. (2003). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Argentina: Amorrortu.
- Hechter, M. and Horne, C. (ed.) (2009). *Theories of Social Order. A Reader*. U.S.A.: Stanford University Press.
- Keucheyan, R. (2014). Individuo e individualismo en las ciencias sociales. En Ludwig, P. y Pradeu, T. (ed). *El individuo. Perspectivas contemporáneas*. Argentina: Nueva Visión. pp. 165- 186.
- López Moya, M. (2010). *Hacerse hombres cabales*. México: UNICACH.
- Murgía Lores, A. (2009). *El análisis sociológico de la cultura*. México: UNAM.
- Touraine, A. (2006). *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vélez, J.F. (2003). La construcción de ciudadanía: institucionalidad y juventud. *Última década*. (19), noviembre. pp. 93- 102.
- Vila, M. (2012). Los procesos de conformación del orden social. *Question*. Vol. 1, No. 34. Otoño.

Notas _____

¹ Véase, entre otras, las siguientes fuentes: El Economista: <https://www.eleconomista.com.mx/politica/Niveles-de-desaprobacion-de-Pena-Nieto-llegan-a-69-Pew-Center-20170914-0053.html>, Expansión: <http://expansion.mx/nacional/2017/06/28/el-presidente-pena-nieto-tiene-19-de-aprobacion-de-acuerdo-a-gea-isa>

² No es objeto de este documento discutir los conceptos de sujeto, individuo y persona, por lo que se mencionarán como sinónimos.

³ Esta investigación forma parte de un trabajo más amplio desarrollado por la UNAM denominado Los mexicanos vistos por sí mismos. Recuperado de: <http://www.losmexicanos.unam.mx/index.html>

Los significados de los niños sobre la escuela primaria de una población urbanizada

The meanings of children about the primary school of an urbanized population

Rosa Hernández Carbajal¹ y Simón Estrada Albarrán²

Resumen: La presente ponencia producto de la investigación en proceso, titulada “Los significados de los niños sobre la escuela primaria de una población urbanizada”, se ubicada en el paradigma cualitativo interpretativo (Pérez, 2001, citado por Quintana), que pretende develar los significados ya referidos, desde el interaccionismo simbólico, con la propuesta metodológica etnográfica, haciendo uso de la entrevista en profundidad y la observación participante. Los primeros hallazgos refieren a dos categorías empíricas: los niños reconocen a la escuela como un espacio para “aprender más” y “para ser alguien”, reconociendo el espacio de escuela para tener una profesión, un trabajo o un oficio.

Abstract: This paper, the result of research in progress, entitled "The meanings of children about the primary school of an urbanized population", is located in the qualitative interpretive paradigm (Pérez, 2001, quoted by Quintana), which aims to reveal the meanings and referred, from the symbolic interactionism, with the ethnographic methodological proposal, making use of the in-depth interview and participant observation. The first findings refer to two empirical categories: children recognize the school as a space to "learn more" and "to be someone", recognizing the school space to have a profession, a job or a trade.

Palabras clave: Significados; escuela; escuela; contexto; interacción

Introducción

El hombre es complejo por naturaleza, para poder comprenderlo Bruner, (1991) refiere que es necesario entender los procesos que se dan en la construcción de los significados. Por lo tanto para conocer a los niños es necesario conocer su realidad, para lo cual se requiere de una investigación de tipo cualitativo que permita conocer los significados sobre la escuela.

La investigación en proceso es de tipo cualitativo-interpretativo y está sustentada por el

¹ Estudiante de Maestría en Investigación de la Educación en el Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, División Académica Tejupilco. Formación Docente y Práctica Educativa. hecr_71@hotmail.com.

² Docente Investigador del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México. División Académica Tejupilco. Formación Docente y Práctica Educativa. simestrada@hotmail.com.

interaccionismo simbólico como una perspectiva teórica cualitativa. Al respecto (Tójar 2006 p. 62) alude “es el que valora la visión y los significados de los comportamientos implícitos y explícitos”.

La investigación, se aborda desde la perspectiva etnográfica educativa, donde se ha recuperado de voz de los propios sujetos investigados haciendo uso de las técnicas propias de la investigación cualitativa como la observación participante y la entrevista en profundidad.

En cuanto a la observación, (Rodríguez 1996: 151) señala que “es un procedimiento de recogida de datos que nos proporciona una representación de la realidad, de los fenómenos en estudio”. Esta me ha permitido recuperar la realidad que los niños y niñas de la escuela primaria están viviendo al estar allí, observando y registrando lo que sucede y se dice entre los sujetos investigados.

Otra técnica empleada es la entrevista en profundidad entendida desde (Campoy y Gomes, 2009: 288) como “los encuentros reiterados cara a cara entre el investigador y el entrevistado, que tienen como finalidad conocer la opinión y la perspectiva que un sujeto tiene respecto de su vida, experiencias o situaciones vividas”. Esta técnica ha permitido rescatar de propia voz de los niños la información necesaria que fue interpretada para develar los significados que estos tienen sobre la escuela.

Para la recogida de datos, los instrumentos que se utilizaron son los registros de las observaciones así como diario de campo, que es un registro anecdótico continuo y acumulativo de todo lo que va sucediendo durante el transcurso de la investigación. (Quintana, 2006, P. 67)

Preguntas y objetivos de la investigación

Esta investigación surge de una de una situación problemática, la cual fue identificada en el ámbito educativo dentro del aula de clases de una escuela primaria, en un contexto urbano, dio lugar a partir del reconocimiento y la implicación, a partir de lo cual se problematizó y se llegó a la construcción del objeto de estudio que son los significados. En la problematización del objeto de estudio surgieron las preguntas que orientan la investigación y los objetivos que se pretenden lograr con ello.

La pregunta central es ¿Cuáles son los significados de los niños sobre la escuela primaria de una población urbanizada?

De esta pregunta se desprenden dos preguntas subsidiarias:

¿Quiénes son los niños que asisten a la escuela de una población urbanizada?

¿Cómo conciben los niños la escuela primaria ubicada en contexto urbano?

Los objetivos que se pretenden lograr son:

Objetivo general

- Comprender los significados de los niños sobre la escuela primaria de una población urbanizada.

De este objetivo se derivan los objetivos específicos o particulares:

- Develar los significados de los niños sobre la escuela primaria.
- Analizar las concepciones que tienen los niños de la escuela urbanizada.

Ubicación de la investigación

La problemática abordada está ubicada en el paradigma cualitativo-interpretativo. El término paradigma desde Gage (Citado en Shulman, 1989) da cuenta de los modelos como formas de pensar o pautas para la investigación que posibilitan el desarrollo de la teoría y es el que determina la manera de percibir la realidad del objeto de estudio que lleva a la reconstrucción de un nuevo conocimiento. Desde este paradigma se investiga en el lugar donde suceden los hechos.

El enfoque de la investigación es de tipo cualitativo-interpretativo tomando en cuenta que los objetivos se enfocan a observar para después interpretar y finalmente comprender y develar esos significados que los niños tienen sobre la escuela primaria de una población urbanizada. Desde este enfoque se recuperan las acciones, las voces, los pensamientos y las actitudes que al entrelazarse llevan al sujeto a la construcción de los significados.

En palabras de (Taylor y Bogdan, citado por Rodríguez, 1996:20) la investigación cualitativa “es aquella que ofrece información descriptiva producida por las propias palabras de las personas y la conducta visible” desde esta percepción estoy describiendo las conductas observables y rescatando de propia voz de los niños los significados que tienen de la escuela primaria en una población urbanizada. Así mismo como lo señala Reynaga (2012), doy cuenta de aquellos significados, acciones e interacciones que los sujetos realizan en un tiempo y espacio específico que conforma su realidad. Atendiendo también a lo que menciona Blumer, (1969) de que la única manera de entender cómo la gente percibe, e interpreta el mundo, es la investigación

cualitativa enfocada a los aspectos cualitativos, en los procesos de interacción y las subjetividades de los niños.

El paradigma cualitativo-interpretativo “Estudia la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas”. (Denzin y Lincoln, 1994, citado en Rodríguez et al., 1996:32)

Este paradigma hace uso de diversas técnicas de investigación, de las cuales retomé la observación participante y la entrevista a profundidad, a través de las cuales pude rescatar las voces de los sujetos, así como observar las acciones, lo cual me permitió comprenderlas e interpretarlas.

Uso de la teoría

Partiendo de que el problema de investigación se está abordando desde un paradigma cualitativo-interpretativo, donde como investigador pretendo conocer los significados que los niños construyen de la escuela primaria de una población urbanizada para poder comprenderlos e interpretarlos, retomo la Sociología cultural ya que en esa construcción de significados se entretajan diferentes culturas que cada uno de los niños trae, como social, cultural, familiar y política, las cuales contribuyen a la construcción de significados y forman parte del contexto y realidad que viven los niños.

Desde el punto de vista sociológico, para comprender esos significados ha sido necesario tener un punto de vista amplio que permita darme cuenta por qué los niños actúan de la forma en que lo hacen, por qué son como son. No debo perder de vista que lo que observo puede ser real o no y que todo lo que sucede y las acciones e interacciones que tienen los niños con el Otro, (compañeros, docentes, familia y sociedad) y con lo otro que conforma su entorno y contexto, están influenciadas por diferentes fuerzas o circunstancias tanto históricas como sociales. Giddens, (2,000)

Retomando el enfoque sociológico debo comprender y tener presente que cada niño de alguna manera refleja las experiencias sociales que ha ido adquirido en su desarrollo dentro del contexto y realidad en que vive, no olvidando que esas experiencias son adquiridas en la interacción que el niño tiene con cada una de las diferentes dimensiones que conforman su

contexto como la escolar, familiar, social y cultural que son las que le llevan a la construcción de significados.

Desde la mirada de Durkheim, citado por Uña, (2005), la educación es un hecho social, ya que en la escuela los niños generan acontecimientos y provocan fenómenos al interrelacionarse con los demás, al poner en juego sus conocimientos, habilidades, así como subjetividades que lo conforman como sujeto y forma parte de una sociedad. Las aportaciones de Pareto, citado por Uña, (2005) permitieron llegar a reflexionar sobre la importancia de cuestionarme al momento de observar las acciones de los niños, el por qué suceden las cosas, qué fenómenos o factores las están ocasionando, cuáles son esas causas que los llevan a actuar de esa manera y no de otra o a pensar de cierta forma, es decir, realizar un análisis causal desde lo subjetivo, tomando en cuenta los sentimientos y emociones.

Los significados que los niños tienen sobre la escuela forman parte o están configurados por ese conjunto de hechos sociales que suceden en el contexto escolar y fuera de él, conformado por las diferentes dimensiones que forman el todo de su realidad.

Perspectiva etnográfica

En toda investigación se requiere para su desarrollo llevar a cabo un proceso metodológico. Siendo el objetivo principal de la investigación, comprender los significados de los niños sobre la escuela primaria de una población urbanizada, se hace uso de la metodología de la perspectiva etnográfica. Al respecto Geertz, (2003:24) dice que “es una descripción densa” donde se recupera la información integrada por una multiplicidad de factores y dimensiones como la familiar, social, cultural y escolar lo cual está permitiendo llegar al descubrimiento de los significados que los niños tienen sobre la escuela y que son construidos en esa realidad que viven cotidianamente al relacionarse con sus compañeros, maestros, familia, cultura y la sociedad.

El uso de la etnografía educativa permite hacer reconstrucciones de los contextos culturales, actividades y creencias de los participantes en los contextos educativos, nos facilita “ponernos en el pellejo del otro” (Wolcott, H. 1975:113), es decir conocer al otro y comprenderlo, reconocernos en el otro, así como reconstruir realidades.

Etnografía educativa, desde (Rockwell, 1987: 48), es “documentar lo no documentado” por lo tanto ésta permite y apoya a leer la realidad donde surgen los significados que son el

objeto de estudio, desde de la convivencia, el diálogo, la interacción, la escucha y la observación con los niños de la escuela primaria.

El interaccionismo simbólico

La comprensión e interpretación de los significados se está realizando desde el interaccionismo simbólico.

Retomo la idea de Mead sobre la interacción que nos dice “es el proceso en el que se desarrolla y se expresa la capacidad de pensamiento” Mead, (citado por Ritzer 1997:230), ya que Los niños y las niñas al interaccionar y relacionarse con sus compañeros son capaces de expresar lo que piensan y lo que sienten y es en esa interacción donde surgen los significados. Otra idea importante de Mead que aporta a la interpretación es que en el proceso de interacción social “las personas comunican simbólicamente significados a otra u otras implicadas en dicho proceso. Como investigadora, estoy interpretando lo que los niños comunican a través del lenguaje para develar los significados que tienen de la escuela primaria de una población organizada desde esta perspectiva teórica cualitativa donde el interaccionismo desde Tojar es entendido como “el que valora la visión y los significados de los comportamientos implícitos y explícitos” y “el significado de una conducta se forma en la interacción social”. (Tójar 2006 p. 62)

Para comprender los significados que los niños se configuran de la escuela, hago uso de este paradigma y así estudiar el comportamiento que tienen los niños al interactuar con lo otro y los otros, sin perder de vista que cada uno tiene diferentes manera de interpretar la realidad, de acuerdo a las dimensiones y factores que lo configuran como sujeto.

Dentro del Interaccionismo simbólico los objetos tienen una significación, Blumer, (1969) distingue: objetos físicos, sociales y abstractos, donde los niños se sitúan como objetos sociales y las ideas, es decir lo que piensan como objetos abstractos, lo importante es cómo es como se definen, es decir, aquí lo sustancial es como los niños significan o definen la escuela en base a su realidad; los niños va a aprender esos significados durante el proceso de socialización con los otros y con lo otro, por lo tanto “un significado se deriva del proceso de la interacción” (Mead, citado por Ritzer, 1997:239) donde el individuo actúa teniendo presentes a los otros.

Retomando la idea de Blumer, (1969:243), “El actor selecciona, investiga, elimina, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en la que se encuentra y la

dirección de su acción...”, por lo tanto, los niños a partir del entramado de factores y dimensiones que construyen su realidad en ese momento, es como van configurando esos significados, de acuerdo a lo que viven en ese momento, de la situación en la que se encuentran social, económica y culturalmente y si estos factores o dimensiones tienen un giro, de igual manera sus significados serán reconfigurados. Aquí cabe traer los diferentes selfs que distinguió Rosenberg, citada por Ritzer, 1997:244) “El self existente, el deseado y el presente, donde el existente es nuestra imagen de cómo somos, el deseado, de cómo nos gustaría ser y el presente es el modo en que nos presentamos en una situación determinada”.

Al investigar como alude Blumer, (1969) debo ponerme en el lugar de los niños que estoy investigando para poder comprender sus acciones desde su punto de vista.

Según Blumer, (1982) en cada uno de sus actos, la persona se señala a sí misma diferentes objetos a los cuales les asigna un significado y actúa conforme a él. A través de este proceso es como hace frente a los demás, “a los otros”. Su comportamiento es la consecuencia de la forma en que interpreta lo que le rodea, presiones, estímulos, actitudes e ideas. Esto me llevo a comprender que el comportamiento de los niños y las acciones que éstos realizan surgen de ese proceso de interacciones que se da a partir de las relaciones con los demás y con lo demás que son los diferentes factores sociales, culturales, escolares, familiares los que los lleva a su actuar de tal o cual forma en diferentes situaciones en las que se encuentran, incluyendo las subjetividades que los configuran como sujetos.

La observación participante y la entrevista en profundidad

Dentro de esta perspectiva etnográfica se hace uso de técnicas de investigación consideradas sustanciales para obtener información sobre los significados que son el objeto de estudio de la investigación como la observación participante y la entrevista en profundidad.

La investigación es realizada desde el paradigma cualitativo, dentro del cual se ubica la perspectiva etnográfica que contempla técnicas de investigación sustanciales para recuperar información sobre el objeto de estudio como, la observación participante y la entrevista en profundidad.

La observación, en palabras de Rodríguez “permite obtener información sobre un fenómeno o acontecimiento tal y como este se produce [...] es un procedimiento de recogida de

datos que nos proporciona una representación de la realidad, de los fenómenos en estudio” (Rodríguez 1996: 149,151). Por lo tanto ésta desde el punto de vista de Guber, (2011) permite acceder a una realidad que es pre interpretada por los niños de la escuela primaria para poder comprender e interpretar esa realidad donde los niños construyen los significados de escuela que son mi objeto de estudio.

Haciendo uso de las técnicas cualitativas como son la observación participante y la entrevista en profundidad consideradas las más idóneas para recuperar información es como se ha llegado a la comprensión e interpretación de la misma.

Mediante la observación participante pude estar allí, observar y registrar lo que sucede y se dice entre los sujetos investigados. Erickson (1989) la define como la técnica característica de investigación educativa; donde el investigador está presente en el lugar de los hechos, para documentar detallada y sistemáticamente las interacciones que acontecen en ese lugar y en ese momento.

Desde el punto de vista de Woods, (1998), a partir de ésta se puede acceder a la observación directa de todas las actividades; implica tomar notas de campo, asumir una actitud reflexiva ante los sucesos observados. Así mismo da apertura a la comprensión y se hace uso de todos los sentidos tanto del investigador como de los sujetos investigados.

Recuperando la voz de Goetz y LeCompte (1998), al hacer uso de la observación participante me permitió estar con los niños en la escuela, en su espacio, en su realidad, convivir con ellos, escucharlos, interactuar, observar cómo se comunican y relacionan con sus compañeros y maestro o maestra durante un tiempo, además de participar en sus actividades en el aula; todo ello permitió generar confianza para que pudieran expresar abiertamente y con más facilidad lo que se quería lograr con el diálogo en las entrevistas.

Dentro de la investigación consideré a la entrevista como la técnica principal porque a través de ésta, con el diálogo pude rescatar y obtener toda la información posible y necesaria en cuanto a la temática de los significados de la escuela. En palabras de (Angrosino, 2012: 66), “Es un proceso por el que se dirige una conversación para recoger información” es una técnica útil y práctica dentro de la investigación cualitativa, específicamente en la perspectiva etnográfica. Al utilizar esta técnica fue necesario contar con seguridad en los diálogos con los sujetos investigados, ser curioso, y a su vez hablar con naturalidad; establecer confianza en la relación,

ser comprensiva de tal manera de no reflejar inseguridad. Así como también establecer una relación de confianza, amistad, unidad y solidaridad con los niños investigados.

Como entrevistador recuperando a Taylor y Bogdan, (1987) fue necesario crear un clima de confianza para que los niños se sintieran seguros, pudieran confiar en mí, me vieran como su confidente, y pudieran expresarse con confianza y seguridad al compartir sus ideas y pensamientos acerca de la temática tratada durante el diálogo.

Otros elementos que fueron necesarios para la recuperación de la información son los registros anecdóticos, donde se llevó a cabo el registro detallado de las observaciones sin perder detalle de las acciones realizadas por los niños y los sucesos acontecidos y las entrevistas, así como el diario decampo, que es un registro anecdótico continuo y acumulativo de todo lo que va sucediendo durante el transcurso de la investigación. (Quintana, 2006, P. 67)

El acceso al campo

Para dar paso a la entrada al campo y acceder a la información que es fundamental para la realización del estudio de investigación, inicié por obtener el permiso para acceder a la escuela primaria Leona Vicario en la cual pretendo realizar la investigación. Fueron momentos de incertidumbre ya que sabía que podría haber complicaciones para obtener el permiso y aun teniendo el permiso del director pudiera enfrentarme con el problema de que el docente o los docentes se negaran a brindar la información requerida o que no permitieran que sus niños fueran investigados, todo esto pensado desde los momentos de incertidumbre y desconfianza que actualmente se está viviendo con la nueva reforma en el ámbito educativo.

Al acceder al campo e interactuar con los niños y niñas, se da una relación de empatía y confianza para con ellos, lo que permite aplicar las técnicas de recolección de datos y de información, para ello fue necesario explicar lo que se pretendía lograr con dicha investigación.

Para (Rodríguez, G. 1999: 103), la entrada al campo es “entrar al contexto físico y social en el que tienen lugar los fenómenos objetos de la investigación” Retomando esta idea el estar en el campo pude estar en contacto con mis sujetos de investigación, primeramente realizando una observación general de todo el grupo para ir socializando e identificándolos, donde solamente estuve observando detenidamente cada una de las acciones que realizaban los niños y los sucesos que se daban en el aula, así como en el recreo de manera natural de tal forma que no se sintieran

juzgados y poder ganarme su confianza. Y como lo menciona Rodríguez, el primer día me causó incertidumbre porque era una realidad y contexto desconocido, no sabía cómo iba a ser recibida ni cómo iban a reaccionar ante mi presencia tanto los niños como el docente. Fue necesario como lo menciona Rodríguez, (1999) permanecer de manera constante y prolongada en la escuela, convivir con los niños, ser partícipe de las actividades generadas dentro de la escuela, actuar como investigador participante y ponerme en su lugar para poder comprender sus acciones.

Recuperando a (Rodríguez, 1999) para estar en el campo primero tuve que tener muy claro lo que quería lograr con mi investigación, después formar parte de su grupo, convivir y ser partícipe de sus actividades para entender lo que los niños hacen al momento de interactuar con sus compañeros y maestro, y poder comprenderlos.

Las emociones juegan un papel importante dentro de la investigación, por lo tanto debo saber controlarlas, al momento de escuchar a los niños tuve que estar muy atenta a lo que decían y hacían, para no dar oportunidad a que se sintieran mal y pensaran que no le daba importancia a lo que decían para no obstaculizar la expresión de sus ideas que son las que generan el conocimiento y lograr así que éste sea ecuánime y objetivo.

Ya estando en el campo, con los grupos de 5°. Grado grupo B turno matutino y 5°. Grado grupo B turno vespertino, después de las observaciones generales de todo el grupo, procedí a la elección de los niños que serían los sujetos investigados, para esto tome en cuenta una serie de características que permitieran obtener la información necesaria para mi estudio; este acercamiento permitió tener un panorama de la realidad para confirmar la metodología y las técnicas de investigación que emplearía para recuperar la información requerida y dar respuesta a la pregunta central ya que sobre ésta gira todo el proceso de investigación.

Una vez en el campo sentí incertidumbre, al pensar que podían suceder cosas que no esperaba y por ello fuera necesario replantear todo lo que ya se había trabajado y se tuviera que volver a empezar y reestructurar el proceso de investigación, lo cual implicaría más tiempo, trabajo y esfuerzo.

Ya en el aula, uno de los espacios de observación, trate de pasar desapercibida y hacerme notar lo menos posible, para no perturbar con mi presencia y cohibir a los niños y niñas y así pudieran actuar de manera normal y natural y poder obtener la información lo más real que fuera posible. Fue necesario poner en práctica lo que refiere (Woods, 1998: 56), “un ojo avizor, un

oído fino y una buena memoria” para no perder ningún detalle, estar muy atento a observar y escuchar, y de igual manera ser capaz de recordar lo observado.

Así mismo tomé en cuenta lo referido por (Woods, 1998) la importancia de registrar todo lo observado haciendo uso de un cuaderno para realizar las notas de campo, que permitieron recordar todo lo observado sin perder detalles.

Recuperando las aportaciones de Tojar, (2006), al convivir con los sujetos investigados e interactuar con ellos durante un periodo significativo, pude hacer a un lado mis supuestos e integrarme a su cultura, a su forma de actuar y convivir; mantener una postura ética (externa) que permitiera reflexionar sobre todo lo observado, y de esa manera poder inferir y realizar conclusiones.

Recuperando a (Bertely, 2004) en el papel de etnógrafo educativo por un lado, puse en práctica habilidades como observar, escuchar, callar, escribir con rapidez para no dejar pasar ningún detalle de lo observado, por otro, pude realizar un registro amplio con los detalles y sucesos ocurridos en la escuela como escenario así como de los actores que son los niños y niñas, lo que me aportó la información necesaria para realizar una interpretación acertada.

La experiencia en el campo

Estando en el campo, pude constatar la importancia de contar con un sustento teórico como apoyo para comprender la realidad que se va a observar e interpretar para llegar a develar los significados que los niños se configuran sobre la escuela.

Esta vivencia en el campo la considero una aventura, porque para mí eso representa, ya que a lo que me voy a enfrentar es algo nuevo y desconocido no sé lo que realmente puede ocurrir, es una experiencia que voy a vivir donde pueden ocurrir sucesos inesperados a los cuales tengo que enfrentarme.

Inicialmente me enfrenté ante la incertidumbre de saber si el director me permitiría realizar la investigación en la escuela primaria Leona Vicario, estaba un poco nerviosa y temerosa, lo que desapareció al obtener el permiso de ambos directores, turno matutino y vespertino. Aunque hubo el detalle de no poder elegir yo los grupos, ya que ambos decidieron designar el grupo donde llevaría a cabo la observación. Finalmente no representó problema alguno, ya que desconocía los maestros y grupos de la escuela. Después de ese paso seguía con la

inseguridad ya que faltaba ver la reacción de las dos maestras, pero para mi buena suerte las dos maestras de los grupos aceptaron colaborar amablemente, para mí fue muy satisfactorio y agradable, me sentí contenta de haber obtenido respuestas favorables tanto de los directores como de las docentes.

Al asistir a la escuela a realizar las primeras observaciones me sentía nerviosa, pensando en si no se me iban a escapar detalles que fueran valiosos de lo que tenía que observar y de cómo iban a reaccionar los niños. El estar allí, en ese lugar y en ese momento observándolos para poder elegir a quienes serían los sujetos de investigación fue algo muy significativo y me causó asombro, el contexto era totalmente desconocido, puesto que nunca había estado en esa escuela, pero a su vez muy interesante.

Durante la observación pude poner en práctica algunas de las habilidades mencionadas por Bertely, (2004) específicamente, observar detalladamente sin descuidar ningún detalle para rescatar de los sujetos investigados toda la información que sea posible. Los registros obtenidos en las primeras observaciones me permitieron identificar a los dos niños que serían los sujetos investigados tanto del turno matutino como del vespertino.

Después de las observaciones generales y de la elección de los dos sujetos, me dediqué a observar detenidamente solo al niño y a la niña que serían los sujetos de investigación y a realizar un registro detallado de cada uno de ellos sobre su hacer y actuar en el aula de clases, así como en el patio a la hora del recreo. Estas primeras observaciones me dejaron grandes satisfacciones ya que los niños mostraron disposición para colaborar con la investigación y respondieron satisfactoria y amablemente.

Una vez terminadas las observaciones se procedió a la segunda parte del proceso con la aplicación de la entrevista a profundidad con la cual pude recuperar la propia voz de los sujetos la información que permitió hacer un análisis y recuperar mediante la interpretación los primeros hallazgos acerca de lo que es la escuela para ellos.

El haber vivido esta bonita experiencia es muy satisfactorio, ya que pude convivir y relacionarme con los niños y niñas en el aula, en el aula sobre todo con los del turno vespertino con quienes hubo más acercamiento y confianza hacia mí, trabajé con ellos, conviví, jugamos, me pedían ayuda en sus trabajo, que les explicara algunas cosas que no entendían, se logró un ambiente de confianza y haber logrado eso, me hace sentir muy bien. Me hicieron sentir parte de

su contexto y realidad.

Los primeros hallazgos

A partir de la construcción teórica metodológica, la inserción al campo y del análisis de la información recuperada a través de la observación participante y la entrevista en profundidad me permitió recuperar los primeros hallazgos acerca de lo que es la escuela para los niños, para después construir las categorías.

Al realizar el análisis de las observaciones y de las entrevistas realizadas a los 4 sujetos investigados, se procedió a la triangulación donde se analizó las voces de los niños y lo que dice la teoría, a partir de lo cual realicé mi propia interpretación.

Los hallazgos encontrados acerca de los significados que los niños construyen sobre la escuela desde el interaccionismo simbólico, están contruidos desde la interacción con su realidad que viven cotidianamente a través del uso del lenguaje, a través del cual expresan que la escuela les brinda aprendizajes los cuales llevan a construir conocimientos que posteriormente son convertidos en saberes.

La escuela es un espacio de interacción social. Al respecto (Olivera, 2006:108) señala “La escuela centrada en una mirada sociológica interpretativa contextual tiene que velar por cuáles son las capacidades y valores que se deben desarrollar en un contexto social”

Social y culturalmente la escuela es una institución en la cual están depositadas las funciones de formación y por los niños es reconocido simbólicamente como un medio para la adquisición del aprendizaje. Al respecto (Blumer 1969: 3) alude “los niños son seres con la capacidad de definir por sí mismos las situaciones con las que se encuentran y después actuar en función de esas definiciones de situaciones”; por lo tanto lo que los niños reflejan en su actuar deviene de los significados contruidos a partir de las interacciones con lo que les rodea, con sus compañeros, así como con su familia y la sociedad.

Una de las niñas del turno matutino expresó que en la escuela “aprende más cosas”. (E2MM20102017). Respecto a ello, Miller alude

Los seres humanos están dotados de capacidad de pensamientos. En la interacción social las personas aprenden los significados que les permiten actuar e interactuar y éstas son

capaces de modificar o alterar los significados para interpretar sus acciones, son capaces de interactuar consigo mismas. (Miller, 1973:41, citado por Ritzer)

En la interacción social dentro y fuera de la escuela, los niños reconocen a la escuela como una institución que les posibilita más aprendizajes de los que las instituciones a las que pertenecen les brindan, por ejemplo la familia. Al respecto (Pérez Gómez 1988, citado por García, 2006: s/p) define al aprendizaje como “los procesos subjetivos de captación, incorporación, retención y utilización de la información que el individuo recibe en su intercambio continuo con el medio”.

Otra aportación similar, es la del niño del turno matutino quien dice que a la escuela va a “Aprender más de lo que sabe”, (E2HM19102017), este comentario reafirma lo expresado por la niña anterior. La escuela es otro espacio cultural para el aprendizaje, desde ello, recupero de (Bruner, 1991:84) “El niño aprende no sólo qué hay que decir, sino también cómo, dónde, a quién y bajo qué circunstancias”. Es decir los niños y las niñas construyeron sus significados a partir de la interacción y sus vivencias, están conscientes de que ya saben cosas, tienen conocimientos pero quieren saber aún más porque lo consideran necesario, y creen que la escuela es un espacio para construir ese conocimiento, y que puede brindarles los instrumentos para ello.

En tanto para Juanito, la escuela le permite “saber más” (E2HV08062017). Esto lleva a darme cuenta de que los niños y las niñas saben que ya cuentan con un cúmulo de conocimientos adquiridos en los diferentes espacios como el familiar y social así como a través de los medios de comunicación que también influyen en la construcción de conocimientos y aprendizajes por medio del lenguaje. Luria expone

Lenguaje es un sistema de códigos con la ayuda de los cuales se designan los objetos del mundo exterior, sus acciones, cualidades y relaciones entre los mismos, [...] da lugar a formas concretas de conducta, lo que permite su interpretación o tipo de comportamiento”. (Luria, 1977, citado por Ríos, s/a, s/p)

Un hallazgo más recuperado de la voz la niña del turno vespertino es “Aprendo como cuidarme la salud” (E3MV14092017), remite a profundizar más acerca de lo que significa la

escuela; los niños y niñas se dan cuenta que lo aprendido en la escuela les permite resolver problemas que se les pueden presentar en su vida cotidiana, como lo es cuidar su salud; consideran necesario saber cómo hacerlo para vivir saludablemente, y de esa manera evitar consecuencias. Creen que en la escuela pueden aprenderlo; a partir de ello puedo resumir que en la escuela encuentran el instrumento que les puede brindar lo que necesitan para resolver situaciones problemáticas de su vida diaria como lo es cuidar su salud.

Respecto a ello (Bruner, 1991:98), menciona “El niño aprende que lo que uno hace se ve afectado por el modo como uno cuenta lo que hace, lo que ha hecho o lo que va a hacer”. En la escuela los niños y niñas interaccionan con sus pares, docentes, autoridades educativas, personal de intendencia y padres de familia, pero además interaccionan con los conocimientos plasmados en el diseño curricular, dando la posibilidad de que “La gente crea significados compartidos a través de su interacción y, estos significados devienen su realidad”. (Blumer, 1969: 1)

Desde una de las premisas del interaccionismo simbólico, “El ser humano orienta sus actos hacia todo aquello que puede percibir en su mundo, en función de lo que éstas significan para él”, (Blumer, 1969:2), desde esta idea construyo que los niños y las niñas dan un significado a la escuela desde lo que ellos viven, las relaciones e interacciones que tienen con sus compañeros, y de cómo perciben y viven su realidad.

Desde el interaccionismo simbólico, la información y análisis de sus respuestas se pueden rescatar que los cuatro sujetos investigados coinciden aunque con diferentes palabras en que la escuela es un espacio para adquirir aprendizajes que los llevan a la adquisición de conocimientos y éstos a su vez a los saberes. Por lo tanto resumo que para los niños la escuela tiene una significación de aprendizaje.

Fuentes de consulta

Bibliográficas

- Angrosino, 2012. *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Morata. Madrid.
- Bertely, M. (2004). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. Méxco, maestros y enseñanza Paidós.

- Blumer, H. (1969) "SYMBOLIC INTERACTION: Perspective and Method". Englewood Cliffs N.J: Prentice Hall.
- Bruner, J. (1990). Actos de significado, Más allá de la revolución cognitiva. Madrid. Alianza Editorial.
- Campoy y Gomes (2009). Técnicas e instrumentos cualitativos de recogida de datos. Disponible en: http://www2.unifap.br/gtea/wp-content/uploads/2011/10/t_cnicas-e-instrumentos-cualitativos-de-recogida-de-datos1.pdf. Consultada el 16 de junio de 2017.

Electrónicas

- Erickson, F. (1989). Métodos cualitativos de investigación sobre la enseñanza. In m. Wittrok (ed.), la investigación de la enseñanza ii. Métodos cualitativos de observación. Barcelona: Paidós Mec.
- García, J. (2006). Aprendizaje. Disponible en: <http://www.jlgcue.es/>. consultada el 31 de octubre de 2017.
- Geertz, Clifford (2003). Descripción Densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura. En interpretación de las culturas. Gedisa. España.
- Giddens, A. (2000). ¿Qué es la sociología? En sociología. Alianza editorial s.a. Madrid. Disponible en: http://www.perio.unip.edu.ar/satedras/system/files/anthony_giddens_sociología.pdf.
- Goetz, J. P. Y LeCompte, M. D. (1998). Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa. España: Morata.
- Guber, Rosana (2011). "El trabajo de campo un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas" y "El investigador en el campo", en: La etnografía. S. XXI, México.
- Hammersley, M y P. Atkinson, (1994) Etnografía. Métodos de investigación. España, Paidos.
- Olivera Rivera, Eduardo. (2006). La escuela Pública como representación simbólica. Una lectura interpretativa desde el interaccionismo simbólico. En: Revista Electrónica diálogos educativos. Año 6, n° 11. Disponible en: <file:///F:/Seminario%20de%20investigaci%C3%B3n%20III/DialnetLaEscuelaPublicaComoRepresentacionSimbolicaUnaLect-2122896.pdf>. Consultada el 3 de octubre de 2017.
- Orozco, B. (2012). Problematicación en investigación educativa, en: Jiménez Marco Antonio

- Coord. Investigación educativa huellas metodológicas. México, Juan Pablos Editor.
- Quintana, A. Y Montgomery, W. (Eds.) (2006). *Psicología: Tópicos de actualidad*. Lima: Unmsm.
- Reynaga, S. (2012) "Perspectivas cualitativas de investigación en el ámbito educativo. La etnografía y la historia de vida" en: mejía, r. Y J. A. Sandoval, (cood.) Tras las vetas de la investigación cualitativa. Perspectivas y acercamientos desde la práctica. México, Iteso.
- Ríos, I. (s/a). EL LENGUAJE: HERRAMIENTA DE RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO. RAZÓN Y PALABRA. Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación www.razonypalabra.org.mx
- Rockwell, E. (1987). "Reflexiones sobre el trabajo etnográfico", en: La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos. Argentina: Paidos.
- Rodríguez, (1999). Metodología de la investigación cualitativa. Ed. Algibe.
- Rodríguez, G. (1996). Metodología de la investigación cualitativa. España. Ediciones Aljibe.
- Taylor, S. J. Y Bogdan R. (1987) "La entrevista en profundidad", en: Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Paidos, España.
- Tójar, J. (2006) Investigación cualitativa. Comprender y actuar. Editorial muralla, s. A. Madrid.
- Uña, J. (2005). La Constitución de la Sociología como ciencia. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales. No. 7. Toledo, España. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/3221/322127617005.pdf>.
- Wolcott, h. (1975) "Criterios para un enfoque de Etnografía para la investigación en las escuelas". En human organization, vol. 34, no. 2, verano.
- Woods, P. (1998). La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa. Barcelona. Paidos.

Imágenes educativas de la escuela en Tejupilco durante el periodo de 1940 a 1960. Una historia local a través de la narrativa biográfica

Educational images of the school in Tejupilco during the period from 1940 to 1960. A local history through the biographical narrative

Manuel Sánchez Gómez¹

Resumen: La escuela, es un espacio en donde se recrean políticas educativas del Estado; mediante una historia biográfica-narrativa pretendo conocer el imaginario histórico-social acerca de la escuela; considerando, las políticas modernas que tuvo el Estado en Tejupilco, México. Esta aproximación pertenece al campo de Política, Sistema y Gestión ubicado en el Sistema Educativo del Estado de México. Las subjetivaciones de mis fuentes orales son el centro para el conocimiento de ideas, imágenes, actores y procesos educativos que la escuela amalgamó en un tiempo y espacio específicos; una historia cultural más allá de las voluntades e intenciones políticas del Estado.

Abstract: The school is a space where educational policies of the State are recreated; Through a biographical-narrative history, I intend to know the historical-social imaginary about the school; considering, the modern policies that the State had in Tejupilco, Mexico. This approach belongs to the field of Politics, System and Management located in the Educational System of the State of Mexico. The subjectifications of my oral sources are the center for the knowledge of ideas, images, actors and educational processes that the school amalgamated in a specific time and space; a cultural history beyond the wills and political intentions of the State

Palabras clave: educación; historia; sujetos sociales; imaginarios; imágenes escolares

Horizontes históricos

¿Cómo nace un objeto de estudio? Específicamente, este es producto de una serie de planteamientos que nacen a partir de preocupaciones del presente en relación a lo que es la escuela en la actualidad; una idea educativa que me acercó a la reflexión sobre la escuela de hoy me hizo voltear la mirada al pasado. El espacio en cuestión es una localidad en el Estado de México y una temporalidad considerada para este objeto de estudio que se ubica en la cúpula

¹ Egresado del Instituto Superior de Ciencias de la Educación del estado de México. Línea de Investigación. Historia de la Educación del Estado de México. E-mail: elcinco1234@yahoo.com.mx.

media del siglo XX, en el período conocido como “una unidad nacional” que se ubica en el año de 1940 y, hasta los primeros años en que dio inicio el proyecto nacional de “expansión educativa” en el año de 1960, así:

[...] entre 1942 y 1945, Isidro favela puso en práctica las ideas educativas que consideraban a la enseñanza como el acto de bondad social más amplio de redimir al débil. Desde su posición como jefe de la burocracia política que desplazo del poder a los caudillos militares que habían dominado la entidad desde 1920, impulso una política educativa contraria a la educación socialista y propicia al postulado de “unidad nacional”. En esa política el Estado era quien se disponía a educar a la población [...] (Becerril y Moreno, 1994: 195)

Por otro lado, la geografía comprende la dimensión micro o local de Tejupilco, ubicado en la región suroeste del estado de México; en estas coordenadas históricas se coloca la categoría teórico-metodológica del imaginario entendida como: “el conjunto de ideas e imágenes que las personas hacen de sí mismas y de sus instituciones” (García, 2011: 23). Esta perspectiva dará lugar a esa recuperación histórica de las imágenes educativas de la escuela, apuntando a la posibilidad de aportar ideas para comprender el presente de la escuela.

Evidentemente las interpretaciones para este objeto de estudio residen en las subjetivaciones mismas de sus fuentes; en este sentido la postura epistémica se centra en la categoría de sujeto; a partir de ello, esta postura considerará las reflexiones filosóficas que anudan la realidad en término de subjetivaciones. Por consecuencia, esta investigación pretender ser, una recuperación del pasado que se ubica en una temporalidad de importantes transformaciones políticas, sociales y culturales que diezmaron la imagen social de la escuela para convertirla en un aliado de la nueva cultura nacional; ello, al privilegiar entre otras cosas, la conformación de nuevas ideas, costumbres, valores, hábitos y tradiciones como parte de la nueva retórica oficial que pretendía imponer una racionalidad asociada al orden político y el progreso económico y social con la llegada de la escuela a la comunidad.

Los fines de la educación en la primera mitad del siglo XX

Con la finalidad de construir un estudio que revise la historia de la escuela en Tejupilco, quisiera dar un vistazo rápido a los fines de la educación a finales del porfiriato; esto, con la finalidad de partir de una periodización quizá un tanto arbitraria ya que en este periodo es donde ubico la construcción del objeto; a partir de aquí, voy a intentar hacer una revisión desde una mirada histórica que recupera los aportes de Anne Stapples (2016), quien menciona que: [...] Existía una exigencia de la cultura letrada, ingresar a la escuela significaba ser poseedor de la cultura letrada, característica de un ser humano progresista (Stapples, 2016). No obstante, esta no fue la única finalidad de la voluntad política; la unidad nacional, insertar a la población en procesos industrializadores y el desarrollo del país fueron algunos otros de los objetivos que se fueron construyendo en el devenir histórico nacional, impulsados desde las esferas políticas y, dirigidos a un nicho en donde asentar la ideología del Estado, ese espacio tan significativo fue la escuela; esto, abrió el horizonte hacia otros contextos, otros espacios y otras transformaciones históricas.

El periodo en investigación: 1940 al 1960

A partir en 1940, las reformas sociales cardenistas pierden impulso y se piensa más en la unidad nacional y la reconciliación que en la lucha de clases. En materia educativa, se deroga la educación socialista y se abre el paso a la “la escuela del amor”, que enfatizó la unidad, la familia, los valores y la moral; en ella se considera al magisterio como un deber religioso y, al maestro como un apóstol o sacerdote. Además, se pensó que los docentes debían dedicarse sólo a las labores propias de la escuela (enseñanza) y no involucrarse en la política, como había sucedido en el pasado.

Se funda la Escuela Normal Superior de México en 1942 para formar maestros de secundaria, la cual, se añadía a las normales estatales y federales que ya existían. El Instituto Federal de Capacitación del Magisterio (IFCM) fue otra institución importante en el esfuerzo de profesionalización del profesorado; sus objetivos eran que los maestros que no tenían título, lo obtuvieran y mejoraran así sus condiciones laborales, las mismas que se transformaron en parte para bien; empero, lo más importante fue la institucionalización del magisterio, proceso en el cual el profesor se convirtió en un empleado del Estado, en cuyo proceso fue decisiva la fundación del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) en 1943, que aglutinó a las

organizaciones sindicales existentes. Por último, en 1942 la nueva Ley Orgánica de Educación, no tomaba en cuenta la estandarización de los contenidos de la Educación Primaria, aunque la diversidad del sistema educativo en aquellos años, ralentizó las acciones de la “escuela unificada”, la misma que pugnaba por orden al crecimiento desordenado del sistema educativo.

Durante la década de los cincuenta y hasta finales de los setenta las condiciones de los maestros se deterioraron en lo económico y laboral. Había desigualdad en las percepciones entre los profesores urbanos y de la capital que ganaban más y, los rurales, que tenían los peores ingresos; esto generó demandas de nivelación salarial. Igualmente, la oferta de maestros era superior a la demanda y las plazas eran escasas, por lo que la profesión seguía siendo poco atractiva, lo que causaba que muchos maestros desertaran y buscaran otros empleos mejor pagados, como en el porfiriato, o buscaran estudiar una carrera universitaria, viendo al magisterio como una ocupación de paso o trampolín; el maestro se volvió a sentir devaluado ante la sociedad y, la escuela, se reconfiguró de la misma manera.

La metodología

La construcción de una investigación es una liga de procesos con un grado de sistematización desde donde podemos mirar a un fenómeno; en el caso de la investigación educativa, una aproximación de indagación se puede abordar por lo menos desde dos enfoques distintos: el cuantitativo y el cualitativo, el primero como camino “secuencial y probatorio” (Hernández, 2010: 4) y, el segundo, que recurre a procesos “inductivos, recurrentes, que analiza diferentes realidades subjetivas y que no tiene secuencia lineal”, (Hernández, 2010: 9), además de uno mixto que “combina el enfoque cuantitativo y cualitativo” en palabras de Hernández (2010).

Las narrativas biográficas

Para abrir este apartado, quiero dejar claro ¿Qué entiendo como narrativa biográfica? Ante todo, lo prioritario es construir un acercamiento a una realidad en un contexto y en tiempo determinado, como lo es la recuperación de los imaginarios socio-históricos de la población de Tejupilco en relación a la escuela en el periodo de 1940 a 1960; en consecuencia, recurrir a actores que vivieron aquella realidad; documentar sus relatos de vida desde distintos ángulos me llevó a escriturar como textos dichas experiencias de orden narrativo. Para tal efecto:

Entendemos como narrativa la cualidad estructurada de experiencia entendida vista como un relato; por otro (como enfoque de investigación) las pautas y formas de construir sentido, a partir de acciones temporales personales, por medio de la descripción y análisis de datos biográficos. Es una particular reconstrucción de la experiencia, por la que, mediante un proceso reflexivo, se da significado a lo sucedido o vivido (Bolívar, 2002: 5).

En el mismo sentido, recuperar la experiencia del sujeto de una parte de su vida le otorga sentido al relato, le confiere vida a partir de la reflexión de lo vivido y regresar a ese contexto es importante para este ejercicio de investigación; revivir la descripción de un tiempo y un espacio histórico particular escudriñando en el pasado de los actores con la finalidad de reconstruir el imaginario en relación a la escuela, nos ofrece la posibilidad de acercarnos a una realidad atomizada por subjetividad del “ser”..

Algunas de las interrogantes que me condujeron a este propósito son: ¿Cuáles fueron los motivos para asistir a la escuela? ¿Cómo y en qué medida se pudo afianzar en los sujetos la asistencia a la escuela en medio de otros lugares de ocio, trabajo o educativos como la iglesia, el campo agrícola o la tertulia familiar? Dicha condensación de imaginarios sociales es lo que nos permitió recuperar y reconstruir un proceso histórico de largo alcance en la voz de quienes lo vivieron, de ahí la importancia de que, a través de la narrativas biográficas, recuperar una historia casi sepultada por el tiempo y el olvido; de ahí la importancia de la narrativa biográfica en la investigación educativa, una perspectiva que da voz a los silenciados por las élites. De tal manera que:

El enfoque biográfico-narrativo es una modalidad de investigación que nos permite ampliar el conocimiento sobre lo que realmente sucede en el mundo escolar, a través del punto de vista de los implicados, personas anónimas que aportan por medio testimonios escritos, una mirada personal e íntima de su proceso educativo recuperando su propia voz al hacerla pública (García, 2011: 1).

Dentro de esta perspectiva, la narrativa biográfica como opción metodológica representa una posibilidad privilegiada para la “comprensión del otro”; para el conocimiento de lo olvidado

y para la recuperación de un imaginario histórico-social construido por quienes se performativizaron en un espacio y en un tiempo concreto¹.

Un segundo nivel metodológico: las imágenes escolares

Otra forma de contribuir a la construcción del objeto de estudio y, con el fortalecimiento de otra perspectiva metodológica que ayudara a complementar el ejercicio en construcción, incluí algunas imágenes fotográficas del pasado histórico-social y escolar de Tejupilco entre los años del periodo de estudio de esta investigación (1940 a 1960) que, por un lado ilustren esta aproximación y, por otro, ayuden a establecer puentes que conecten los relatos orales de los actores con los imaginarios que viven en la mente de quien vivió aquel contexto. La intención en este asunto, es que los relatos no sean parches que enmarquen el trabajo, sino que se conviertan en un marco histórico que nos transporte a un pasado vivo.

La afirmación anterior me acercó al uso de imágenes en la investigación histórica como una metodología de apoyo. Esta metodología, tuvo como finalidad no mostrar una imagen a modo de pegote en los trabajos de investigación o, como marcos impersonales carentes de significados históricos, por el contrario, su propósito ha sido presentar las imágenes del pasado y del presente como contextos documentales históricos que han servido como fuente de información. Evidentemente estas imágenes aludieron a la interpretación de contextos, de espacios y tiempos específicos que mostraron un acercamiento a la realidad de los sujetos, de sus experiencias cotidianas en donde la comunicación y el lenguaje de los sujetos proyectaron parte de lo vivido desde una dimensión personal. En este tenor discursivo:

[...] siempre he creído que una imagen no vale más que mil palabras, y no porque las imágenes no sean expresión del mundo y hagan brillar nuestros ojos u oscurecerlos también, sino porque si no somos lenguaje, si no somos palabra personal, si no hemos aprendido a crear nuestro lenguaje interior, no podemos ver nada, sentir nada. (Sanchidrián, 2011: 296)

A este respecto, cuando hablo de imagen no solo estoy hablando de las huellas físicas o de fotografías que retratan al pasado con un intento de entretenimiento pasajero, me refiero también

a las imágenes mentales que anidan en los sujetos y que rememoran un tiempo pretérito con significados vivos. Hablo también de los imaginarios socio-históricos que se fueron nutriendo de las significaciones y que se convirtieron en constructos que han trascendido a la historia de los personajes que, mediante su cotidianeidad, evocaron sus experiencias en relación a la escuela en un tiempo específico. Por ello:

[...] hay que recordar que el término “imagen” tiene muchas acepciones. Podemos hablar de imágenes visuales (fotos, cuadros, grabados, ilustraciones...) Pero también imágenes mentales, imágenes verbales, imágenes sociales, imágenes consientes e inconscientes) [...] (Sanchidrián, 2011: 297).

Puesto que, no sólo es una imagen el documento impreso sino la que subyace en nuestra mente histórica y quiere mostrarse ante el mundo por medio de la comunicación hablada, evocada e impregnada de vivencias en forma de experiencia.

Finalmente, escudriñar en las grietas históricas de una imagen fotográfica o mental es situarse en una polisemia de aristas desde donde se la piense; aquí, lo interesante es observar cómo las imágenes del pasado se articulan y tienden puentes con la subjetividad de quien narra su vida y el presente, su presente y ¿Por qué no?, del presente de quien investiga y de quien interpreta el mundo imaginario de los actores protagonistas de esta aproximación.

Aproximación teórica: la historia cultural

Es difícil, por no decir imposible precisar siquiera la idea, ya no el concepto de lo que es la historia cultural; existe un debate aún en su consideración de método, teoría o una nueva forma de hacer historia. No obstante, para los objetivos de este ejercicio de investigación, pretendo hacer uso de la historia cultural como enfoque teórico; una mirada que me ayude a clarificar acontecimientos históricos en un espacio temporal concreto. Por ello, a partir de los aportes de Novoa (2000) y Pereyra (2003), pretendo incursionar en las narrativas biográficas e, imágenes gráficas de ciertos actores sociales para conocer las imágenes educativas de la escuela durante el período de 1940 a 1960 del pasado educativo histórico en Tejupilco de Hidalgo.

La historia cultural, se encuentra estrechamente ligada a las subjetividades de los actores

cotidianos de un pueblo, una región o un espacio educativo, a los imaginarios histórico-sociales, a las representaciones sociales y a la vida cotidiana; centra su mirada en la cultura popular, en los relatos de vida, en las narrativas y en las relaciones e interacciones de los sujetos implicados. Toma distancia de la historia tradicional centrada en los grandes acontecimientos y ofrece la oportunidad de mirar desde otra arista la producción cultural de la gente ordinaria, la que no ha sido tomada en cuenta por las elites.

El descuido histórico en el que quizá, por años incurrió la historia tradicional, fue una de las razones por la que los historiadores se introdujeran en otro tipo de historia, la historia cultural, la cual dirigió su mirada a la gente de a pie, a la población común y corriente de un pueblo, de una región, de una escuela; contextos en los que también se produce cultura; así: “Lo que distingue la historia cultural de la historia intelectual tradicional es, pues, una preocupación por el conocimiento como un campo de prácticas culturales y de reproducción cultural” (Pereyra, 2003:7). Esta historia, centró su mirada en la producción cultural contextualizada en un lugar y en un espacio determinado, de lucha social y de construcción de subjetividades.

El enfoque de una nueva historia cultural, se intenta acercar a los sujetos que actuaron en un pasado histórico y que interactúan en nuestro presente con sus acciones, significados, subjetividades e imaginarios; es una forma de reescribir la historia a partir de las subjetividad y el aporte experiencial de los individuos; es en otras palabras, una forma de mostrar las trayectorias intelectuales de quienes actuaron en un tiempo y en un espacio concreto y que no han sido tomados en cuenta por la historia tradicional; de tal manera que:

[...] escribir historia es repensar la posibilidad de la historia como una representación fiable del pasado e involucrarse en una conversación crítica allí donde, previamente solo existía un presente vacío de historia, la historia es la implicación crítica del presente, que deja disponible, para su escrutinio y revisión, su producción de memorias colectivas (Pereyra, 2003: 17).

Bajo esta reflexión de orden historiográfico la experiencia no solo se refiere a la forma en que el sujeto cultural vivió los momentos históricos de su subjetividad, sino en cómo los construyó, los interpretó y los reconstruyó; porque el interés de este ejercicio, como ya se ha

mencionado en líneas anteriores se centra en las interpretaciones o imaginarios socio-históricos que tuvieron ciertas fuentes o actores sobre la escuela; en este sentido:

La escuela puede entenderse como una instancia para la mediación cultural de significados, sentimientos y conductas de una comunidad social y el desarrollo particular de las nuevas generaciones. Es acá donde se produce un fenómeno de renombre: la socialización, la cual constituye un conjunto de acciones por las cuales una comunidad enseña a descubrir a sus nuevos integrantes, las normas, los valores y las creencias que ellos mismos guardan en lo más profundo de su ser, como signo de su individualidad, y que invariablemente coinciden con las normas, valores y creencias que profesa la comunidad en que habitan. Cuando por alguna causa el aprendiz no logra descubrir tales correspondencias, entran en funcionamiento otros mecanismos que le enseñan la conveniencia de seguir buscando (Pérez, 1999: 48).

Como consecuencia, es importante adentrarnos en el imaginario del sujeto en torno a la escuela como parte del engranaje de la cultura de un pueblo; es conocer las tensiones, rupturas, las certezas y las dudas de los actores en lugar y en un tiempo determinado; es un intento a favor de la reivindicación del individuo socio-histórico constructor de experiencias, de intercambio cultural a partir de su subjetividad.

La teoría de los imaginarios

Como segundo nivel de análisis, retomo la teoría de los imaginarios, como base para conocer, en un primer plano, el imaginario de los sujetos implicados en esta investigación en relación a la escuela y a sus procesos de escolarización en el periodo de 1940 a 1960; asimismo, es importante entretener este constructo con el enfoque teórico de la Historia Cultural, con la finalidad de interpretar una parte de la historia de las personas, porque el imaginario en palabras de Castoriadis (1975) “es reconocer que la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras”. Trabajar en y acerca de los imaginarios, es introducirnos en las acciones pasadas y presentes del sujeto social, en conocer lo que hizo a partir de cómo lo pensaba; en sus acciones pero también en sus ideas y en sus imágenes mentales sobre otros sujetos, acerca de los

objetos y, en relación a sí mismo.

Los imaginarios, a través del tiempo se han constituido en una amalgama de ángulos desde donde mirar la historia porque estos, se han nutrido de subjetividades e ideas de los sujetos culturales; en los imaginarios confluyen significados que le dan una connotación de memoria de un colectivo que trasciende el tiempo y el espacio histórico; de esta manera:

Para las colectividades históricas de otros tiempos, se comprueba que el nombre no se limitó a denotarlas, sino que al mismo tiempo las connotó –y esta connotación remite a un significado que no es ni puede ser real, ni racional, sino imaginario (sea cual sea el contenido específico, la naturaleza particular de este imaginario)" (Castoriadis 1975:257).

En relación a lo anterior, los imaginarios tienen que ver con aquellas realidades parciales y dinámicas del pasado, que se han asentado como ideología de una sociedad en un espacio y en un contexto temporal determinado, construyendo una mirada de la historia, ya sea a través de la lengua escrita, de la tradición oral que se objetiva en un pueblo o de las imágenes pictográficas ofrecen perspectivas de la vida cotidiana y de la dinámica político-cultural en contextos específicos.

El imaginario social

Existen ideas teóricas que consideran que, el imaginario social a partir de su pluralidad se construye a partir de significados sin importar si son individuales o cuando transitan a significaciones colectivas; un significado se convierte en una representación imaginaria colectiva, cuando se asienta en el consiente de la sociedad y le otorga sentido colectivo a un fenómeno. El imaginario social es un mundo de significaciones asentadas en dichas instituciones colectivas. Como tal, regula e identifica el decir y orienta la acción de los sujetos de dicha sociedad en la que determina tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar, pero también las de ser. Un imaginario es, en tanto se convierte en corriente y en ideología, aunque puede ser caduco o perecer hasta que aparece otro imaginario; en palabras de Gómez (2011):

“[...] los imaginarios sociales tienen una debilidad, son la parte más frágil del inconsciente colectivo, su conexión con el símbolo no es permanente, cuando termina el encanto, puede desbocar una destitución del imaginario o también puede sobrevenir una manipulación del mismo sin importarles ni tiempo ni espacio (Gómez, 2011: 31).

Asimismo, el imaginario se convierte en social cuando es parte de la colectividad en número y en esencia, no obstante su mutabilidad y debilidad está presente, ya que permanece en la memoria colectiva de manera dinámica, mutable en tanto nace de la conciencia del sujeto individual y de la imagen colectiva social y tiende a cambiar o a difuminarse en la historia, y su conocimiento y recuperación nos obliga a introducirnos en las narrativas de las personas, en este caso en lo que nos dicen los implicados en este ejercicio y en la vinculación existente de las imágenes fotográficas con el discurso de los actores.

Los imaginarios sociales se institucionalizan y se convierten en entidades desde donde podemos aproximarnos para dar una lectura parcial de la realidad, esto último, dada su extensión teórica y su dificultad intrínseca para comprenderla. Una lectura aproximada del imaginario social, nos procura una posibilidad de mirar la obra y el pensamiento del sujeto; un imaginario social en palabras de Baczko (1991 :21) Es "un sistema de creencias y prácticas que unen en una misma comunidad, instancia moral suprema, a todos los que se adhieren a ella", por lo tanto, se hace social en tanto se transforma en colectivo y permea en la sociedad como una verdad superior; su duración es de largo aliento y se expande en el colectivo socializando y sincretizándose con los sujetos culturales; de ahí que atomice a todas las esferas de la sociedad, a todos los ámbitos de la vida pública de una comunidad, entre los que se encuentra la escuela.

Los imaginarios sociales permiten al colectivo social en general la posibilidad de generar, a partir de una idea y del poder del sujeto una creación imaginaria que se nutre de la tradición y de la cultura del pueblo, esta imagen colectiva tiende un puente que puede permitir la comunicación entre el pasado histórico de la sociedad y el presente del aquí y el ahora; estas dos temporalidades se encuentran en algunas de las ocasiones desarticuladas entre sí por las brechas que la misma historia se ha encargado de ensanchar, porque a menudo, como sujetos culturales, observamos una realidad asentada en la estructura de lo material, no obstante:

Una sociedad concreta no es sólo una estructuración de condiciones materiales de sostenimiento y reproducción de vida sino, ante todo, una organización de significaciones particulares. Estas significaciones juegan un papel definitorio de la “especificidad” histórica de una sociedad como esta sociedad y no otra. Desde este conjunto de significaciones, las condiciones materiales de vida son definidas como tales -“como condiciones”- entre muchas otras posibilidades materiales (Castoriadis, 1975: 257).

De ahí que, no se puede soslayar en la construcción social de un pueblo la importancia de las significaciones individuales como productoras imaginarios colectivos; el mundo socio-cultural de los sujetos deviene en el mundo colectivo porque cada idea que nace en la mente del actor trasciende y llega a colectivizarse, le abre paso a ideas abarcativas que se transforman en imaginarios sociales que permean en la sociedad generando un mundo cultural más extenso y que le da vida al mundo material, a las instituciones materiales, entre las que se encuentra la escuela.

El imaginario social sobre la escuela en Tejupilco

En el caso de la escuela en Tejupilco, ¿Cuál fue el imaginario social en relación a la escuela en una época determinada? El imaginario o, los imaginarios a los que queremos llegar, es, cómo miraron la escuela Los alumnos que se allegaron a ella, los padres de familia y los actores que tuvieron que ver en la construcción de dichas significaciones; en la propia historicidad de una comunidad religiosa en la que la tradición eclesiástica permeaba las actividades cotidianas de la población y, donde las políticas y reformas que se pusieron en marcha a nivel nacional y estatal fueron llegando con un retraso en el tiempo en relación a otros contextos urbanos. Tejupilco, una localidad con antecedentes coloniales y actividades económicas de autoconsumo, encerrada en un sincretismo cultural con la región de tierra caliente; las dualidades de ricos y pobres, la lucha entre la religiosidad y la secularización de la población; un entramado de subjetividades que fueron construyendo un imaginario en relación a la escuela en un tiempo particular. La escuela como oportunidad de vida o como la posibilidad de construir un sujeto ilustrado encaminado a su crecimiento y a la libertad; ya no era sólo la idea de desarrollar y formar a un buen cristiano, ahora los ideales del estado eran los de formar a un ciudadano, no obstante para el pueblo en sus imaginarios ¿para qué era la escuela?; es ahí donde quiero llegar, es la posibilidad de regresar en

el tiempo histórico y recuperar la imagen mental de los sujetos en relación a la escuela en la historia de Tejupilco.

Referencias

- BACZKO, Bronislaw. (1991). Los imaginarios sociales: Esperanzas y memorias colectivas. Ediciones Nueva Visión. Argentina. P. 21.
- BECERRIL, G. René R y MORENO G. IRMA. L. (1994). “las ideologías políticas dominantes y el modelo desarrollista en el Estado de México”. En: GALVÁN, L. LUZ. E. (Coordinadora). Memorias del primer simposio en educación. México. CIESAS. 1994. P. 195.
- BOLÍVAR, A. (2005). “¿De nobis ipsis silemus?”: Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. Revista electrónica de investigación Educativa. P. 5.
- CASTORIADIS, C. (1975) La institución imaginaria de la Sociedad, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2 Vol. I. P. 257.
- GARCÍA, H. BEN. H. (2011). Tesis: La educación moral en la escuela primaria del estado de México. 1874-1910. ISCEEM. División académica Tejupilco. Tejupilco. México. pp. 1, 23.
- GÓMEZ, C. FRANCISCO. J. (2011). TESIS. “El imaginario social de la historia oficial: Una mirada a través de los maestros de historia en secundaria. ISCEEM División Académica Tejupilco. Tejupilco, México. P. 31.
- HERNÁNDEZ. S. R. FERNÁNDEZ. C. C. y. BAPTISTA, L. P. (2010). Metodología de investigación. Mc. Graw Hill. Perú. P. 9, 10.
- PEREYRA. M. A. (2003). Historia cultural y educación. Ensayos críticos sobre conocimiento y escolarización. Colección educación y conocimiento. Director. Miguel A. Pereyra. Catedrático de educación comparada. Universidad de granada. Pomares. S.A. Barcelona México. Pp. 7, 17.
- PÉREZ, G. A. (1999). La cultura escolar en la sociedad neoliberal. Ediciones Morata. P. 48.
- SANCHIDRIÁN, B. Carmen. (2011). El uso de imágenes en la investigación histórico-educativa. Revista de investigación educativa., 29 (2). Pp. 296, 297.
- STAPPLES, D. ANNE. F (2016). CONFERENCIA MAGISTRAL. XVI ENCUENTRO

INTERNACIONAL DE HISTORIA DE LA EDUCACIÓN. HISTORIA, NARRATIVA
Y MEMORIA DE LA EDUCACIÓN. MAGISTERIO REFORMAS Y CONFLICTOS.
AGUASCALIENTES, MÉXICO.

Notas _____

¹ La categoría del performance, es una categoría utilizada por la Dra. Gloria Hernández Flores (2016), con la finalidad de describir y objetivar la actuación socio-cultural de los sujetos en un contexto determinado.

Lazos en tensión, lazos que se rompen. Lo sagrado en disputa durante la República Restaurada

Stressed ties. Broken ties. While the Republic was being reestablished, sacredness was in dispute

Pablo Arturo Torres León¹

Resumen: Durante la República Restaurada y principalmente con Sebastián Lerdo de Tejada que al subir a rango Constitucional las Leyes de Reforma se facilita la entrada de iglesias protestantes a nuestro país. Presentamos un estudio de caso: el de el dominico Fray Manuel Aguas que de sacerdote católico se vuelve protestante, con el objeto de proponer que el fenómeno de la conversión religiosa, debe de situarse dentro del contexto histórico en que se produce, pues nos permitirá comprender las transformaciones socio-culturales que acompañan este proceso.

Abstract: This is the presentation of the case of Friar Manuel Aguas, who became protestant while being a catholic priest. The purpose is to postulate that the religious conversion is a phenomenon to be observed only within the historical and social circumstances at that moment. The Protestant Churches enter easily in Mexico because of the Reform Laws implanted by Sebastian Lerdo de Tejada as he took office as President once the Republic was Reestablished.

Palabras clave: conversión; contexto histórico; identidades

Introducción

Las Leyes de Reforma revolucionaron las estructuras políticas, económicas y sociales, pero también las culturales de nuestro país, ya que se daba otro paso más en la conformación del país acorde con las exigencias del capitalismo industrial, y dejando atrás algunos rasgos del modelo colonial que persistían en sobrevivir. Uno de estos cambios fue la Separación Estado-Iglesia, el vínculo entre los mexicanos ya no sería la religión sino el Estado y el Derecho, era un nuevo pacto político social. Es en este proceso de cambios que el 4 de diciembre de 1860 que se establece la ley que establece la libertad de cultos. Se abre en el país un nuevo derrotero para las

¹ ENAH, tarso206@yahoo.com.mx.

iglesias cristianas que ven una oportunidad para evangelizar y ganar adeptos.

Es durante la República Restaurada y principalmente con Sebastián Lerdo de Tejada que al subir a rango Constitucional las Leyes de Reforma se facilita la entrada de iglesias protestantes a nuestro país.

Me propongo en esta ponencia presentar un estudio de caso: el de el dominico Fray Manuel Aguas que de sacerdote católico se vuelve protestante, con el objeto de proponer que el fenómeno de la conversión religiosa, debe de situarse dentro del contexto histórico en que se produce, pues nos permitirá comprender las transformaciones socio-culturales que acompañan este proceso.

Lazos en tensión, lazos que se rompen son metáforas que evocan lo que un lazo representa: una forma de estar en “comunidad de fe” en una iglesia, pero debido a las vicisitudes históricas esta comunidad se da en tensión, hasta el punto de tener puntos de quiebre entre los fieles. Es ahí en que se elaboran las conversiones.

Detenernos en la parte de la historia de nuestro país en que Benito Juárez entra triunfante a la ciudad de México el 15 de julio de 1867, y de esta manera se inicia el período denominado República Restaurada, y se encuentra con un país que requiere estabilidad institucional, y propiciar un clima de calma entre los grupos que habían estado en pugna no fue una tarea fácil, y que además las pugnas continuaron incluso dentro del grupo liberal. Es en este marco que desde el Estado¹ se propicia el ingreso de grupos protestantes con el objeto de hacer contrapeso a la influencia que pretendía tener la Iglesia Católica sobre la vida institucional y política del país. Es así que durante la República Restaurada ingresan de manera oficial grupos protestantes, de manera particular en la capital del país (aunque este ingreso se inició igualmente en otros puntos del país como el norte). A nivel de la historia local se inicia con la pugna entre la Iglesia Católica y los nuevos misioneros protestantes, y acaecen las conversiones de aquellos que abandonan la Iglesia Católica.

La conversión va acompañada de otros procesos de transformación sociocultural por la que transitan los grupos humanos. Los impactos de la crisis en nuestro país han generado junto con los niveles de violencia en descenso alarmante en los niveles de vida y de su calidad ya iniciando la República Restaurada. Por tanto, se ha acrecentado el abanico de formas de pobreza, de pauperización y de analfabetismo. Este contexto histórico genera procesos de re-significación²

cultural, en donde la cultura como entramado de significaciones, los grupos humanos “comunican (...) sus actitudes frente a la vida”³, y esto se experimenta como una búsqueda⁴ de lo sagrado que imprima sentido. En esta búsqueda se crean alternativas –en este caso religiosas- que estén más acordes con las vicisitudes que atraviesan los diferentes grupos que componen la sociedad en el contexto histórico que nos ocupa.

Para ilustrar el fenómeno de la conversión durante la República Restaurada vamos a dar seguimiento a algunos aspectos del proceso de conversión de un caso muy emblemático de este período: el padre Manuel Aguas deja la Iglesia Católica.

Deja el sacerdocio católico para hacerse protestante

La conversión de un líder religioso que cambia la lealtad con su iglesia por otra nos parece que en el contexto de la ciudad de México durante la República Restaurada tiene gran resonancia. Nosotros seguimos algunas de las noticias sobre el Padre dominico Manuel Aguas que trascendieron al periódico, con el objeto de acercarnos a su proceso de conversión al protestantismo.

Manuel Aguas proviene de una familia católica de la época, que consideramos que le da sustento a su motivación de ingresar con los frailes dominicos a la edad de veinte años⁵. Ingresa a una orden muy prestigiosa en la Iglesia Católica que también es conocida como la Orden de los Predicadores, es decir que para el contexto histórico de su fundación por Santo Domingo de Guzmán se pretende una predicación ilustrada con el objeto de defender a la Iglesia de los grupos heréticos. En este sentido tenemos que entender que para cumplir tal cometido en dicha Orden se da gran importancia a la formación intelectual. Es decir, que en su período de formación construyen los fundamentos intelectuales y de su carisma para una identidad que esta avocada a defender y proteger la fe católica.

En Defensa de la fe católica contra el protestantismo

Cuando se hacen más visibles los protestantes Manuel Aguas toman una posición de defensa hacia su iglesia. Confisca propaganda protestante, discute con los protestantes, y logra incluso que un pastor protestante regrese a la Iglesia Católica.

Una Iglesia en crisis

Es indudable que la crisis por la que atraviesa el país tiene resonancias en todas las instituciones de la vida social, y por lo tanto en la Iglesia Católica⁶ se encuentra en esta situación de no poder comprender lo que sucede a un nivel de la historia global y de la historia local (país), y en el caso de la Iglesia en México⁷, los procesos que lleva consigo la modernidad. Por ejemplo, para el caso de los franciscanos éstos en el siglo XVI ante un mundo nuevo indígena actúan en consecuencia de sentar los fundamentos de una Iglesia en este mundo desconocido para ellos. En cambio, en el siglo XIX, ante un mundo moderno que intentaba dar sus primeros pasos en México, parecen no encontrar objetivos para su carisma, situación que los lleva a una pérdida de identidad en la sociedad⁸. Recordemos que en este periodo los religiosos de las diferentes Ordenes no podían vivir en número mayor de dos, por eso “la vida de comunidad y conventual se tornaba civilmente imposible”⁹.

De defensor de la Iglesia católica a defensor de los principios protestantes

Es de resaltar que Manuel Aguas¹⁰ fue un defensor acérrimo de la Iglesia católica, y que en su bagaje logró que algunos propagadores del protestantismo regresaran al “seno de la Iglesia Católica”. Ahora él es quien ya convertido y formar parte de la Iglesia de Jesús¹¹ utiliza su retórica y los mismos argumentos que con seguridad él señalaba como frágiles en el protestantismo de la época, ahora los utiliza para cuestionar a la Iglesia Católica y situarla como impostora de la fe verdadera en Jesús¹². La siguiente noticia que aparece en el Monitor Republicano da nota de un debate público que se pretendía realizar entre Manuel Aguas con un laico católico, y la paradoja es que se realiza en el templo católico de San José de Gracia en el que anteriormente Manuel Aguas celebró la misa y predicó cuando era sacerdote católico romano “donde la muchedumbre llena el lugar para seguir las enseñanzas del dominico”¹³. Este templo es en el momento del evento que señalamos un templo cristiano.



DESCRIPCIÓN

DEL ACONTECIMIENTO QUE TUVO LUGAR EN EL TEMPLO DE SAN JOSÉ DE GRACIA LA MAÑANA DEL DÍA 2 DE JULIO DEL AÑO DE 1871.

El Sr. Dr. D. Javier Aguilar de Bustamante propuso un combate religioso al presbítero D. Manuel Aguas, el que fué aceptado. Hoy que son las diez de la mañana, son el día y la hora señalados para la disputa: á la que sin embargo no concurre el Sr. Aguilar y sí el Sr. Aguas.

Una numerosa concurrencia está llenando el templo completamente. A cada paso se oyen rumores hacia la puerta de la entrada, por la multitud que desea penetrar, y que no puede lograr su objeto por falta de local. Hay dos elegantes plataformas frente á frente en el centro del templo, lugares destinados para los contrincantes, en cada una de las cuales se ve una mesa y dos sillas, en una de estas mesas está colocada la santa Biblia.

A la hora citada se deja oír la orquesta, que toca dos piezas escogidas, y apenas comienza la música, los ministros protestantes Manuel Aguas y Agustín Palacios, revestidos con el traje oriental que usan en la tierra Santa los pastores de la iglesia reformada, suben á una de las plataformas y toman asiento.

Discusión pública de Manuel Aguas (protestante) con el Sr. Aguilar (católico)¹⁴

Manuel Aguas hace una oración en la que citamos nosotros una parte en la que cuestiona que la Iglesia Católica no sigue lo que manda la Biblia porque —entre otras cosas— fomenta la idolatría.

para redimirnos. Padre de cuyo espíritu brota la luz mas pura y consoladora, dirige una mirada compasiva hacia nosotros que te adoramos en espíritu y en verdad, y no en materia y error; haz que conozcamos tu verdadera religion para que la sigamos con fervor y sinceridad; haz que México, nuestra querida patria, conozca cada dia mas y mas el Evangelio Santo en toda su pureza, para que ya no nos postremos á adorar la materia bruta, que es incapaz de escuchar nuestras preces; haz que salgamos de esa idolatría en que tanto tiempo hemos estado sumergidos; haz, por último,

Manuel Aguas habla al público como protestante¹⁵

Después de la oración Manuel Aguas coordina la asamblea para un canto que inicia diciendo: Yo confío en Jesús. Después cita el texto de la Biblia, Éxodo cap. 20 en el que se ordena no hacer ninguna imagen. Para después hablar elocuentemente sobre el tema ahora como pastor protestante. Anotamos un fragmento de su discurso:

presencia en este lugar. Soy el último y el mas moderno de los ministros de la Iglesia de Jesus, que es una, santa, católica, apostólica y cristiana, que se halla esparcida por todo el universo, y que cuenta con mas hijos en su seno que la secta romana. Esta huida humillante ha sido porque se sabia que iba á presentarme con este libro en mis manos (la Biblia), con esta Escritura Santa, que es la espada de dos filos, que cae sobre Roma hiriéndola de muerte, siempre que se atreve á presentarse delante de ella, para que mediante una discusion razonada se examinen sus falsas doctrinas.

16

En el párrafo anterior hace una nueva propuesta de su Fe parafraseando lo que se afirma en la Iglesia Católica, diciendo: Una, Santa, Católica y Cristiana (se quita Romana). Además de que hace notar el hecho de que su interlocutor para el debate no se presentó, lo utiliza para hacer resaltar que con la misma biblia y con una discusión razonada podría herir a “Roma” por enseñar “sus falsas doctrinas”.

Crisis personal de Fray Manuel Aguas

El presbítero Nicolás Arias escribe una carta¹⁷ al ex-presbítero Manuel Aguas con fecha del 12 de abril de 1871 en la que le pregunta sobre la situación de su fe y, concretamente si ya se volvió protestante. La respuesta del padre Aguas se publica en el Monitor Republicano, y en esta va describiendo los pasos de su conversión al protestantismo. En dicha carta se refleja una distancia hacia la jerarquía eclesiástica, incluyendo la figura del papa, refiriéndose a éste con el término: Roma. Esto forma parte de inquietudes que ya se habían fraguado a partir de la Constitución de 1857, y que se concretaban en algunos liberales así como la inquietud de algunos presbíteros

católicos. La contestación al presbítero Arias en realidad es casi inmediata y refleja un tono amable no propiamente apologético sino más bien polemiza, volvemos anotar de manera específica el inicio:

Sr. Presbítero D. Nicolás Arias.—Presento.
Su casa, Abril 16 de 1871.—Amado hermano
en Jesucristo:

Inicio de la carta de respuesta de Manuel Aguas al que fue su provincial¹⁸

Por la inmediatez de la respuesta, por el tono del inicio de la carta se ve que la escribe en la casa donde ya vivía fuera de la parroquia o convento de los dominicos, y anota “su casa”, y en la que describe cómo fueron algunos de sus pasos que lo llevaron a tomar la decisión de convertirse al protestantismo.

Manuel Aguas entra en una crisis¹⁹ vocacional personal que le lleva a vivir fuera del convento²⁰ por algún tiempo. Las razones no las sabemos. Lo que si podemos anotar es que en este período convulso de nuestro país, para las Ordenes religiosas tuvieron grandes dificultades de vivir su carisma en comunidad.

Entra la duda por medio de la propaganda protestante:

En este punto lo interesante es que al salir airoso de discutir con un protestante, de confiscarle su propaganda y de lograr que regrese a la Iglesia Católica, Manuel ya en la soledad lee lo confiscado y entra en duda. Cabe notar que Aguas conoce el fenómeno de la Reforma Protestante pues se ilustra sobre el tema. Además de que pone atención en toda propaganda protestante que llega a sus manos. Logra trabajar en el centro de la ciudad²¹, y desde ahí conoce los cultos protestantes que ya se encuentran en ese período. Es así, que el conocimiento que tiene y que cultiva de los protestantes es entrar a un universo cultural alternativo que genera fisuras²² en la autocomprensión de su sistema religioso, y que “esta dotado de sus propios recursos culturales y simbólicos, capaces de constituirse en experiencias de realidad dominantes que permean y modifican la de quien convive con ellos”²³.

CONTESTACION QUE
EL PRESBITERO MANUEL AGUAS
HACE A LA CARTA
EN QUE LE PREGUNTA SOBRE SU RELIGION
EL PRESBITERO NICOLAS ARIAS.

Sr. Presbítero D. Nicolás Arias.—Presento.
Su casa, Abril 16 de 1871.—Amado hermano
en Jesucristo:

Contesto vuestra apreciable de fecha 12
del presente, en la que me preguntais si soy
protestante, diciéndoos: que siempre habia se-
guido la religion tal como Roma la enseña;
de manera que todavía hace tres años, que
era cura de Atzacapotzaleco, combatia al pró-
testantismo con todas mis fuerzas y aun á al-
gunos protestantes hice que se reconciliaran
Iglesia con la Romana. Creia entonces que
profesaba la verdadera religion.

Continúa la respuesta de Manuel Aguas al que fue su provincial²⁴

El presbítero Nicolás Arias escribe a Manuel Aguas, para preguntarle directamente sobre su fidelidad a la Iglesia Católica, y sobre su desertión. En un período histórico en el que la iglesia Católica debe entrar en un terreno cultural de pluralidad, en donde esa pluralidad ya existía pues en una sociedad no es posible una homogeneidad en el ámbito del universo simbólico, ya que existe entre otras razones la desigualdad, en este contexto histórico esa pluralidad religiosa se encuentra en la antesala Constitución²⁵. Por tanto, la actividad pública de las nuevas iglesias protestantes en este período ya evangelizan *de facto* amparados por las leyes, mientras se va

concretando en el debate político su legitimación *de iure*.

Manuel señala el camino de su conversión verdadera a Jesús, y dice “siempre había seguido”:

La religion tal como Romā la enseña;

Manuel Aguas desconoce la autoridad del Papa²⁶.

Viviendo su carisma dominicano se dedicaba a enfrentarse a los protestantes que se hacían ya visibles en la vida pública con el objeto de convertir a los fieles católicos al protestantismo. Ya anotábamos que logró re-convertir a algún misionero protestante para que regresara a su fe católica.

Para el período del que nos ocupamos las órdenes religiosas como los franciscanos y dominicos se encuentran en una clara disminución de sus miembros, y en una crisis institucional ya que se habían prohibido los noviciados y la vida comunitaria de los religiosos. Es decir, que para la fecha de la publicación de este escrito de Aguas las órdenes religiosas ya llevan varios años de tener la libertad suficiente para vivir institucionalmente su carisma, y además de que sus procesos formativos para tener nuevos miembros también atraviesan por una etapa de dificultad. Esto lleva consigo que para el año de 1960 ya hay religiosos que se ven en la necesidad de tener que vivir fuera de sus conventos como una estrategia coyuntural de buscar cauces de sobrevivencia institucional.

Se suma a todas estas dificultades que tienen las órdenes religiosas de sobrevivencia institucional en este clima político que dentro de la Iglesia Católica existen fracturas políticas: unos apoyan la ruta del Estado mexicano desde la perspectiva de la Constitución de 1857, en cambio otros se oponen aunque la beligerancia política del grupo conservador que se ha transformado y trata de ser menos frontal hacia el Estado de la República Restaurada.

Por esa época vinieron á mis manos algunos cuadernitos de aquellos á quienes combatía, cuadernitos que por razon de mi oficio tuvo que leer. Por ellos comprendí, á mi po-

EL MONITOR

sar, que aunque habia hecho una carrera literaria, en lo eclesiástico hasta concluir la; aunque habia sido catedrático de Filosofía y Teología; y aunque creia conocer la religion, principalmente en lo relativo al Protestantismo: no sabia yo todo lo que verdaderamente se alegaba en aquel campo cristiano que, adhiriéndose de buena fé á la Santa Eucaristía, hace que revivan los primitivos discípulos de Jesus; campo respetable y aun superior en número al romanismo. Porque como Roma prohibe con excomunion mayor el leer los libros de los protestantes, yo solo habia consultado autores romamanistas, que las mas veces todo lo pintan al revés.

Como era natural, comencé á estudiarlo

Manuel Aguas relata un primer paso visible de su conversión²⁷

Hay una distancia de algunos grupos de presbíteros de la Iglesia Católica que no se sienten identificados con el proceder de sus obispos. En este plano consideramos que el Imperio de Maximiliano fue un revés político muy rotundo respecto de las expectativas que se tenían por

parte del grupo conservador. Es decir, que dentro de la Iglesia Católica no hay cohesión frente a las transformaciones que en el terreno socio-político van construyendo la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma.

Todas estas realidades de crisis que atraviesa la Iglesia Católica tuvieron que tener resonancias en el padre Manuel Aguas. Por eso cuando relata Aguas que “llegaron a mis manos algunos cuadernitos” de los protestantes, empezó a tener una nueva perspectiva de acercamiento hacia el fenómeno protestante. Desde nuestro punto de vista aquí inicia una etapa nueva para Aguas camino al protestantismo y de salida del catolicismo romano.

gion de mi Dios. ¿Qué importa que se me diga que en la religion del sacerdote hay un hombre que se llama infalible? Preguntadle

Manuel Aguas cuestiona la infalibilidad del Papa²⁸.

Proponemos esta pregunta que se hace Manuel Aguas en su proceso de conversión, pues refleja la deslegitimación que hace de la jerarquía de su iglesia. En su lugar propone una relación directa con Jesús:

Hoy soy feliz, sigo á Jesus oyendo todos los dias su dulce y apacible voz en el Libro Santo, que nos ha dejado para que, sin temor

Resalta la relación con Jesús y con la Biblia pero sin intermediaciones²⁹.

mi.” No hagais caso de la palabra del hombre, sino atended solo á la palabra de nuestro Dios. Si así lo hiciéreis, encontrareis la verdad y sereis dichoso.

30

Vuelve a reafirmar la relación con Jesús pero sin intermediación “del hombre”, es decir, son el modelo jerárquico que propone la Iglesia.

...bien.

Nos alega Roma que la Biblia es oscura y difícil de entenderse. Esta dificultad está ya contestada muchas ocasiones. Se podría de-

Cuestiona a Roma³¹.

En su conversión es importante que así como pregonan las iglesias protestantes de esta época que llegan a nuestro país, una manera de hacer visible su conversión al protestantismo es negar la autoridad de Roma es decir, del Papa.

Recordad que entonces opuse grande resistencia para ordenarme de presbítero, y que agitado y sufriendo horriblemente por el temor de condenarme con la carga del presbíterado, fuí como arrastrado por mis confesores á las Ordenes.

32

Estamos hablando que existencialmente ya se vivía una profunda crisis, y que tenía resonancias en el ámbito psicológico. Incluso anota que estaba “sufriendo” y que se sentía “agitado”, y aún anota que fue “arrastrado por sus confesores”. Nosotros consideramos que esta información que nos proporciona el mismo Aguas se debe de comprender dentro de un marco histórico que está inmerso en una crisis socio-política, y en la que tiene una gran participación la Iglesia Católica. En esta crisis del país existe una tensión profunda entre el naciente Estado mexicano y la Iglesia Católica. Además los religiosos en el país se hallan en decadencia numérica³³. Nosotros queremos tomar la ruta de comprensión de que este contexto histórico tan convulso tuvo repercusiones al interior de la Iglesia Católica. Queremos recordar que desde

aquellas gestas libertarias en el proceso de Independencia hasta llegar al período que nos ocupa tuvimos un gran activismo del clero y, en los grupos que hemos dado en llamar conservadores y liberales. Por eso anotamos la nota periodística de los Padres Constitucionalistas³⁴ ya que es el grupo más reciente de sacerdotes católicos y de los cuales seguramente estuvo informado el padre Aguas.

Penitente.—¿Qué debo hacer para ser salvo?
Eclesiástico.—Confiesa todos tus pecados mortales, explicando las circunstancias (por mas que estas sean asquerosas é induzcan á pecar al confesor) que agravan ó mudan de especie, teniendo un gran dolor (que siempre es imperfectísimo), de haber ofendido á Dios), satisfaciendo, como si la criatura fuera hombre—Dios para satisfacer) al Señor con la penitencia que se te imponga, teniendo un propósito firmísimo (que como esfuerzo natural, nunca se cumple), de la enmienda.

Continúa la respuesta al padre Nicolás Arias³⁵. Después elabora una discusión entre un Eclesiástico y un penitente, de la siguiente manera:

Realiza toda una discusión elaborando un diálogo entre el “penitente” y el “eclesiástico” en la que el culmen del diálogo es cuestionar contundentemente al Papa, y al mismo tiempo el valor de la excomunión. Además anota que la Iglesia ha extraviado a los pueblos: penitente

Penitente.
Un Dios infalible es el que habla, y Roma; el hombre caído, debe enmudecer y cubrirse de rubor por haber extraviado á los pueblos;

Rememora el tenor de la carta en el que el padre Nicolás Arias le pregunta directamente sobre la lealtad de su fe católica:

**Hormano mio: en vuesta carta me pregun-
tais si me ho adherido á la secta protestante.**

37

El padre Arias le hace notar que el hecho de haberse convertido al protestantismo representa todo un “deshonor” a su identidad sacerdotal. A lo que responde el Padre Aguas:

**Por último, me decis que es un deshonor el
ser protestante: y yo os contesto que me honro
mucho con ser verdadero cristiano, y el último
de los discípulos del Señor; y que me consi-
deraré dichoso, si llegan á mis oídos los epí-
totos de excomulgado, apóstata, renegado,
sacrílogo, hereje, etc., etc., porque tengo muy**

38

En su respuesta el padre Aguas también deja claro que no renegará de su conversión al protestantismo, pues es en esta fe en la que se siente verdaderamente “discípulo del Señor Jesús”.

**En vista de esto, ¿he de negaros que soy
protestante, es decir, cristiano y discípulo de
Jesus? Nunca, nunca quiero negar á mi Sal-
vador. Muy al contrario, desde el domingo
próximo voy á comenzar á predicar á este Se-
ñor Crucificado, en el antiguo templo llamado
de San José de Gracia. Ojalá que mis conciu-**

39

Invita para que acudan al templo que ahora es de culto protestante, y que en originariamente fue

un templo católico, el templo de San José de Gracia.

- de San José de Gracia. Ojalá que mis conciudadanos acudan á esa Iglesia de verdaderos cristianos. Si así sucede, como lo espero en el Señor, se irá conociendo en mi querida patria la religion santa sin mezcla de errores, idolatrías, ignorancias, supersticiones ni fanatismos: y entonces, reinando Jesus en nuestra República, tendremos paz y seremos dichosos.

40

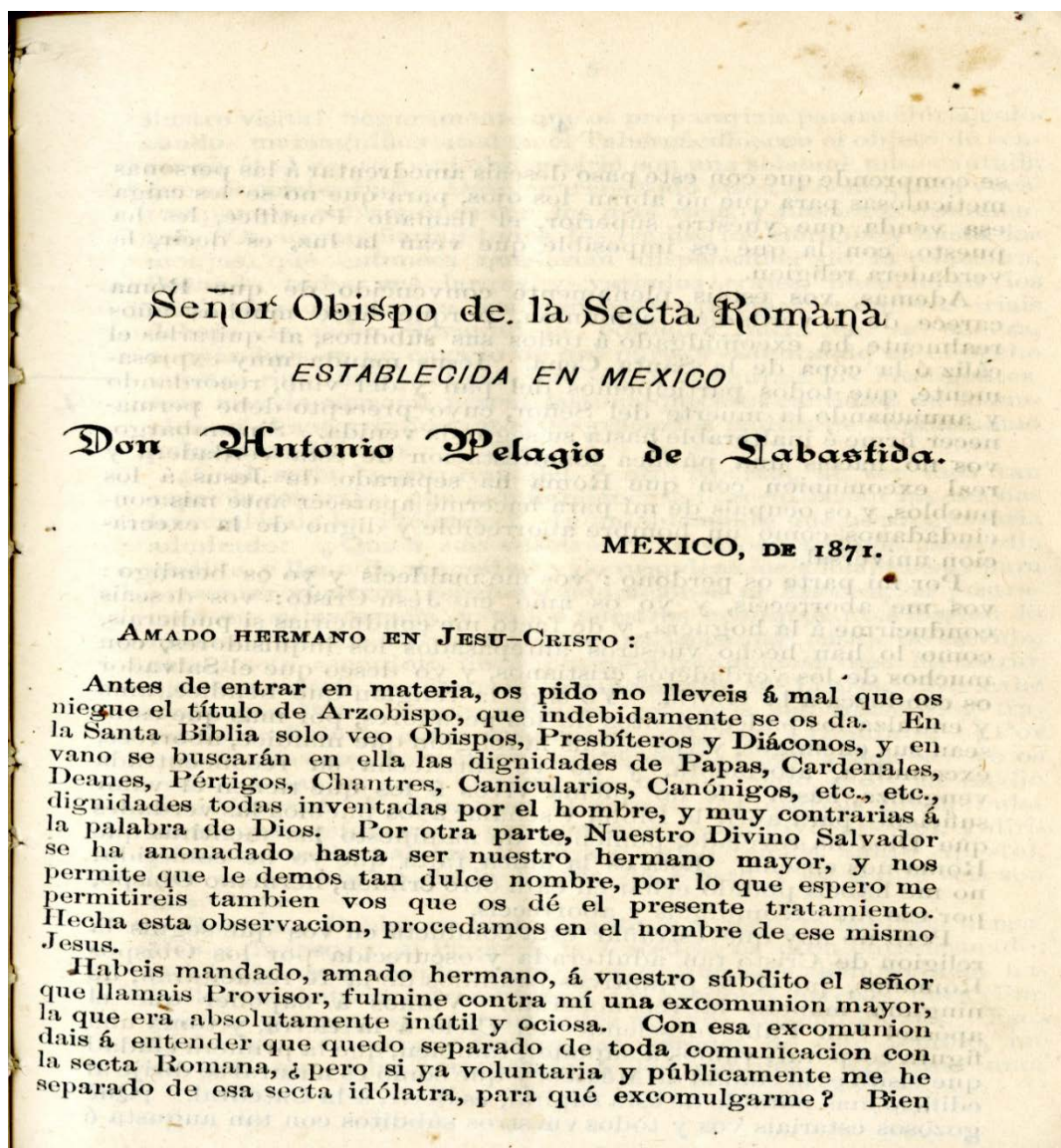
Finalmente se despide de la siguiente manera:

Quedo de vos, amado hermano en Jesucristo, vuestro afectísimo y S. S. y amigo que atento V. M. B.

MANUEL AGUAS,
Presbitero.

41

Finalmente presentamos un pequeño extracto de la respuesta que da el exsacerdote Manuel Aguas a la excomunión. Dicha carta está dirigida al arzobispo de la ciudad de México Antonio Pelagio de Labastida y Dávalos:



Labastida y Dávalos excomulga a Manuel Aguas. Este evento trasciende al periódico, por lo tanto se hace muy visible el conflicto de Aguas con la iglesia. Este mismo conflicto sirve para hacer más patentes las diferencias existentes entre los protestantismos que ingresan a nuestro país, y la Iglesia Católica. En primer lugar des-legitima a la Iglesia Católica, ya que es una secta. Utiliza el mismo señalamiento de que se vale la Iglesia para referirse a las iglesias protestantes. Pasa después a desconocer⁴³ la autoridad del arzobispo, e invalida el documento de excomunión pues pregunta “¿pero si ya voluntaria y públicamente me he separado de esa secta idólatra, para

qué excomulgarme?”. “Cuando uno vive con otra cultura no resulta posible mantenerse ajeno al poder simbólico que ella ejerce sobre el ámbito de su influencia (...) ésta suele cuestionar profundamente muchas estructuras culturales y personales”⁴⁴

Conclusión

El fenómeno de la conversión en la segunda mitad del siglo XIX tiene que ver entre otras razones que las nuevas iglesias van acordes con el pensamiento y política liberal. Proviene de países en donde la separación Iglesia-Estado es algo que ya se practica, y son conscientes de la presencia y acción de otras iglesias. Desde este escenario el proceso de conversión debe tener diversas explicaciones. La conversión⁴⁵ es un tránsito simbólico hacia otras formas de religiosidad que en un marco histórico de radicales transformaciones socioculturales⁴⁶ la crisis de las instituciones – y en ellas las que se ocupan de lo sagrado- han ido perdiendo de una manera muy vertiginosa, condensar el monopolio de lo sagrado, debido a la pérdida de eficacia simbólica. La conversión es una movilidad religiosa en donde se puede pulsar parte de las grandes transformaciones actuales que experimenta la sociedad de nuestro país en el período histórico que nos ocupa. Se pierde la oportunidad de crear diversos catolicismos⁴⁷ que respondan a las urgencias diversas por las que atraviesa nuestro país, “se hicieron más “romanos” y abandonaron la riqueza de la construcción de catolicismos”⁴⁸, y es la oportunidad para la oferta de los cristianismos que vienen de Estados Unidos.

Bibliografía

Fuentes hemerográficas

Biblioteca Nacional, El Monitor Republicano.

Bartolomé, Miguel A., 2002: 17.

Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes, Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, 1989: 32, 35.

Feliu, Paz Moreno, *Encrucijadas antropológicas*, Madrid, España, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.

Bartolomé, Miguel A., *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, México,

CONACULTA / INAH, 2002: 17.

García Ugarte, Ma. Eugenia, *Poder Político y religioso en México siglo XIX*, Tomo I, México, H. Cámara de Diputados LXI Legislatura / Porrúa, 2010.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005: 88.

Giménez, Gimenez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ITESO, México, 2007:49.

Martínez García, Carlos, *Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868-1872)*, México, CUPSA, 2016: 159-161.

Masferrer Kan, Elio, *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de las creencias*, México, Araucaria, 2009.

Megged, Amos, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, La Casa Chata, México, 2008.

Morales, Francisco, México independiente y franciscanos, en: Morales, Francisco (coordinador y editor), *Franciscanos en América, Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Curia Provincial Franciscana, 1993.

Prat, Joan, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, España, Ariel, 2007.

Rambo, Lewis, *Psicocosiología de la conversión. ¿Convencimiento o seducción?*, Barcelona, Herder, 1996.

Masferrer, Elio, 2011.

Notas

¹ Bastian, Jean-Pierre, Los disidentes, Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, FCE, 1989: 32, 35. De acuerdo a Bastian en un primer momento Juárez y su gobierno pretenden más bien la creación de una iglesia mexicana aunque respetando la libertad de cultos. Aunque se pretendió integrar a la Iglesia Católica con el Estado intento que fracasó con el rompimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano en 1860.

² Amos Megged, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, La Casa Chata, México, 2008. Los indígenas en Chiapas ante un nuevo contexto caracterizado por la dominación la conversión fue una ruta, en donde ellos mismos seleccionaron las formas propuestas por los colonizadores para re-significarlas en su nuevo contexto organizativo.

³ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005: 88.

⁴ La conversión a otras fes puede ser una forma alternativa de sobrevivencia, aunque en muchos casos perviven elementos de su cultura popular.

⁵ Martínez García, Carlos, Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868-1872), México, CUPSA, 2016: 159-161. Los padres de Manuel Aguas son Francisco Aguas y Marcela. El papá español vino a México para combatir al ejército insurgente o para llevar a cabo la reconquista española no se sabe con exactitud. Manuel nace en Durango. La familia se traslada a México en donde Manuel hace estudios universitarios y musicales, estudia también homeopatía. Fue tesorero del convento, y procurador del Colegio Porta Coeli hasta que éste último hasta que en 1860 fue suprimido por las Leyes de Reforma.

⁶ Masferrer, Elio, 2009: 17. Hay una pérdida de legitimidad de la Iglesia como custodia de las normas y valores. Este es uno de los factores que contribuye a la pérdida de fieles, y a la conversión a otras propuestas religiosas.

⁷ Meyer, Jean, 1999: 21, 81. Se fragua la intención del gobierno mexicano de controlar a la Iglesia Católica como había sucedido con el Patronato, y la iglesia se resiste. Al mismo tiempo se consolidan diferencias que terminan en identificar a dos grupos: liberales y conservadores. Refleja una Iglesia en crisis que después de la independencia no pretende cambiar, y un Estado que quiere hacerla una función pública. Se consolidan así los términos: liberales y conservadores.

⁸ Morales, Francisco, México independiente y franciscanos, en: Morales, Francisco (coordinador y editor), Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora, México, Curia Provincial Franciscana, 1993: 543.

⁹ Chauvet, Fray Fidel de Jesús, México, Breve noticia histórica de la Seráfica Provincia del Santo Evangelio de México y el estado actual de sus religiosos, Provincia del Santo Evangelio, 1986: 29.

¹⁰ Bastian, Jean-Pierre, 1989: 37. Dominico, ex cura de Azcapotzalco, debido a que Aguilar Bermúdez falleció, reorganizó el movimiento a partir de fines de 1867. El gobierno puso a su disposición la iglesia de San José de Gracia y el templo de san Francisco. Se aliaron 14 sacerdotes y el movimiento se denominó: Iglesia Mexicana de Jesús”. El movimiento publicó un periódico de corta vida: La Estrella de Belén. Destacan además los ex sacerdotes Francisco Gracida y Agustín Palacios.

¹¹ Meyer, Jean, 1999: 111. La Iglesia de Jesús se fundó en 1857, y primero pretendió ser una iglesia nacional en la que la iglesia católica se separaba de Roma.

¹² Masferrer, Elio, 2009: 39. Más que deslealtad a las creencias religiosas propias existe una lealtad a su sistema de visión del mundo el cual ha atravesado por profundos cambios.

¹³ Martínez García, Carlos, Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868-1872), México, CUPSA, 2016: 162.

¹⁴ Biblioteca Nacional, El Monitor Republicano, 1871-7-7, p. 1.

¹⁵ Ibid:1871-7-7, p. 1.

¹⁶ Ibid:1871-7-7, p. 1.

¹⁷ Nosotros anotamos el tenor de la carta del padre Nicolás Arias por la nota periodística que aquí citamos, y en la que el padre Aguas en su contestación hace referencia.

¹⁸ Biblioteca Nacional, El Monitor Republicano, 1871-26-4, p. 2.

¹⁹ Prat, Joan, 2007: 123. Es una “tensión aguda en las experiencias de vida, y busca una solución religiosa a sus problemas”.

²⁰ Morales, Francisco, 1993: 546. Dice Morales que “al triunfar definitivamente la República liberal en 1867 las Ordenes religiosas jurídicamente dejaron de existir, y casi los únicos que sobrevivieron fueron los franciscanos.

²¹ Martínez García, Carlos, Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868-1872), México, CUPSA, 2016: 159-163-165. Trabaja en Azcapotzalco y conoce ahí los núcleos evangelizadores de Sostenes Juárez y toda la propaganda Encrucijadas antropológicas protestante que tiene un gran alcance. Es promovido a confesor oficial de los canónigos de la Catedral Metropolitana.

²² Feliu, Paz Moreno, 2011: 104. Habla de la complejidad de las interrelaciones coloniales. Nosotros lo aplicamos a nuestro estudio, un sistema religioso también pretende tener sus propias respuestas y crear en los “otros” como respuestas no acertadas de acuerdo a su autopercepción.

²³ Bartolomé, Miguel A., 2002: 17.

²⁴ Ibid: 1871-26-4, p. 2.

²⁵ Para la fecha que citamos este extracto de periódico en que Manuel Aguas habla de su verdadera “conversión” a Jesús nos encontramos en la antesala de que Lerdo de Tejada ponga las Leyes de Reforma en la plataforma jurídica de la Constitución.

²⁶ Ibid: 1871-26-4, p. 2.

²⁷ Ibid: 1871-26-4, p. 2.

²⁸ 1871-26-4, p. 2.

²⁹ Ibid: 1871-26-4, p. 2.

³⁰ Ibid: 1871-26-4, p. 2.

³¹ Ibid: 1871-26-4, p. 2.

³² Ibid: 1871-26-4, p. 2.

³³ García Ugarte, Ma. Eugenia, 2012:13. Hubo en este período convulso una desmoralización del clero mexicano pues las políticas liberales que fueron triunfando hasta llegar a la República Restaurada una parte del clero había perdido el rumbo, y el clero regular parecía que había sus carismas. No se pudieron enviar candidatos a estudiar al Pío Latino Americano en Roma durante la década de los 60’, fue hasta 1870. No fue fácil encontrar candidatos para el episcopado y cubrir las necesidades pastorales de la Iglesia en México.

³⁴ Martínez García, Carlos, 2015: 99. La Iglesia de Jesús tiene sus antecedentes en los Padres Constitucionalistas, Manuel Aguas es el primer obispo de esta iglesia.

³⁵ Biblioteca Nacional, El Monitor Republicano, 1871-26-4, p. 3.

³⁶ Ibid: 1871-26-4, p. 3.

³⁷ Ibid: 1871-26-4, p. 3.

³⁸ Ibid: 1871-26-4, p. 3.

³⁹ Ibid: 1871-26-4, p. 3.

⁴⁰ Ibid: 1871-26-4, p. 3.

⁴¹ Ibid: 1871-26-4, p. 3.

⁴² Biblioteca Nacional, Carta de Manuel Aguas al arzobispo Don Antonio Pelagio de Labastida, 1871.

⁴³ Prat, Joan, 2007: 125. Hay pugna entre las antiguas lealtades y los nuevos afectos del nuevo grupo,

⁴⁴ Bartolomé, Miguel A., 2002: 17.

⁴⁵ La conversión es un concepto que se refiere a un tránsito, a un cambio en los individuos que abarca el aspecto afectivo e intelectual.

⁴⁶ Entiendo por cultura: la organización social del significado, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, en: Gilberto Giménez, Estudios sobre la cultura y las identidades sociales, ITESO, México, 2007:49.

⁴⁷ Rambo, Lewis, 1996: 61. El proselitismo que se impulsa en una religión dominante se elabora solo por la necesidad de “mantener el statu quo institucional”.

⁴⁸ Masferrer, Elio, 2011: 77. En el caso de México se desarrolla un pluralismo religioso debido a las transformaciones de los catolicismos, y de los protestantismos norteamericanos que construyen una propuesta más situada para el contexto latinoamericano.

Los Juaninos y su obra hospitalaria en el Hospital de Nuestra Señora de los Dolores en Texcoco 1744-1757

The Juaninos and hospital work in the Hospital of Our Lady of the Dolores in Texcoco 1744-1757

David López Monroy¹ y Beatriz Ramírez Meza²

Resumen: El presente trabajo tiene como finalidad conocer los servicios de asistencia que la orden de los Juaninos proporcionaba a los enfermos, en su mayoría pobres de la ciudad de Texcoco (1744-1757) y sus alrededores. Asimismo, nos muestra los diferentes padecimientos que se presentaban en la sociedad colonial de la región de Texcoco producto de la interacción humana de la época. El libro de registros de pacientes masculinos se encuentra en el archivo parroquial de la Catedral de Texcoco siendo el único ejemplar y su importancia radica en que es una de las pocas fuentes históricas escritas por los Juaninos.

Abstract: The present work has as purpose to know the assistance services that the order of the Juaninos provided to the sick, mostly poor people of the city of Texcoco (1744-1757) and its surroundings. Likewise, it shows us the different sufferings that appeared in the colonial society of the Texcoco region product of the human interaction of the age. The book of records of male patients is in the parish archives of the Cathedral of Texcoco being the only exemplar and its importance is that it is one of the few historical sources written by the Juaninos.

Palabras clave: Juaninos; hospital; enfermedades; masculinos; Texcoco

Introducción

Los hospitales de San Juan de Dios son una muestra de la necesidad que tenía la población novohispana de escasos recursos por recibir el cuidado y la atención tanto corporal como espiritual. Esta necesidad radica en los constantes brotes epidémicos que se suscitaron después de la conquista de Tenochtitlan.

¹ Maestro en Antropología Física, Disciplina: Antropología Física, Profesor- Investigador del Depto. Preparatoria Agrícola, Disciplinas Humanísticas, Universidad Autónoma Chapingo, Línea de Investigación: Historia, E-mail: ajolote29@yahoo.com.mx.

² Maestra en Ciencias, Disciplina: Antropología Física, Estudiante de Doctorado del Colegio de Postgraduados, Línea de Investigación: Historia, E-mail: betyram_meza@yahoo.com.

La expansión que tuvieron los Juaninos nos muestra la eficacia de la higiene y tratamientos llevados a cabo para la sanación de los enfermos, la idea de curar el cuerpo y el alma permitió la aceptación de la sociedad donde se construían hospitales de la orden de San Juan de Dios.

La obra constructiva de los Juaninos está presente desde el Parral hasta Nicaragua. El hospital creado en Texcoco corresponde a la etapa de expansión que esta orden tuvo durante el siglo XVII. En el libro de registros muestra 357 pacientes y 94 padecimientos de los cuales solamente se tratan los que tienen mayor frecuencia.

Los hospitales en el nuevo mundo

La aparición de hospitales en América se inicia después de la conquista, surgen como fruto de una idea de la vida frente a una serie de necesidades. Es decir, en esta época se conjugaron factores como la aparición de enfermedades del viejo continente y sumado a las del nuevo mundo, además, de las nuevas formas de trabajo, la miseria de los nativos y los abusos de los conquistadores, causaron la enfermedad y la muerte que propició que la población disminuyera. Bajo este contexto surge la idea cristiana de los hospitales.

De acuerdo con Muriel (1990), el pensamiento de aquella época era que la solución a los grandes problemas sociales estaba en las obras de caridad. Los hospitales en América nacen con características similares a los de la Edad Média pero al mismo tiempo con ideas más avanzadas. Estos Hospitales que las diferentes ordenes religiosas establecieron en la Nueva España.

Es el propio Hernán Cortés quien fundó el primer hospital en la Nueva España, de la orden de los mercedarios que cuidaba como superior y oidor Fray Bartolomé de Oviedo (Hospital de la Concepción de Nuestra Señora u Hospital de Jesús), donde el hospital va a ser sanatorio para pobres enfermos. Otro es el Hospital de Santa Fe establecido por el Franciscano Don Vasco de Quiroga en Michoacán, al que él llama “república de hospitales” donde se recibe a todos. Y entre otros más hospitales y órdenes religiosas, está el que fundó Bernardo Álvarez y el que estableció el Hospital de San Hipólito donde se atendían a los inocentes o atrasados mentales, sacerdotes decrepitos y ancianos en general, posteriormente recibiendo a enfermos de todos los padecimientos, menos leprosos y antoninos (Muriel, 1990). Para estas órdenes religiosas curar a los enfermos era un trabajo arduo, interminable, que iniciaron desde su llegada.

Entre estas órdenes hospitalarias tenemos a los Juaninos (orden de San Juan de Dios) quienes llegaron en 1604 por petición del Virrey don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, y a lo largo de su permanencia por estas tierras estuvieron encargados de los hospitales de caridad para personas de escasos recursos, sin importar el grupo étnico o social, cualquiera podía ser recibido en sus instalaciones.

Orden de los Juaninos

La orden de San Juan de Dios estableció varios hospitales en España¹ y ejerció un trabajo de asistencia a los necesitados, curando el cuerpo enfermo y ofreciendo la sanación junto con la salvación del alma y, con ello, otorgándole la dignidad y tranquilidad al moribundo en su recorrido a la muerte.

Asimismo, esta orden consolidó su trabajo de asistencia fuera de las fronteras de España llegando a Portugal, Italia, Francia, la provincia hospitalaria de San Miguel de Germania (Alemania, Austria, ex Checoslovaquia y Hungría) y la provincia de la Santísima Anunciata de Polonia, razón por la cual el virrey Don Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros, pidió al rey Felipe III la autorización para que los hermanos de San Juan de Dios, prestaran servicio y cuidado a los pobres de la Nueva España. Les otorga una cédula y en 1602 inician su travesía a nuevas tierras, eran encabezados por Fray Cristóbal Muñoz y de los dieciséis que iniciaron el viaje solo pudieron llegar cuatro a la Nueva España guiados por Fray Juan de Zequeire, los demás se quedaron en Cuba y Nicaragua prestando sus servicios, lo que retrasó su llegada un año (Muriel, 1991 y Gózález-Fasani, 2007).

El tiempo y la necesidad de tener quien diera los cuidados y servicios a los enfermos de la Nueva España, ocasiono que Don Alonso Rodríguez de Vado y su mujer Ana de Saldivar no les entregaron como estaba dispuesto el hospital del Espíritu Santo, que estaban construyendo, porque lo habían entregado a los Hipólitos. Cuando llegaron a la ciudad de México estuvieron unos meses viviendo de la caridad y ayudados de los Jesuitas, hasta que el Márquez de Montesclaros quien solicitó su llegada, hizo los acuerdos necesarios para que el presbítero doctor Jusepe López les entregara el hospital de Nuestra Señora de los Desamparados, fundado por su difunto padre Pedro López. Jusepe acepto la entrega a los Juaninos por medio de la escritura firmada el 25 de febrero de 1604. Al reverso de las escrituras Don Pedro de Otalora, oidor

Decano de la Real Audiencia, hizo la entrega formal a los Juaninos del inmueble. Sin embargo la donación no era perpetua, sino a voluntad del virrey (Muriel, 1991).

Después de una serie de peticiones el 21 de noviembre de 1605 les dan permiso a los Juaninos para administrar un hospital en la ciudad de México y por real cédula del 3 de enero de 1606 otorgada en Valladolid, fue aprobada la posesión Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados de forma perpetua y de la misma forma que poseían en España, y quedo pendiente la utilización y administración de los bienes proporcionados para su manutención. Por otra parte, la eficiencia en la utilización de los recursos de su obra hospitalaria provocó la expansión rápidamente por la Nueva España, con la construcción de nuevos hospitales que permitieron el cuidado de los más necesitados, incluso se retomaron obras que otras ordenes habían dejado en el olvido reactivando su función (Muriel, 1991).

Alberro (en Vázquez-Carmona, 2006) comenta que su mayor auge estuvo entre los años de 1650 a 1750 aproximadamente, con 46 casas fundadas. Su crecimiento respondió a la combinación de dos factores: necesidad y factibilidad, ya que muchas de sus comunidades no fueron fundadas por la Orden, sino que los hospitales a los que llegaban se encontraban en difíciles condiciones, por lo que los recibían a cambio de que éstos los mejoraran. En algunos casos se llegaron a hacer nuevas fundaciones en poblaciones estratégicas para viajeros y donde existiera mayor necesidad (Figura 1).



Figura 1. 27 Conventos-Hospitales de los Juaninos de acuerdo a Velasco-Ceballos (1945)

El Hospital de Nuestra Señora de los Dolores en Texcoco

a) Fundación del Hospital

Por las condiciones que se tenían en la Nueva España en lo que respecta a su extensión territorial, la orden de los Juaninos pudo llevar a cabo la fundación y construcción de hospitales y conventos, ampliando su espectro de acción en lo que fuera el territorio que ocupó el virreinato, “...al norte estuvieron presentes en Parral, Chihuahua y al sur llegó hasta la población de Santa Catarina en Nicaragua, incluyendo al isla de Cuba y las Filipinas...” (Ortiz-Islas, 2009:59).

La llegada de los hermanos de San Juan de Dios permitió a las poblaciones hacer frente a las enfermedades que aquejaban el lugar donde se fundaban hospitales. El Hospital-Convento de la ciudad de Texcoco² en el documento elaborado por Velasco menciona lo siguiente:

Con licencia del Exmo. Sr. D. Gaspar de Sandoval, Virrey de este reino, fecha en México, a 19 de septiembre de 1695, y la del illmo. Dean y cabildo, sede vacante de este arzobispado, en catorce de enero de 1699, recibió la Religión la administración y fundación de un hospital que hizo y fabrico en dicho pueblo, con seis camas para hombres y cuatro para mujeres, al que concurrió D. Bartolomé Camacho, presbiterio comisario del Santo Oficio, dotando al hospital con la renta que produjeran unas casas suyas propias en esta ciudad de México al puente que llaman de Amaya con ciertas condiciones, que fueron aceptadas por la religión en México, a 22 de agosto de 1695 años, ante José del Castillo, escribano público, como las de la 1^{er} 5^a .del título 4^o , libro 1^o de la recopilación (Velasco-Ceballos, 1945:100).

La construcción del edificio significó un logro para la población de Texcoco que tenía tiempo de no contar con un inmueble para el cuidado de los enfermos; entre otras cosas, por las dimensiones de las enfermerías que se hicieron: eran amplias con buena luz y ventilación. Se requirió de la participación popular para levantarlo, a pesar de que los franciscanos fundaron un hospital, éstos lo dejaron para continuar con su camino hacia Michoacán. La razón consistía en las constantes epidemias que se presentaban en esa región, lo cual hacía necesario la fundación de hospitales y como la gente estaba dispuesta a ayudar en su construcción, se descuidaron los

lugares donde se tenían presencia. Así que otras órdenes ocuparon el lugar que dejaron (Figura 2).



Figura 2. Convento-Hospital de San Juan de Dios (Nuestra Señora de los Dolores)

Se podría pensar, que la construcción del hospital en la ciudad de Texcoco se trataba de una edificación pequeña y de materiales perecederos por tratarse de un lugar para atender a los indígenas. Sin embargo, fue todo lo contrario pues aquella era una construcción cuya buena calidad y solidez podía dejar impresionadas a quienes lo vieran por fuera, sin pensar que en ese sitio se recibían a los enfermos indígenas y demás grupos sin distinción, como señala Josefina Muriel.

El edificio nos muestra aun su disposición; los claustros, enfermerías y oficinas se desarrollaron alrededor de un jardincillo rectangular, en cuyo centro hay una gran fuente. El hospital era de dos plantas. Por una amplia y sencilla escalera de piedra se ascendía al piso superior. Las numerosas ventanas que caían a la calle y a los terrenos circundantes daban abundante luz y aire a las enfermerías. Los claustros alto y bajo los formaban arcos de medio punto sobre pilares, todo lo cual era de piedra. Al hospital se entraba por una gran puerta con dinteles y frontón de piedra tallada. La parte superior del

frontón está interrumpida por una hornacina en la cual se hallaba una escultura del niño Jesús con una granada en la mano; imagen que es el símbolo de la vocación heroica de San Juan de Dios (Muriel, 1991:80).

b) Recepción de enfermos

El ingreso al hospital para los pacientes que venían a solicitar su atención constaba de varios pasos: escuchar misa en el convento para después ser recibidos en la portería, donde eran revisados y valorados por el médico o cirujano, quien daba un diagnóstico y tratamiento a seguir y, dependiendo de la gravedad, se podría considerar como ambulatorio u hospitalario, en cuyo caso, era recibido por el superior de los Juaninos, quien daba inicio al protocolo de ingreso.

El paciente hospitalizable como primera medida, era conminado, de no haber hecho, a confesarse y recibir la comunión, y en casos graves la extremaunción, para luego ser lavado de pies a manos por alguno de los frailes simbolizando con ello la humildad con que debían tratar a los pacientes. El superior junto con el sacerdote recibía a los enfermos para impartir los sacramentos citados y en caso de estar en verano o poseer enfermedades contagiosas, los recibían en una sala grande o en un patio abierto y alejado de los demás tratando de evitar la transmisión de enfermedades. Si el enfermo no estuviera en condiciones de llevar a efecto lo anterior dada su gravedad dejaban para otro momento la confesión y los demás sacramentos, En este caso acostaban al enfermo en una cama de la enfermería para recibir algún alimento que lo reconstruyera de momento (Raigoza-Quiónéz, 2005).

Se le vestía con ropa hospitalaria que consistía en una bata y un gorro que terminaba en punta “cofieta”, además le daban ropa de cama limpia: sabanas, almohada con funda, frazada en caso de frío, buscando la mayor limpieza del cuerpo. El material de las telas era algodón, lana camelote y jerga.

También, se les cortaba el pelo, las uñas de manos y pies, se les aseaba la cara, quitándoles la barba para comenzar su tratamiento. En cama si se contaba con personal médico físico o pulsador, o cirujano, en caso de no contar con este tipo de personal, los frailes se

encargaban de revisar a los pacientes mínimo dos veces al día, dependiendo del tratamiento, si era médico o quirúrgico tenían cierta cantidad de días para poderse recuperar en el hospital. Asimismo, controlaban lo que comían los pacientes, porque los alimentos debían tener relación con las cualidades humorales y de temperamento para que fueran eficaces y no contradijeran las normas médicas (Raigoza-Quiñónez, 2005) (Figura 3).



Figura 3. Recreación de la recepción de enfermos del Hospital de San Juan de Dios en el Museo Franz Mayer

Grupos étnicos

Una de las características más sobresalientes de la orden que dirigía este hospital es que ofrecían atención a cualquier paciente, sin ninguna distinción social³, atendiendo a todo doliente, con lo que el hospital lograba distinguirse como un lugar de atención para todas las enfermedades, donde también se recibían personas afectadas por enfermedades crónicas, incluso a los que no tenían lugar donde curarse, ni lugar donde asistirse y morir. Este hospital en su origen fue formado para la atención a los indígenas, sin embargo, en su funcionamiento y en el registro con que contamos, se observa la atención sin distinción alguna a todos los grupos sociales que conformaban la ciudad de Texcoco y sus alrededores. Particularmente destaca la influencia que tuvo en otras comunidades debido al prestigio que tenía el hospital y al trato que recibían los

enfermos.

En la gráfica que a continuación se presenta, resalta el hecho de que, a pesar de ser un hospital para los indígenas, tenemos mayor presencia de atención a los españoles (31%), seguido por indígenas (27.2%) y mestizos (17.9%). Podemos mencionar que de 1744 a 1757 la orden de los Juaninos, y después de la visita realizada por el padre Rendón Caballero, reporta que lo que se le otorga al Hospital de San Juan de Dios de Texcoco, incluyendo las rentas que recibe para su mantenimiento, no es suficiente, por lo que la orden tuvo que verse en la necesidad de recurrir a la atención privada, en este caso a los españoles y atenderlos en su casa, lo que les aseguraría obtener los recursos faltantes para poder asistir a los demás grupos. Esto es una manera de solucionar la falta de dinero que se requería año tras año, pero pudo ocasionar una falta de atención a aquellos que estaban hospitalizados. Además, de que solamente se cuenta con tres religiosos para el cuidado de los enfermos (Figura 4)

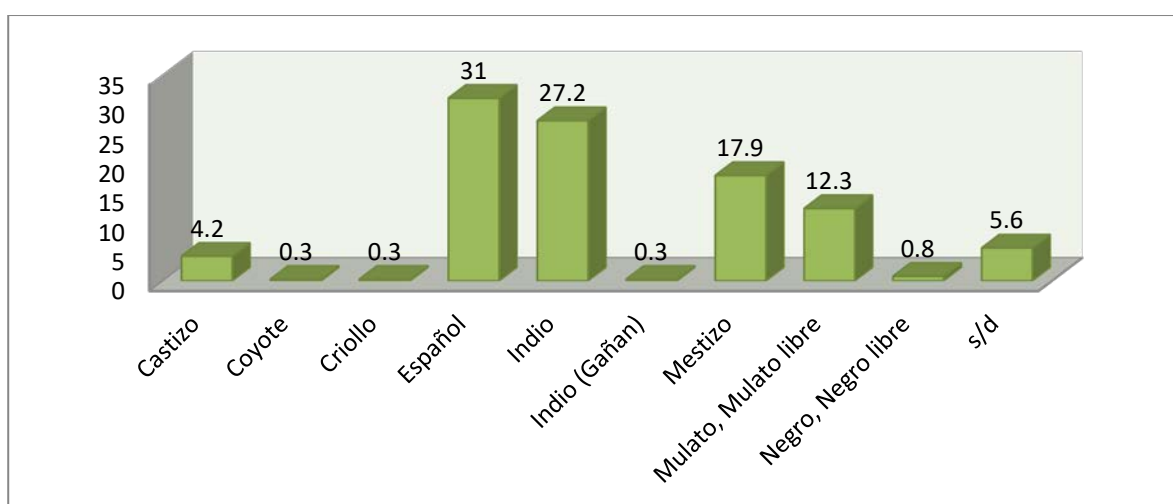


Figura 4. Gráfica de grupos sociales que fueron registrados en el hospital

La información del lugar de procedencia de los pacientes permite dimensionar el área de influencia que tuvo el Hospital de Nuestra Señora de los Dolores tanto local como regional. En el siguiente apartado se hace un resumen extrapolándolo actualmente el área geográfica por Estado de la República para que visualizar el espacio.

Lugar de procedencia

En la visita que realiza el visitador menciona que la administración era la adecuada, así como la atención hacia los enfermos. De un total de 357 pacientes registrados, se obtuvo la mayor frecuencia de ingresos al hospital procedentes de Texcoco (45.3%). Los lugares cercanos a la ciudad de Texcoco representan 19% de los pacientes del total de la muestra, lo anterior refleja a la población local y sus alrededores de Texcoco, mostrando la viabilidad de la atención por el hospital en esta región. Se incluye los lugares que actualmente están dentro del área geográfica del Estado de México (6%) y haciendo un total de 70.3%. El grupo restante corresponde a lugares más alejados que en la actualidad estarían en otros estados del centro de la República como la Ciudad de México (6.4%), Puebla (3.9%) y Tlaxcala (3.3%) (Figura 5).

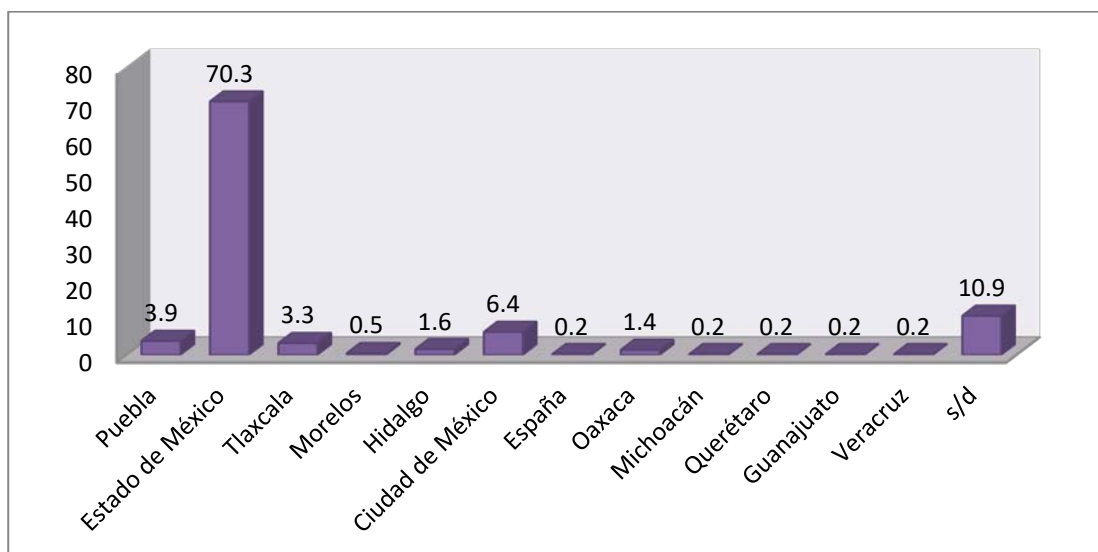


Figura 5. Gráfica del área de influencia del Hospital de Nuestra Señora de los Dolores

Se entiende que la mayor parte de los pacientes corresponde al Estado de México, debido a que en este porcentaje está incluida la ciudad de Texcoco y las comunidades que lo conformaban. En el caso de la ciudad de México, la casa matriz se encontraba en ella, y la razón por la que son atendidos en Texcoco pudo ser la falta de espacio causado por una epidemia; un traslado de paciente por no contar con camas suficientes; incluso para guardar reposo en convalecencia, porque era más tranquilo que en la ciudad de México. Además, la ciudad de

Texcoco es el camino de paso hacia la ciudad de México, y a los estados de Puebla y Tlaxcala⁴. Se observa de igual manera que más del 3% corresponde para estos estados. A pesar de que en dichos lugares se cuenta con hospitales para la atención de estos pacientes. Al observar estos hechos nos preguntamos ¿Por qué se atendieron en este hospital de Texcoco pacientes de Puebla y Tlaxcala? Teniendo en cuenta que estos estados tenían sus propios hospitales.

Actualmente, Texcoco conserva sus conocimientos sobre el uso de plantas medicinales por parte de las comunidades nahuas habitantes en la montaña. En su momento, los Juaninos seguramente conocieron y usaron plantas para los tratamientos de los enfermos, creando una botica y siendo ellos quienes elaboraban el medicamento, esto evitaba que fueran engañados con medicinas adulteradas, como pasaba en otras boticas, donde no incluían las sustancias necesarias y se endulzaban con panocha (Ortiz-Islas, 2009).

El espacio del hospital abarcaba una cuadra de lo que era la ciudad de Texcoco que actualmente comprenden las calles 2 de marzo, en el poniente; Netzahualcóyotl, en el norte; Degollado, en el oriente y Allende al sur. Dentro del espacio se encontraba la huerta con sus jardines, en las que se sembraban las plantas que requerían para preparar los medicamentos. Con lo anterior, se controlaba el seguimiento de la enfermedad del paciente.

Enfermedades

En el libro de registros del Convento-Hospital de San Juan de Dios (Nuestra Señora de los Dolores) aparecen noventa y cuatro enfermedades y síntomas que se atendieron en hospitalización. Sin embargo, solo se analizaron siete de ellas que fueron las de mayor frecuencia.

Fiebre

El "tabardillo" es el tifus para los españoles y para los indígenas era el matlazihuatl en la Nueva España, es una fiebre violenta y delirante acompañada de pequeñas erupciones de color púrpura en la piel con un periodo de incubación de 14 a 21 días. (Torres, s.f.). Por otra parte, Cruz-Valdés (2015) menciona que Gregorio López y Juan De Esteyneffer le dan el nombre de calenturas pestilenciales. Esta enfermedad es de tipo exantémico y puede ser transmitida la picadura de piojos, pulgas, acaros y garrapatas.

La fiebre en los pacientes hospitalizados representa un 27.72% del total de la muestra, para poder observar el comportamiento de este padecimiento se hicieron por separado una relación del grupo étnico y la enfermedad, encontrándose seis castas y una porción de sin dato. Además, se observó que el grupo más afectado fueron los españoles durante el año de 1756, seguido de los indígenas (indios) siendo la mayor frecuencia en 1749. El grupo que le sigue son los mestizos y el año con mayor proporción es 1752. Para los mulatos en el libro de registros la mayor incidencia no se registró el año. Posteriormente siguen los sin datos, castizos y negros (Figura 6).

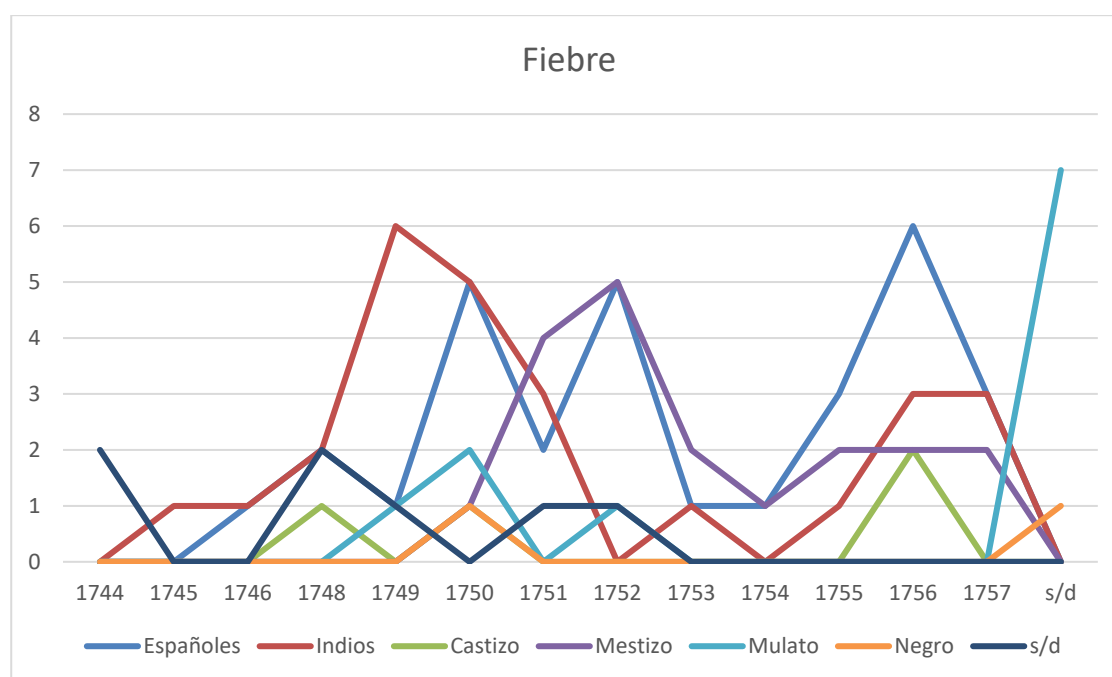


Figura 6. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad (Fiebre)

Diarrea

La diarrea es descrita como el flujo de vientre de varios humores, son líquidos, en ocasiones se presente con vómito y deshidratación (López-Romero, 2010 y Cruz-Valdés, 2015).

De acuerdo al libro de registros del Convento-Hospital de Nuestra Señora de los dolores la diarrea ocupa el quinto lugar de hospitalización en los pacientes. La mayor frecuencia la encontramos en los españoles en el año 1752, seguido de los mulatos en 1751 y 1752, los indígenas (indios) presentan en mayor frecuencia en 1754 (Figura 7).

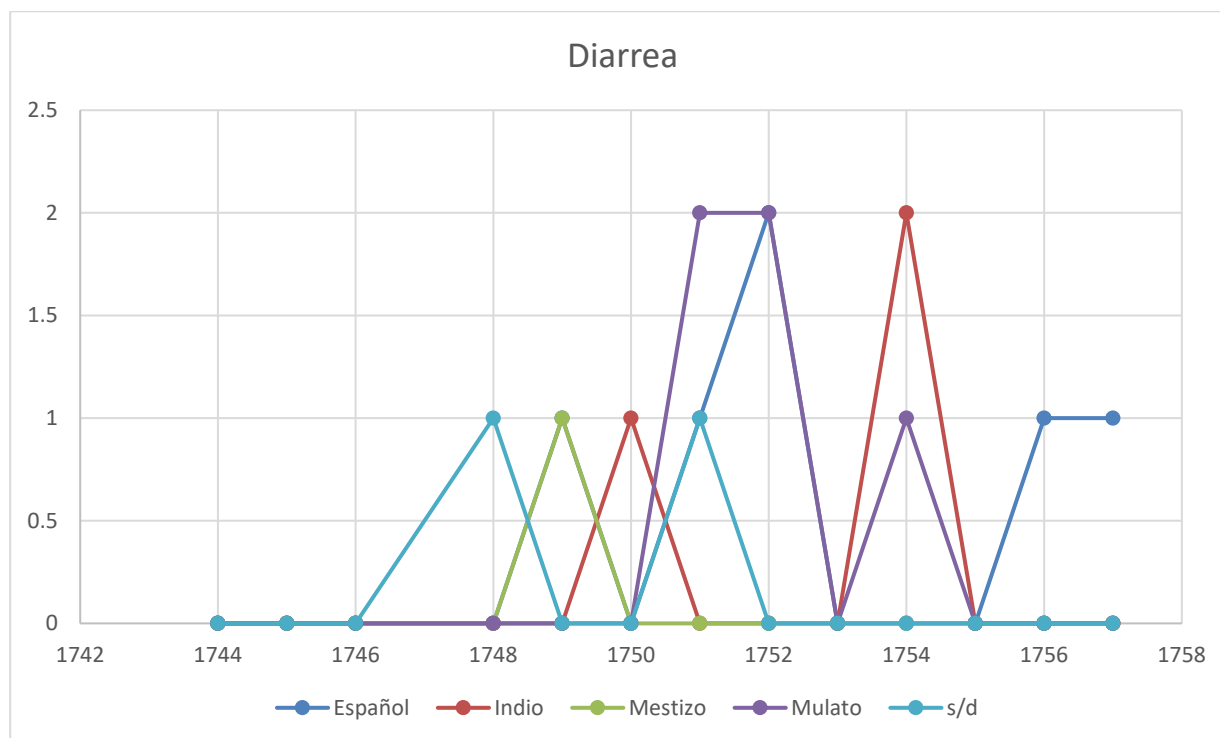


Figura 7. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad (Diarrea)

Dolor de costado

El dolor de costado o Pleuritis es una inflamación de la membrana, llamada Pleura, los médicos en el siglo XVIII para poder diagnosticar esta enfermedad realizaban el tacto identificando si existía un dolor agudo de alguno de los dos costados, si presentaban fiebres fuertes y continuas, dificultad para respirar, tos y si la parte abdominal se sentía dura. Los pacientes con esta enfermedad, mencionaban que no podían estar de pie solo acostados del lado donde sentían el dolor (De-Esteneynaffer, 1719).

Esta enfermedad ocupa el tercer lugar de padecimientos motivo de hospitalización en el libro de registro. Los españoles son los que presentan mayor frecuencia de dolor de costado, seguido de los mestizos y posteriormente de los castizos y mulatos (Figura 8).

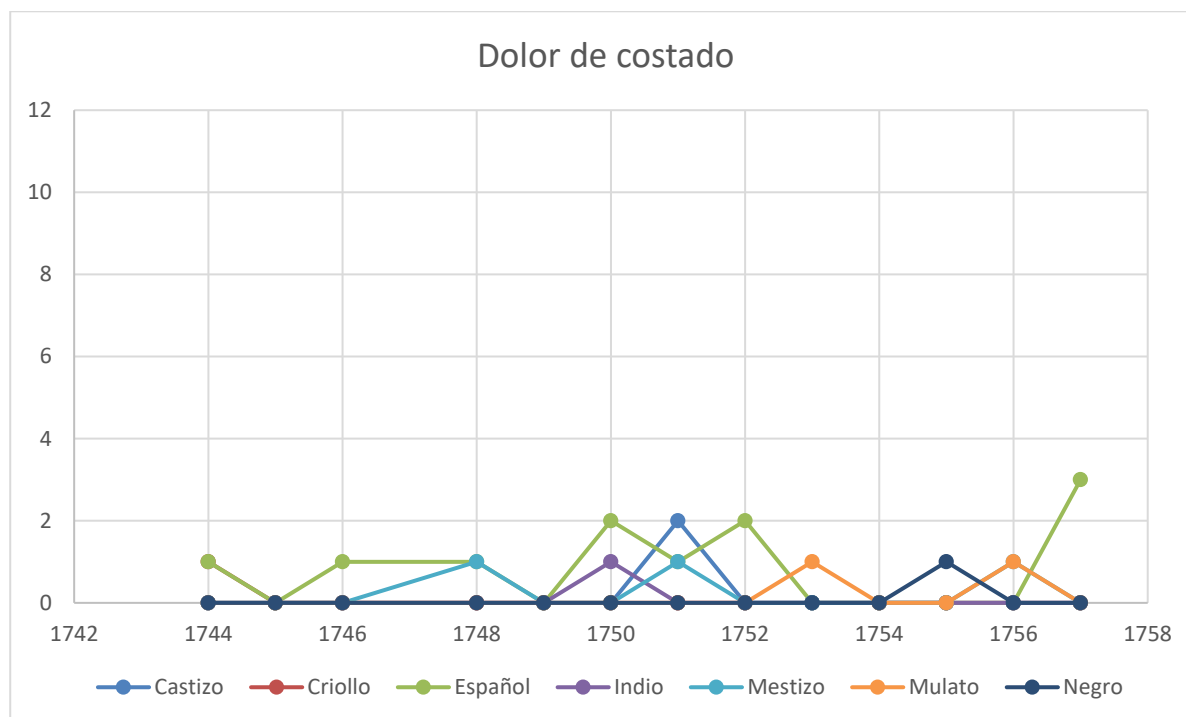


Figura 8. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad (Dolor de costado)

Fríos

Los fríos son un síntoma de las fiebres intermitentes que son asociadas con padecimientos tropicales como el paludismo, cólera y otros similares. En el siglo XVII estos síntomas eran diagnosticadas como calenturas tercianas intermitentes, se manifestaban cada tercer día, empezando con frío, seguido de calor y terminaban con sudor (De-Esteneynneffer, 1719).

La fuente nos muestra que este síntoma lo presentaba cualquier grupo étnico, debido a que lo encontramos en españoles, indios y mestizos, posiblemente se relacione con el contacto que se da entre la población y los comerciantes que vienen de la costas o por que los pacientes que lo presentaron visitaron algún lugar del trópico (Figura 9).

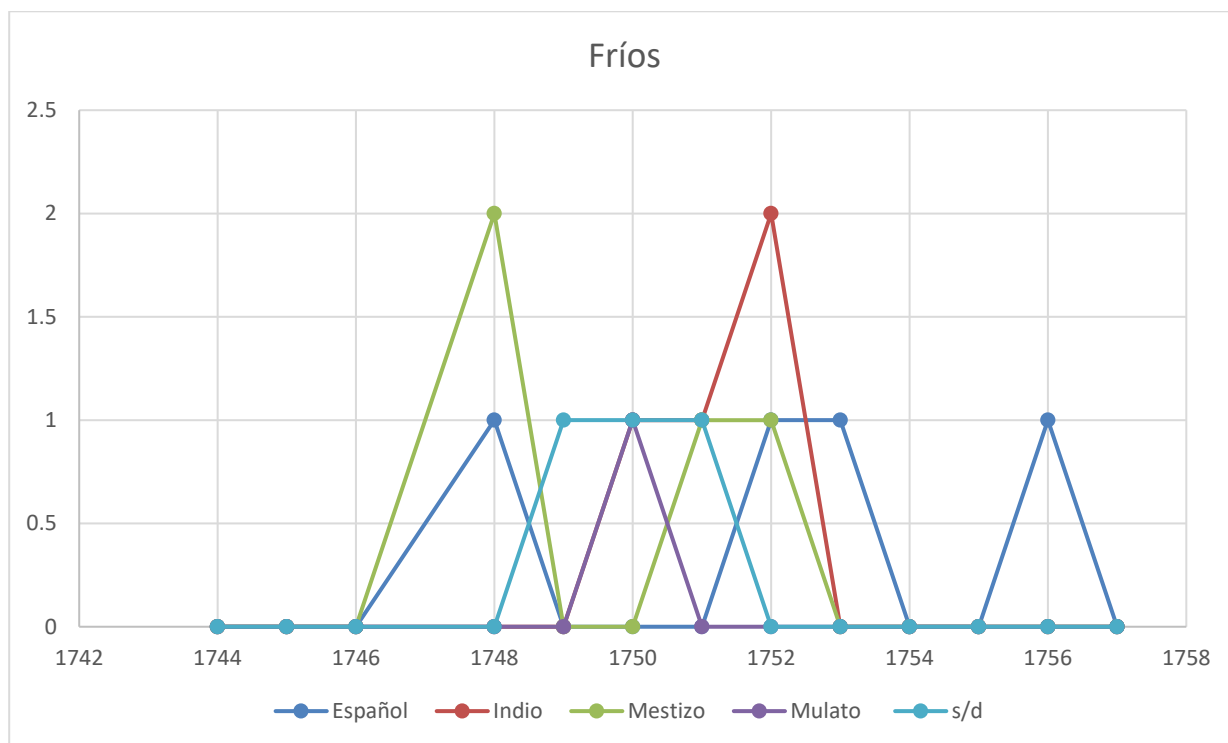


Figura 9. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad (Fríos)

Heridas

Las heridas o llagas frescas sangrientas, eran tratadas comúnmente con plantas, balsamos e hierbas del lugar donde vivían, pero también estas lesiones hacen alusión a la vida cotidiana, porque fueron provocadas por accidentes y pelea. Los médicos del siglo XVIII recomendaban lavarla, retirar la tierra, cualquier residuo dentro de la herida que pudiera provocar molestia (De-Esteneyneffer, 1719).

Las heridas reportadas en el libro de registro ocupan el séptimo lugar de pacientes hospitalizados, los indios son los que presentan el mayor número de atenciones, que se pueden relacionar con sus actividades físicas de servicio y trabajo en las haciendas o en sus propias tierras de cultivo. Además, tomando en cuenta las edades de estos pacientes entre los 20 y 50 años, afirman la posibilidad de que sus heridas pudieron ser causadas por sus actividades (Figura 10).

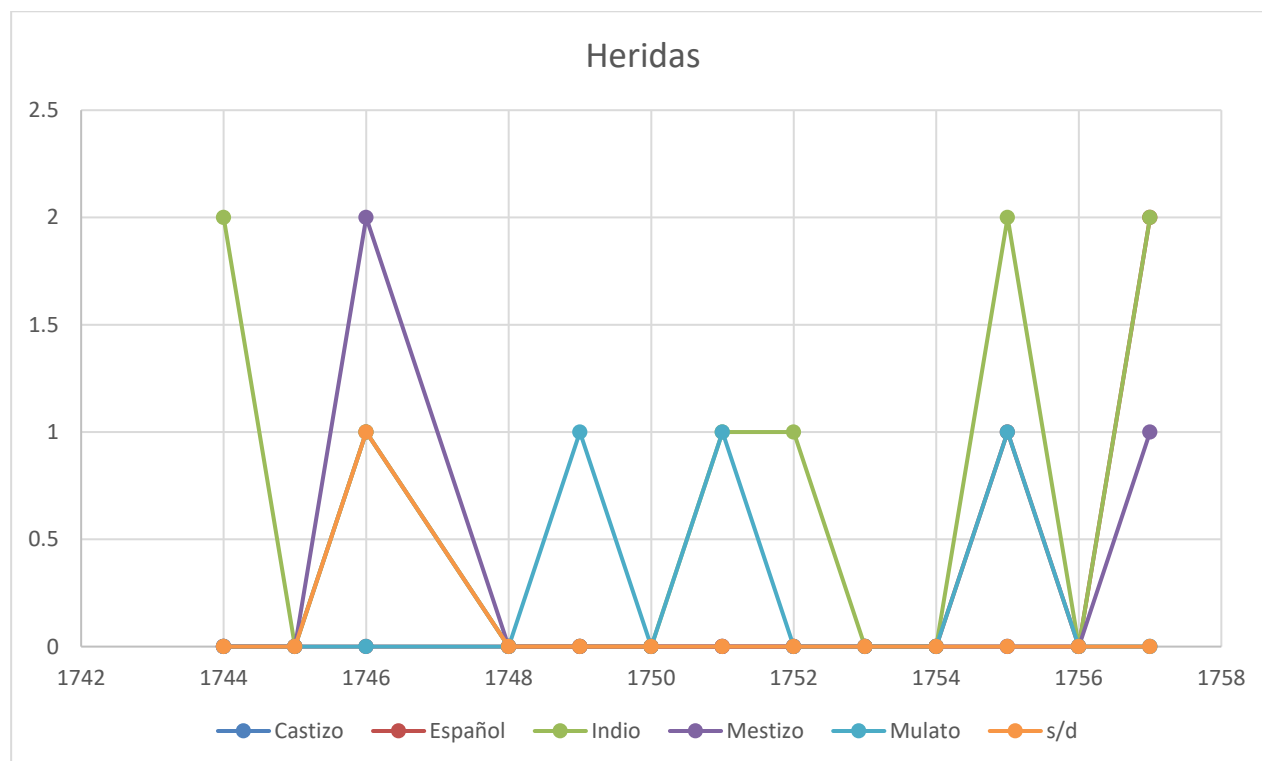


Figura 10. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad (Heridas)

Hidropesía

Venegas (1788) señala que la hidropesía es una hinchazón del mismo color de la piel, blanda, blaca, que se observa en el cuerpo, la causa es la colección de flemas, o parte linfática de la sangre en el tejido celular. Los síntomas son abundante sed, escasez de orina, sudor, hinchazones del cuerpo.

La hidropesía es la segunda enfermedad registrada en el Hospital, siendo los indígenas (indios) los que presentan mayor incidencia, después son los españoles, así como los mestizos. En la gráfica se observa desde 1747 hasta 1757 (Figura 11).

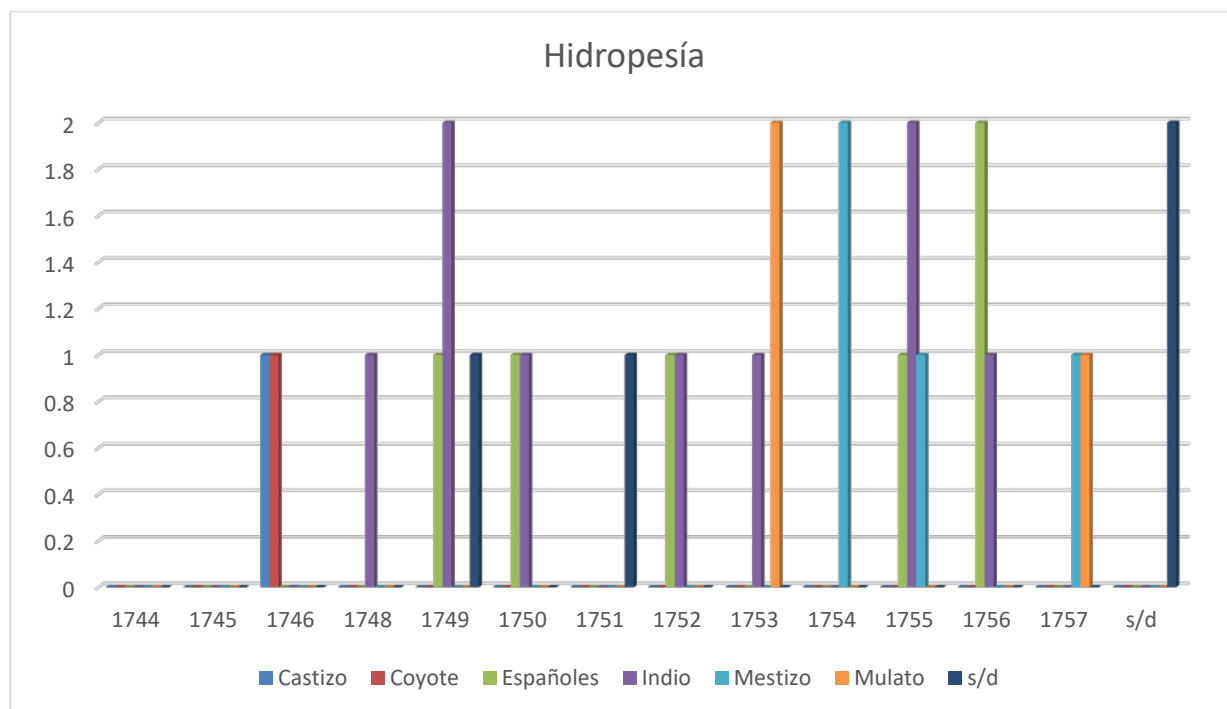


Figura 11. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad (Hidropesía)

Humor gálico o llagas

Al humor gálico o llagas se le llama también gonorrea o sífilis, está relacionada con la vida íntima de una sociedad. Entre los síntomas están secreciones de mal olor, acompañadas de diferentes coloraciones, con granos en el cuerpo, dolor de cabeza, articulaciones, con llagas en la garganta, boca y partes genitales (De-Esteneynaffer, 1719 y Cruz-Valdés, 2015).

En la muestra del registro del Hospital se observa tanto en españoles como indígenas se tiene la mayor cantidad de frecuencias y el resto está distribuido entre mestizos, mulatos y castizos. Al ser la sociedad española conservadora respecto a los temas sexuales, esta enfermedad fue aislada de las conversaciones en la vida cotidiana. Pero refleja un comportamiento que no se expresaba, sin embargo, era parte de la misma sociedad (Figura 12).

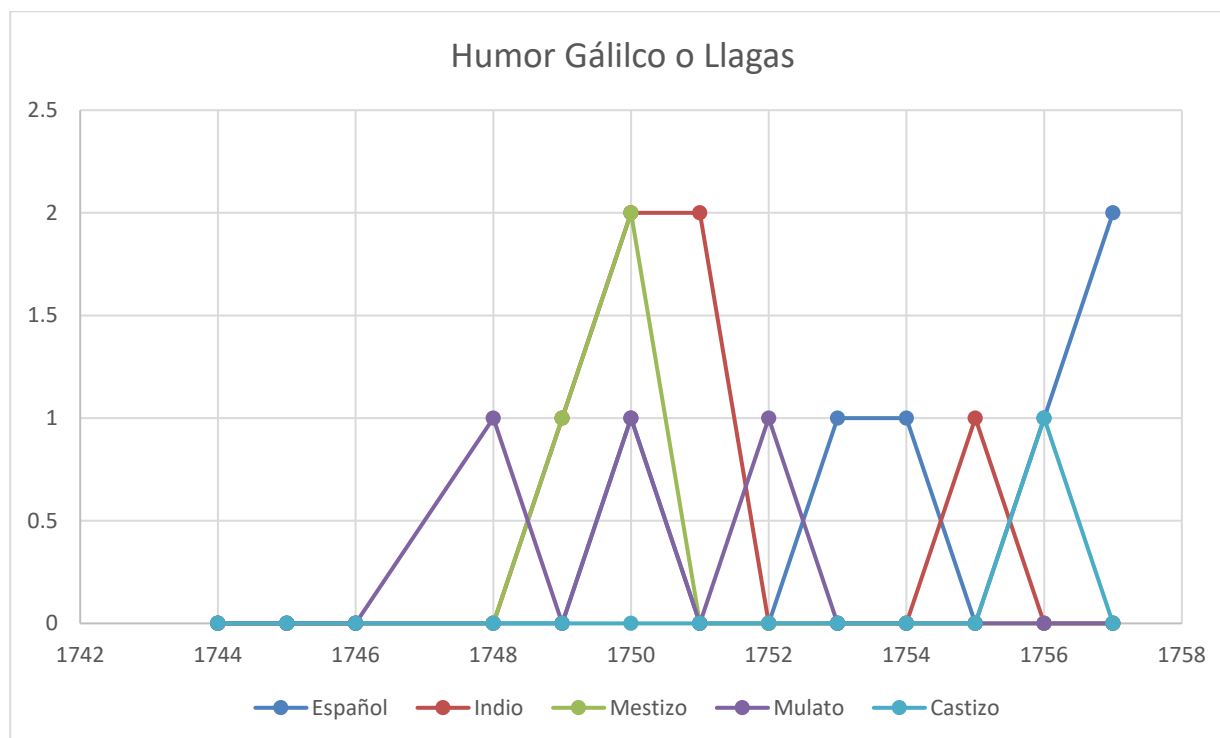


Figura 12. Gráfica de la relación entre grupo étnico y enfermedad
(Humor Gállico o Llagas)

Finalmente, aunque en este artículo no se describen todas las enfermedades y síntomas que se encontraron, las siete mencionadas anteriormente permiten visualizar algunos problemas sociales, económicos y culturales, por el tipo de enfermedad que las personas contraían.

Comentarios finales

La ciudad de Texcoco fue paso de camino de gente y objetos materiales provenientes de Europa y Asia, lo que la convirtió en un lugar cosmopolita donde el contacto con los viajeros permitió su desarrollo económico de esta ciudad.

La fundación del Convento Hospital de San Juan de Dios (Nuestra Señora de los Dolores) en Texcoco en el año de 1699, permitió dar servicio a los más necesitados para que los curaran de cuerpo y alma, quedando registrados los pacientes en el libro que la orden de los Juaninos llevaba como registro. En cuyas páginas nos permite conocer de que se enfermaba la gente que acudía a este sitio, procedente de Texcoco y sus alrededores o viajeros de camino a la ciudad de México.

Quienes en su recorrido se pudieron contagiar y previa a su llegada llegaron a esta ciudad, la cual contaba con un hospital para su cuidado.

Los treientos cincuenta y siete enfermos corresponden a diferentes sectores de la sociedad durante la época colonial, lo que permite observar una aglomeración de personas diferenciadas propensas a las enfermedades dentro de las que tenemos más de noventa y cuatro, permitiendo comprender la relación salud enfermedad.

Bibliografía

- Amerunck-De-Corsi, M.-C. (Enero-Abril de 2005). El Hospital de los Desamparados y el testamento de Pedro López. *Boletín de Monumentos Históricos, Tercera Época*(2), 17-43.
- Cruces-Carbajal, R. (2006). *Convento Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados en Texcoco*. México, México.
- Cruz-Valdés, R. (2015). *Una larga fila, en de cruces, Las enfermedades en el Hospital de San Juan de Dios, en el Valle de Atlixco (1737-1747)*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- De-Esteneynaffer, J. (1719). *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades*. México, México: Amsterdam en casa de J. Oosterwyck. Recuperado el 7 de Junio de 2017, de <https://books.google.com.mx/books?id=Nh9iAAAACAAJ&pg=PA92&lpg=PA92&dq=juan+de+esteyneffer+dolor+de+costado&source=bl&ots=GYJWNmX7Lw&sig=CJK1hQtqGyeVEcDpo3q21ZFxLe4&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwi0t863ma3UAhVGZCYKHUk9AWIQ6AEIIjAA#v=onepage&q=juan%20de%20esteyneffe>
- Gózález-Fasani, A. M. (Julio-Diciembre de 2007). Llamados a servir: los hospitalarios de San Juan de Dios en Zacatecas, México en el siglo XVII. *Hispania Sacra*(LIX), 537-562.
- López-Romero, D. (2010). *Entre sanos y enfermos. Una aproximación al proceso biocultural salud enfermedad atención en el Hospital Real de Naturales: 1775-1802*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Muriel, J. (1990). *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del Siglo XVI* (Vol. Tomo I). México, México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana.
- Muriel, J. (1991). *Hospitales de Nueva España. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII* (Vol.

- Tomo II). México, México: Universidad Nacional Autónoma de México y Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ortiz-Islas, A. (2009). Los Juaninos frente a las epidemias. *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, 12(2), 59-62.
- Raigoza-Quinónez, J.-L. (2005). Los Hospitales Novohispanos y sus papel durante las epidemias. El papel de los Hospitales durante las Epidemias. Periodo Novohispano. En *Memoria XVIII, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano* (págs. 383-397). México, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- s/a. (5 de Junio de 2015). *Diccionario de Historia Cultural de América Latina*. Recuperado el 10 de Mayo de 2016, de http://www.enciclopedicohistcultiglesiaal.org/diccionario/index.php/HOSPITALES_Y_HOSPICIOS_DE_LA_NUEVA_ESPA%C3%91A
- Torres, T. (s.f.). *About en español*. Recuperado el 8 de Junio de 2017, de Tabardillo o peste tabardillo: <http://angelesymilagros.about.com/od/definiciones/g/Tabardillo-O-Peste-De-Tabardillo.htm>
- Vázquez-Carmona, A. (Junio-Diciembre de 2006). Reseña de "apuntes para la historia hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México, 1604-2004" Solange Alberro. *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*(44), 127-132.
- Velasco-Ceballos, R. (1945). *Visita y Reforma de los Hospitales de San Juan de Dios de Nueva España en 1772-1774* (Vol. Tomo I). México, México: Archivo Historico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia.
- Venegas, B.-D.-J. M. (1788). *Compendio de la Medicina o medicina práctica*. México, México: Bagliv. Prax. Medic.

Notas

¹ Hospital de Madrid, Sevilla, Málaga y Antequera (Gózález-Fasani, 2007)

² El primer nombre que se tiene registrado es "Convento-Hospital de Nuestra Señora de los Desamparados de Texcoco" y existe otro dato que señala que su nombre es Convento-Hospital de Nuestra Señora de los Dolores (Cruces-Carbajal 2006), y en el documento en el que se basa esta investigación es Hospital de Nuestra Señora de los Dolores.

³ La idea que tenía el Dr. Pedro López era crear hospitales para los más necesitados de la sociedad Novohispana, entre los que estaban los leprosos, los pobres de todas las razas y los niños desamparados, que eran rechazados y abandonados a su suerte. A su muerte le sucede su hijo Jusepe López quien se tiene que encargar de la asistencia de los dos hospitales, pero su economía no es lo suficientemente amplia y cuando llegan los Juninos decide ceder el hospital de San Lázaro para que ellos lo administren y lo mejore (Amerunck-De-Corsi 2005).

⁴ “En la ciudad de Tlaxcala hacia el año de 1527 los franciscanos construyeron anexo a su convento el Hospital de la Encarnación para Indígenas, el cual tenía 140 camas atendido por su correspondiente cofradía y que se sostenía de limosnas de los mismos indígenas...” (s/a 2015).

Organizaciones, liderazgos y reglamentaciones para preservar las tradiciones: el caso de El Pueblito, Corregidora, Querétaro

Organizations, leadership and regulations to preserve traditions: the case of El Pueblito, Corregidora, Querétaro

Paulina Pereda Gutiérrez¹

Resumen: Las tradiciones de El Pueblito, Corregidora, Qro., mantienen una regularidad y producción de símbolos, significados, creencias y valores que configuran la cultura del pueblo y la identidad de sus originarios desde hace 400 años. Derivado de un trabajo de campo realizado durante el 2017, se propone que el comportamiento tradicional-religioso en El Pueblito no sólo se mantiene en el tiempo, sino que se robustece gracias a un sistema organizacional eficiente, reglamentado y regulado por líderes religiosos y comunitarios que se empeñan en mantener y en reforzar sus formas de vida y las creencias tradicionales que guarda el pueblo.

Abstract: The traditions of El Pueblito, Corregidora, Qro., Sustains a production of symbols, meanings, beliefs and values that make up the culture of this place and the identity of their native people for almost 400 years. As a product of a fieldwork carried out during the year of 2017 the proposal here exposed is that the traditional-sacred behavior in El Pueblito not only survives through time, but it also gets stronger because the efficient organizational system, and regulations endorsed by religious and community leaders, whom insist on maintaining and reinforcing a traditional way of life.

Palabras clave: tradición; identidad; religión; organización

El Pueblito

Reconocido por ser la cabecera municipal de Corregidora, uno de los ayuntamientos que conforman la zona metropolitana del estado de Querétaro, un estado en constante crecimiento y desarrollo social y económico; El Pueblito es un pueblo mestizo en donde, al parecer, las formas indígenas han desaparecido en su mayoría, pero, de acuerdo con los lugareños, existe una escasa referencia hacia lo otomí, cultura que, en épocas prehispánicas, se asentó y predominó en esta zona. Hasta donde se ha podido observar, este pueblo tiene componentes comunitarios explícitos,

¹ Maestría, ciencias sociales, Universidad Autónoma de Querétaro, estudios socioculturales, paulinapereda07@gmail.com.

posee rasgos religiosos ortodoxos y habitantes que ajustan la mayor parte de su convivencia a la rectitud católica.

Moreno (2017) describe que la fiesta es la forma de replicar el patrimonio inmaterial del pueblo y la manera en la que los vecinos recuerdan sus raíces. Después del trabajo de campo, se puede afirmar que el funcionamiento de la fiesta depende de una estructura comunitaria que organice las procesiones, misas, comidas, bailes, cantos y fuegos artificiales que, durante un par de días al año, alteran la vida cotidiana de los habitantes para envolverlos en un ambiente mágico.

Derivado también de la labor de campo, se destaca la influencia y el impacto de las instituciones social- religiosas, así como la importancia de contar con una organización sólida compuesta por actores participativos y bien informados. Las prácticas tradicionales religiosas, al tiempo que confieren de identidad al pueblo, fortalecen la integración y la cooperación entre sus miembros para llevar a cabo acciones que trascienden las épocas festivas y los benefician como comunidad. En parte, esto es posible gracias a la formalización de reglamentos y a la institucionalización de líderes encargados de hacer que se acaten las reglas pertinentes para el mantenimiento de sus formas de vida.

Sin embargo, la motivación y la fuerza principal de esta organización sistémica probablemente se encuentre en defender un territorio y una cultura de los cambios que, si bien a algunos ha tenido que adaptarse, a otros ha tenido que enfrentarse y resistirse. “En este cambio continuo, los vecinos siempre buscaran un fin: mantener ideas de pensamiento que les ofrezcan certidumbre, permanencia y continuidad. Generando sus propios códigos y símbolos se transmiten valores, costumbres, tradiciones y patrimonio” (Moreno; 2017: p. 185).

Método

Se utilizó el método hipotético- deductivo, pues se parte de elementos teóricos e hipótesis que anteceden y determinan las observaciones en campo (Pérez, 2014). El estudio que se realizó es de corte explicativo, para revelar las causas de eventos sociales y dar razón de las actividades llevadas a cabo en esta región delimitada (Hernández, *et al.*, 1991).

La estrategia de investigación fue un estudio de caso, puesto que su finalidad es incrementar el conocimiento acerca de un fenómeno focalizado (Yin, 1981). Por lo anterior, la recolección de datos apela a lo cualitativo, pues se realizaron entrevistas con guion

semiestructurado, permitiendo sostener una conversación con cierta libertad con el entrevistado y hablar acerca de su estilo de vida y experiencias, pero sin perder de vista la temática central con respecto a la conservación de la tradición.

Se recurrió además a la historia de vida, para conocer a través de su relato, problemáticas y situaciones en torno a la tradición y profundizar en el contexto y en las relaciones con grupos, instituciones y organizaciones en las cuales el informante se encuentra inserto (Mallimaci & Giménez, 2006).

Finalmente se realizaron observaciones participantes durante las festividades de la Virgen de El Pueblito del año en curso; esto con el fin de observar los conceptos que arrojó el marco teórico y registrar comportamientos de los articuladores durante sus rituales y prácticas, poniendo énfasis en lo simbólico. La observación participante permitió adentrarse en lo cotidiano y establecer relaciones abiertas con los informantes (Taylor & Bogdan, 1987).

La fiesta, las instituciones y corporaciones para la construcción de identidad en El Pueblito Giménez (2007) considera a la cultura como “mundos concretos de creencias y prácticas” (p. 27) y sugiere que la identidad social precisamente se logra cuando los actores interiorizan una cultura en común. Para ello, el autor propone que la cultura se compone de 3 fases: la concreta caracterizada por las costumbres y los modos de vida que identifican al pueblo; la abstracta, representada por los valores y normas que regulan el comportamiento; y finalmente, la fase simbólica, iniciada por Geertz, quien define a la cultura como una telaraña de significados, como un proceso interpretativo.

Producto del trabajo de campo, se puede afirmar que en El Pueblito las 3 fases propuestas por Giménez se encuentran presentes en su estilo de vida y prácticas que los caracterizan como comunidad y que cuidadosamente sus miembros resguardan como patrimonio heredado de sus antepasados. Ciertamente los símbolos y significados cargados de sentido para los originarios, son la fuerza de las tradiciones que confieren de identidad a todos aquellos que comparten los ritos, creencias y valores que guarda la comunidad.

Giménez (2007) parte de que la identidad se forma de las culturas en las cuales el individuo participa, vistas no solamente como pautas de comportamiento aprendidas, sino como pautas de sentido y de significado. La identidad desde esta perspectiva se relaciona con quién

somos y quiénes son los otros.

Hablar de identidad remite automáticamente a la apropiación de algunos elementos y a la exclusión de algunos otros. Siguiendo a De la Torre (1996), la identidad adquiere sentido con interacción social en donde se va agrupando un “nosotros”, a la vez que se configura una resistencia frente a los “otros”. Esto se complejiza cuando un individuo puede pertenecer simultáneamente a varias agrupaciones. Mientras se pertenece a un grupo religioso como en el caso de El Pueblito, el individuo puede pertenecer a varias agrupaciones, instituciones, asociaciones, etc. Si bien, la actividad religiosa es de gran peso para definir la identidad de los individuos, no es la única que es tomada en cuenta a lo largo de su construcción identitaria, a ella se suman muchas cuestiones más.

Además, explica De la Torre (1996) existe gran diferencia entre pertenecer a una agrupación católica y otra, en cada una se interpretan distinto los valores, normas, símbolos y prácticas, por lo tanto, la identidad de un católico será distinta dependiendo de los grupos a los que pertenezca.

En El Pueblito sin duda existen distintas formas de practicar y de demostrar la fe católica que se comparte como pueblo, sin embargo, se observa en la comunidad que mayor parte de los originarios se sienten miembros de un grupo, pues comparten creencias y valores. Asimismo, todas las corporaciones existentes adquieren el título que las legitima cuando son reconocidas por las autoridades de la parroquia y del Santuario, así como por las mesas directivas del resto de las corporaciones, durante una ceremonia solemne en donde la decisión se somete a votación.

Por lo tanto, en El Pueblito se percibe orden en las instituciones y agrupaciones comunitarias religiosas. Aun con ello, De la Torre (1996) afirma que, en toda institución, aunque posea una ideología oficial, existen conflictos y relaciones de fuerza donde constantemente van cambian los roles y los personajes. No existe sólo un tipo ideal del católico, ni para la institución ni para quienes la conforman. No obstante, detalla la autora, existen modelos y patrones más aceptados que otros por las jerarquías más altas del catolicismo.

Ejemplo de lo anterior es la corporación de Inditos e Inditas de Santa María de El Pueblito, que es de momento la corporación más reciente dada de alta por el Santuario. De acuerdo con los informantes, ésta era considerada sólo como una agrupación, pues no contaba con los requisitos necesarios y la formalidad para convertirse en una corporación hasta hace poco.

Al preguntarle a un ex Primer Mayordomo y ex Presidente de Corporaciones cuál es la diferencia entre pertenecer a un grupo o a una corporación, él responde:

“Depende de muchas cosas. Un grupo... tú y unas cuantas personas formamos un grupo, pero mañana ya no podemos estar porque no tenemos un compromiso, no tenemos un estatuto, no tenemos un reglamento, no tenemos nada. Nos regimos simplemente por las ganas de hacer algo ¿sí? Y la diferencia de una corporación es que la corporación ya tiene un compromiso. Por ejemplo, antes entrabas a las inditas y mañana te salías, y no había ningún problema, o sea, y en realidad es cuestión de fe todo. Entonces si ahorita entras a la corporación, mínimo tienes que pertenecer determinado tiempo y si te sales tienes que avisar que ya no vas a estar. O sea, hay ciertas reglas ya... tienen sus reglas ya una corporación, y en un grupo no. Eso es lo que los diferencia.” (Ex Presidente de Corporaciones y ex Primer Mayordomo, 13 de marzo de 2017).

Cuando la identidad del pueblo entra en contacto con la ciudad

Portal (1997) afirma que la identidad de un grupo social se construye en la cotidianidad, en lo individual y en la ritualidad colectiva, como forma de recrear y de reafirmar el sentido que comparte la comunidad. La autora cuestiona cómo la tradición y las peculiaridades de un pueblo no se desvanecen al entremezclarse con lo urbano, con la ciudad con quien comparten un territorio. De acuerdo con su investigación, la autora explica, es común que los pueblos desarrollen un vínculo especial con lo religioso y con lo sagrado, material con que se construye la ritualidad.

Para Portal (1997), uno de los elementos indispensables para la construcción de relaciones sociales y el afianzamiento de la identidad, es el parentesco. En este sentido y para este trabajo, se ha encontrado que, para los pueblitecas en la mayoría de los casos, es necesario ser originario de la comunidad para acceder a puestos, a roles y a jerarquías que en el pueblo se estructuran para participar y resguardar su tradición y patrimonio cultural. Sin embargo, ser nativo no es un elemento suficiente para ser considerado miembro activo de la comunidad; para ello es necesario participar en todos esos rituales que les dan vida a sus tradiciones.

Por ello, participar en las tradiciones y ser “Natural”, tal como los originarios se

autodenominan, son elementos excluyentes que les permiten identificar entre quienes sí son miembros de las corporaciones y agrupaciones religiosas, y quienes, aunque comparten el mismo territorio, no comparten sus creencias y prácticas, por lo tanto, quedan fuera de la comunidad. En este sentido, excluir de sus prácticas a personas que no cumplen con los requisitos para ello, fortalece el sentido identitario de quienes sí lo hacen, pues, aun cuando el espacio compartido entre unos y otros es el mismo, existen barreras simbólicas que los separan, con base en sus creencias, prácticas y valores.

El aislamiento, como lo llama Ortiz (1996) permite en cierta medida la conservación de lo tradicional, pues asegura, la cultura se robustece dentro de ciertos límites. Cada población y cada comunidad, afirma Ortiz (1996), está en cierta medida aislada, encierra particularidades que se comparten sólo entre miembros de ese grupo, y esto se conserva gracias a la memoria de sus habitantes. En entrevista con un ex presidente municipal de Corregidora, é detalla precisamente que aun con un crecimiento poblacional disparado, en El Pueblito la gente, gracias a su aislamiento de la ciudad, ha logrado mantener sus tradiciones y estilo de vida.

“Una de las cosas importantes que han venido sucediendo dentro de la comunidad de El Pueblito, que es el centro de nuestro municipio de Corregidora, es un crecimiento importante. En todo el municipio, nos decían en el 2000, teníamos 74 mil habitantes; al 2010 éramos el doble prácticamente, 143 mil; y en el 2017 estamos hablando de que seríamos cerca de 185 mil habitantes de acuerdo con las proyecciones. Todo este crecimiento y la llegada de nuevos vecinos a nuestra comunidad evidentemente es una influencia muy fuerte y un elemento que nos llevaría a que se perdiera parte de nuestras costumbres y tradiciones. Y una de las grandes ventajas, es que el Pueblito se ha mantenido en mucho cerrado, y se han conservado ahí, las tradiciones. Con un error también, porque no han permitido o no se han difundido hacia las otras colonias todo lo hermoso que son estas fiestas y que, además, es un elemento importante para generar identidad. En El Pueblito se han mantenido muy cerrados en sus costumbres y en su devoción, en su forma o en su estilo de vida. No permiten fácilmente la inclusión de otras personas.” (Ex Presidente Municipal de Corregidora, Querétaro., 3 de marzo de 2017).

En El Pueblito, a partir de la participación y de la visión de la gente de dirigir su futuro hacia el mismo rumbo, es como se construyen las identidades colectivas. De acuerdo con Giménez (2007), las identidades colectivas se forman a partir de la interacción de sujetos convertidos en actores sociales cuyo involucramiento emocional otorga sentido a sus actos.

Si bien, las identidades colectivas se construyen a partir de las individuales, estas últimas se forman durante el aprendizaje y la socialización del individuo dentro de sus grupos. En El Pueblito la identidad tanto individual como colectiva es fuerte, puesto que se refuerzan entre sí. Al tiempo que para participar en las fiestas y tradiciones se necesita contar con ciertas características, creencias y valores, una vez dentro de las corporaciones y agrupaciones, esta identidad se vuelve colectiva y se refuerza por medio de la participación y de la socialización con los demás miembros que comparten significados y encuentran el mismo sentido para preservar lo suyo.

A lo anterior, Portal (1997) le llama cosmovisión, un pensamiento colectivo congruente que representa una estructura por medio de la cual se tejen significados de grupo. Esto a su vez funciona como guía de las acciones colectivas.

La identidad, dice Portal (1997) no es un objeto que se hereda por generaciones, tampoco es algo inmutable o permanente. Por lo tanto, es un proceso de cambios y de contraste con los otros, que al tiempo que requiere de un proceso de autoidentificación, demanda también de una distinción frente a los otros, frente a lo que no se es. En El Pueblito es claro que la otredad son los foráneos, los extranjeros que aun compartiendo el mismo territorio geográfico no comparten valores y creencias con los originarios de la comunidad. Una manera de distinguir a los “Naturales” de los otros es la participación en los rituales.

Extraños en El Pueblito: Estrategias para definir la otredad

Safa (1999), en su investigación realizada en el pueblo de Los Reyes en la Ciudad de México, encuentra que una de las estrategias de los habitantes de esta zona ha sido la revitalización de sus tradiciones y su implementación de formas de organización vecinal para enfrentar y contrarrestar el impacto provocado por la llegada de personas de fuera, en su mayoría provenientes de las grandes ciudades. La autora anota que, por contradictorio que parezca, el ambiente de pueblo es uno de los principales atractivos para el desarrollo de nuevos fraccionamientos y la llegada de

ciudadinos a zonas con ambiente tradicional. Para probar esta idea y conocer los motivos de las personas que en el último año decidieron mudarse a la zona de El Pueblito, en esta investigación se entrevistó a un grupo foráneos provenientes de la Ciudad de México, que aun estando dentro del territorio político de El Pueblito, se ubican en un fraccionamiento privado.

“Soy de México y escogí vivir en Querétaro por dos cosas, una eh... yo soy sanadora y este... ya México está muy saturado de una vibra muy negativa, entonces la idea era salirme y buscar un lugar. Mi hermana vive en Corregidora, yo había escogido otra parte... y por algunas cuestiones no me quedé allá. Vine a ver la casa y me encantó la zona, me encantó estar cerca de la pirámide, cerca de El Pueblito como tal y este... decidí que aquí iba a ser mi hogar.” (Foránea, recién llegada de la Ciudad de México, 26 de septiembre de 2017).

Beck (2007) define a los extraños como aquellos quienes se han asentado fuera de su lugar de origen. Todos los individuos en algún momento pueden ser extraños, pueden llegar a convertirse en “los otros”, esta categoría no pertenece de forma permanente a cierto grupo en particular, sino que se establece de forma local por gente del lugar. A quienes no encajan en los estereotipos establecidos por la comunidad, se les excluye por raros, se les cataloga como “los otros”, los que no pertenecen. Los extraños, argumenta Beck, no son lo contrario a “gente del lugar”, pues precisamente lo que los hace diferentes es que son del lugar pero que no encajan con los estándares del mismo.

En El Pueblito “los otros” sin duda son los foráneos, los que recientemente han llegado a asentarse a un territorio que simbólicamente no les pertenece. Pero bien se pudiera catalogar también como “otro”, a aquellos que, aun siendo “Naturales” de ascendencia Otomí, no participan en las fiestas ni contribuyen en la preservación de las tradiciones. De estos últimos se pueden encontrar pocos, puesto que el parentesco es un eje de organización muy fuerte y por herencia son familias enteras las que participan.

Cada vez son más en número las personas de fuera que se asientan de forma permanente al territorio de El Pueblito. Originalmente para este trabajo se planteó que la llegada de foráneos a la zona provocaba el debilitamiento de las tradiciones, o por lo menos, sería un gran detonante de

cambios al integrarse participantes externos; sin embargo, conforme se fue avanzando, se hace evidente una fuerte resistencia por parte de los originarios de El Pueblito para no cambiar sus formas y permanecer lo más apegados a su origen. Esto se fortalece con la posible amenaza que representa para su tradición la miscelánea de culturales que circulan por sus territorios.

La necesidad de establecer tiempos, espacios, reglamentos y liderazgos

El Pueblito ha establecido tiempos, espacios, reglamentos y liderazgos para la celebración. Esto garantiza que las festividades no pierdan su carácter sacro. Asimismo, los practicantes se aseguran de que los rituales cada año se mantengan lo más apegados en sus formas a lo original, a lo prehispánico (Portal, 1997).

Un ex Primer Mayordomo de la corporación de la Mayordomía de la Virgen de Los Naturales, narra cómo a partir de la década de los 80, al entrar gente joven que vino a reemplazar a sus padres y abuelos, así como producto de una mejora económica; hubo un incremento considerable en el número de dulces de azúcar que tradicionalmente se ofrendan. El informante explica que cada año la Mayordomía entrante le iba agregando de poco a poco, más y más dulces como si fuera una competencia para ver quién compraba más y convertirse en la corporación que más ofrendó:

“Como no había un reglamento... le digo, después del 80 que empezaron a entrar otras personas, ya... como una competencia ¿no? “Si aquel me entregó 80, yo le voy a poner otras 10 más” y así se la llevan. Le digo ahora en el 90 que el Padre Francisco llegó, “no, no, si no es una competencia que está entre ustedes” ¿no?” (Ex Primer Mayordomo, 13 de marzo de 2017).

Portal (1997) habla de dos tipos de ofrendas que claramente se han podido constatar en El Pueblito; las ofrendas materiales, como por ejemplo donar en las colectas que hacen algunas corporaciones para financiar su parte en las fiestas y pagar la banda, los cuetes o el castillo de pólvora. Y las ofrendas de acción, que van desde bailes y peregrinaciones, hasta la preparación de los alimentos. Esta última forma de ofrendar es la que Portal (1997) considera que es la más relacionada con el parentesco, pues invita al involucramiento de toda la familia para, por ejemplo,

en El Pueblito, cocinar el popular caldo del buey y los tradicionales tamales que se ofrecen de forma diaria al final de cada rosario a cargo de los miembros de la Mayordomía.

Al preguntarle a la Primera Tenanche de la corporación de la Mayordomía que es lo que a ella más le motiva para participar, ella expresó:

“Otra cosa bonita también es que toda tu familia se une, toda tu familia se une, porque toda tu familia te ayuda a hacer este... “no pues yo vengo y te hago tamales, yo vengo y te hago el caldo, yo vengo y no sé qué” ... entonces, la ayuda llega. Toda la ayuda llega. Y hay muchas bendiciones durante todo el año, muchas, muchas bendiciones, también hay muchas pruebas, pero es parte de, es parte de la fe y del culto a la Santísima Virgen. Y te digo, lo que yo en lo personal más voy a extrañar, pues es que la puedo tener así... puedo estar con ella.” (Primera Tenanche de la Corporación de la Mayordomía, 2 de agosto de 2017).

Las ofrendas, sin importar de qué tipo sean, son una forma de comunicación (por medio de un acto de sacrificio) entre habitantes del pueblo y del pueblo con lo sacro. Una forma de reparar los males, pero al mismo tiempo y, sobre todo, una forma típica de dar las gracias a sus santos por su bondad y sus milagros.

Una característica importante en las fiestas ha sido la refuncionalización de su contenido, cuando producto de la evangelización se les dio a los rituales paganos un nuevo significado católico (Portal, 1997). En la fiesta de El Pueblito se conservan rituales desde épocas prehispánicas, de conquista y de evangelización, cuando por medio de la elaboración de la imagen de la Virgen de El Pueblito y su colocación en El Gran Cué, los Franciscanos convierten a los habitantes de esta zona a la religión católica.

Desde los años de 1600 se conservan bailes y ritos que fueron enseñados a los antepasados como el camino correcto hacia la salvación, a través de la adoración a la Virgen y a su hijo Jesús. Ejemplo de ello es la danza de los Apaches y Baltazares, los primeros con sus trajes blancos y los segundos con sus máscaras de diablo talladas en madera de palo de cuchara, represen con su baile la lucha entre el bien y el mal, en donde al final el bien es vencedor.

Portal (1997) recupera que los Frailes en lugar de erradicar las festividades les dieron un

nuevo sentido, pues el medio para lograr la evangelización fue la música y el teatro. Muestra de ello es otra danza propia de El Pueblito en donde esta vez los protagonistas son los Flachicos (algunos en la comunidad aseguran que se llaman Frachicos, pues el nombre viene de los Frailes Menores). Los Flachicos con sus máscaras también talladas en el tradicional palo de cuchara son el toque carnavalesco de la fiesta pues, a estos participantes se les permite con parodias y versos, burlarse de las autoridades tanto religiosas como gubernamentales. De acuerdo con la tradición oral, los Flachicos surgen hace cientos de años como una forma de romper con la rutina, un mecanismo para la libertad de expresión, a la que los recién evangelizados recurrían (con permiso y bajo las condiciones de las autoridades eclesiales) para opinar, participar, divertirse y hacerse escuchar entre bromas. Al preguntarle a uno de los Flachicos el significado de las máscaras, él respondió:

“En sí significa la... fue por... por los Frailes, de hecho. Los Frailes fueron los que introdujeron la máscara para jalar aquí a “Los Naturales” de aquí del pueblo a la religión católica, o sea lo mezclaron por... se le puede llamar por una fiesta pagana. Ese fue su gancho de los Frailes para jalar a “Los Naturales” de aquí del pueblo para adorar a nuestra Madre Santísima.” (Flachico de la Corporación de la Segunda Danza, 6 de agosto de 2017).

Las prohibiciones delimitan las fiestas y sus rituales religiosos-populares dice Portal (1997). Quienes articulan las tradiciones, a diferencia de sus antepasados, ahora están marcados por reglas que en un inicio no existían y que, con los años y la práctica, se han van haciendo cada vez más explícitas e interiorizadas. Los actores tuvieron que acatarse a lo que proponía la Iglesia y poco a poco se les fue haciendo costumbre y parte del ritual realizarlo de tal o cual manera. Sin embargo, en esta investigación se encuentra que todas las limitaciones, lejos de debilitar las prácticas o el patrimonio cultural de un pasado indígena, lo fortalecen, lo hacen estable, replicable y recientemente archivable; ahora se cuenta con un registro que materializa la tradición y la hace verificable, cuando anteriormente sólo existía la tradición oral. Por ello, es más fácil darse cuenta de los cambios, las modificaciones, mutaciones, extinciones y/o adaptaciones que se ven dando conforme los años en la tradición de El Pueblito.

A pesar de que los sacerdotes, sobre todo el Padre Guardián del Santuario, son figuras respetadas por la comunidad y tienen papeles importantes en el mantenimiento de las tradiciones y en el llevar a cabo las festividades religiosas. En la mayoría de los casos, tal como encuentra Portal (1997) ocupan el lugar de invitados o de acompañantes de los participantes del pueblo, sobre todo de los miembros de la Mayordomía.

En el discurso de los informantes para la investigación de El Pueblito, cuando se les preguntó el papel del Padre Guardián en todos los casos respondieron que es “El Guía Espiritual”. Aun con ello, al cuestionarles si los miembros de las corporaciones acataban todo lo que el Padre Guardián les pedía, la respuesta fue un rotundo no. En todo caso, mencionaron, se cumple con la solicitud del Padre tres años, tiempo que duran en el cargo de Guardián del Santuario, pero al terminar su mandato todo vuelve a ser como antes. “El Santuario será la autoridad oficial, guardián de la Virgen, pero los fieles son quienes mantienen presente a su Madre Espiritual” (Bernal y Rivera; 2017: p. 147).

Sumando a lo anterior, se realizó una entrevista a uno de los cueteros de la corporación de la Segunda Danza, quien afirma que el pueblo no se deja imponer elementos nuevos o que le quiten algunos otros propios de su tradición.

“Para eso es la junta de corporaciones, ahí es en donde se hacen las votaciones y se empieza a decir “no, yo no estoy de acuerdo”. Por ejemplo, somos 10 corporaciones, más como otras 10 asociaciones, todos somos de que “si la mayoría acepta nos jodimos, y si no pues el padrecito nos disculpa, pero no se aceptan sus propuestas que trae de trabajo”.

Entrevistador: Entonces a ustedes como corporaciones digamos, ¿si les afecta en algo que el Padre cambia cada tres años? Porque pues se adaptan a uno y luego les ponen a otro...

“Por una parte, sí... pero pues ellos ya vienen entendidos de que aquí es tradición y que nadie va a llegar a imponernos cosas o a quitarnos cosas que no se puede.” (Cuetero de la Corporación de la Segunda Danza, 8 de agosto de 2017).

Relevancia del tema y aportación al conocimiento

Esta investigación contribuye al estudio del fenómeno religioso en México, respondiendo a las preguntas por qué y para qué los originarios de este pueblo, aun transformándose en mestizos e inmersos en una sociedad moderna, conservan tradiciones y creencias fuertemente arraigadas (Castillo y Orvañanos, 1987) así como un orgullo por el pasado prehispánico que alguna vez tuvo lugar en este territorio. A pesar de la notabilidad del fenómeno, los estudios aún no se han centrado en lo que detona que la conducta tradicional prevalezca. No obstante, se cuenta con trabajos, algunos recientes, que ofrecen descripciones de lo que son y en lo que consisten las tradiciones, fiestas y ritualidades de El Pueblito.

Adicional a ello, se espera aportar conocimiento acerca de la composición cultural de México, para conocer más acerca de la diversidad social y las distintas formas de convivencia y estilos de vida que se encuentran en lugares tan tradicionales como El Pueblito.

Producto de la revisión de literatura para el estado del arte previo al trabajo de campo, (Gendreau y Giménez, 2002; Giménez, 2004; Montoya, 1999; Mora en Wachter, 2013; Portal, 2013; Osorio, 2013; Safa en Osorio, 2013), se destaca que, en la mayoría de las comunidades, la organización y el sistema de cargos están presentes sólo en las festividades y, aunque existen reglas, éstas son flexibles. El caso del Pueblo de Jurica (Osorio, 2013) es relevante para este trabajo pues, al igual que El Pueblito, forma parte de la zona metropolitana de un estado en continuo crecimiento y desarrollo como lo es Querétaro; aun con ello, los originarios de estos espacios se reconocen como habitantes de un pueblo. Osorio observa los procesos dentro del sistema de cargos: su organización, toma de decisiones y funciones, como parte de una explicación en torno a la construcción de ciudadanía. Sin embargo, al hablar del resguardo de sus tradiciones, Osorio pone de manifiesto que, en Jurica, la participación se regula por normas sociales y simbólicas; no así en El Pueblito, donde existen reglamentos formales que se hacen obedecer. Este trabajo indaga acerca de la preservación de las tradiciones de El Pueblito desde la influencia que ejercen las organizaciones, líderes y reglamentaciones.

Una vez analizados los discursos de los informantes, se obtiene que, formar parte de alguna corporación, puede significar distintas cosas para quienes participan. El que exista diversidad respecto a los significados depende enteramente de los articuladores y del sentido que éstos encuentren al realizar las actividades.

Se destaca que existe una predominancia en torno a sus valores, puesto que la mayoría de los discursos apuntan hacia que, el amor que le tienen a la Virgen los lleva a realizar sus rituales, a reproducir sus tradiciones y a proteger su identidad puebliteca. Otros informantes expresan que continúan con la conducta tradicional por costumbre, como lo han hecho sus padres, sus abuelos y antepasados. Otro significado presente en los discursos, aunque en menor medida, es que, quienes participan, sobre todo en la Corporación de la Mayordomía, se hacen acreedores al respeto y reconocimiento del pueblo; la gente los identifica, y esto les hace adquirir prestigio.

Por lo anterior se argumenta que, quienes forman parte de las tradiciones son conscientes de su papel y basan sus actividades en un reglamento formal escrito. Los participantes demuestran que no se detienen en gastos si de organizar fastuosas fiestas se trata; todo con tal de realizar una inversión para la preservación de su tradición y la historia de su pueblo, para pagar los favores otorgados por la Virgen de El Pueblito, o para hacerse de un nombre entre los miembros de su comunidad.

No obstante, la investigación apunta a que cualquiera que sea el motivo por el cual el participante continúa preservando y transmitiendo sus tradiciones, su fuerte anclaje de se debe a un sistema organizacional legitimado por líderes, e institucionalizado por reglamentos; situación que permite a los pueblitecas una reproducción exitosa de sus prácticas en términos de sentidos, significaciones e intercambio simbólico que refuerza el orden social del pueblo. Además de permitirles excluir de manera simbólica a quienes pertenecen y no pertenecen a su comunidad. Esto último resulta valioso sobre todo si se habla de un pueblo inmerso en una ciudad en constante crecimiento poblacional y desarrollo industrial.

Bibliografía

- Beck, Ulrich. 2007. “Cómo los vecinos se convierten en judíos. La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva”, en Revista *Papers* (Núm. 84), Barcelona (Páginas: 20).
- Bernal, Luis y Suleyma Rivera. 2017. “Credo y pensamiento: veneración a la Santísima Madre en la actualidad”. En Presidencia Municipal de Corregidora (Coord.). *Memoria fotográfica Virgen de El Pueblito*. Sé, taller de ideas SA de CV. México.
- Castillo, Aurora y Genoveva Orvañanos. 1987. *La Virgen de El Pueblito historia y culto*.

México: Universidad Autónoma de Querétaro.

- De la Torre, Reneé. 1996. "El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional", en *Estudio sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol. II, (Núm. 3), México: Universidad de Colima.
- Giménez, Gilberto., y Mónica Gendrau. 2002. "La migración internacional desde una perspectiva sociocultural: estudio en comunidades tradicionales del centro de México", en *Migraciones internacionales*, V. 1 (Núm. 2), México (enero-junio).
- Giménez, Gilberto. 2004. "Territorio, paisaje y apego socio-territorial". En *Primer Foro Regiones culturales, culturas regionales*. Querétaro: CONACULTA.
- Giménez, Gilberto. 2007. *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: Conaculta/ITESO
- Hernández, Roberto., et al., 2010. *Metodología de la investigación*. México: MCGRAW-HILL INTERAMERICANA.
- Mallimaci, F. y V. Giménez. 2006. "Historia de vida y métodos biográficos". En Vasilachis, Irene. (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa
- Montoya, José. 1999. *Jerez y su gente, Región de Vírgenes, nomadismo y resistencia cultural*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Moreno, Edgardo. 2017. "Epílogo". En Presidencia Municipal de Corregidora (Coord.). *Memoria fotográfica Virgen de El Pueblito*. Sé, taller de ideas SA de CV. México.
- Ortiz, Renato. 1996. *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
- Osorio, Lorena. 2013. *Jurica, un pueblo al que la ciudad alcanzó*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pérez, Ruy. 2014. *¿Existe el método científico?* España: Fondo de cultura económica.
- Portal, María Ana. 1997. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*. México UAM / Culturas Populares.
- Portal, María Ana. 2013. "El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México". En *Alteridades*, Julio-diciembre, pág. 53-64.
- Safa, Patricia. 1999. *Ciudadanía cultural y las organizaciones vecinales en la ciudad de México. La ciudad: escenario de la comunicación*. Ecuador: FLACSO.

- Safa, Patricia. 2013. "Prólogo", en Lorena Osorio., *Jurica, un pueblo al que la ciudad alcanzó*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Taylor, S.J Y R. Bogdan. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. España: Paidós
- Wacher, Mette. 2013. [Reseña del libro *Testimonios de Tizapán. Memoria y olvido de un pueblo originario de la ciudad de México*. De T. Mora]. *Revista Diario de Campo*, (Núm. 11.)
- Yin, Robert. 1981. *Case Study Research: Design and Methods*. EUA: Sage publications.

Del lienzo a las bardas. Un acercamiento a la presencia y significados de las imágenes de la virgen de Guadalupe en colonias populares en la ciudad de San Luis Potosí, México

From the canvas to the fences. An approach to the presence and meanings of the images of the virgin of Guadalupe in popular colonies in the city of San Luis Potosí, Mexico

José Guadalupe Rivera González¹

Resumen: En la ponencia se analiza cómo la imagen de la virgen de Guadalupe ha venido a ocupar ya no sólo los espacios de los templos católicos, sino que en los tiempos recientes una gran cantidad de imágenes son pintadas en las calles, lo cual puede ser parte de un proceso de recuperar espacios y ayudar en la construcción de un tejido social.

Abstract: The paper discusses how the image of the virgin of Guadalupe has come to occupy not only the spaces of Catholic churches, but in recent times a large number of images are painted on the streets, which can be part of a process of recovering spaces and helping in the construction of a social fabric.

Palabras clave: jóvenes; religiosidad popular; virgen de Guadalupe; capital social

Valor de la pintura mural en la historia mexicana

En México hay una antigua tradición de pintar en espacios públicos. Esta es una tradición que se remonta y que estuvo presente en varias ciudades prehispánicas: Bonampak, Mitla, Tulum, Teotihuacán, Cacaxtla y Tenochtitlan, son algunas de ellas. En esas ciudades los antiguos habitantes plasmaron en los muros sus sueños, sus deidades, el cosmos, sus ritos, mitos, sus ceremonias y también sirvió para representar las formas de vida de la elite de estas sociedades prehispánicas. Es decir, hay suficiente evidencia que muestra que en estas ciudades en su época de esplendor, la pintura mural fue una parte importante de su belleza arquitectónica (Uriarte, 2007).

Esta tradición se mantendría después de la conquista, ya que los europeos echaron mano de la pintura como una importante estrategia en el proceso de evangelización, de ello quedan aún

¹ Doctor en Ciencias Antropológicas, profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

muchas muestras especialmente las pinturas que se pueden observar en iglesias y conventos católicos en diferentes estados del país. En esta tarea evangelizadora, la virgen de Guadalupe jugó un importante papel en el proceso de instauración de la fe católica entre las culturas indígenas en la Nueva España especialmente en los siglos XVII y XVIII y sin duda la imagen de la virgen sería una protagonista central en las primeras etapas de la lucha de independencia en los primeros años del siglo XIX (Nebel, 2002; Lafayet, 2000; Gruzinski, 1996).

Ya en el siglo XX, el muralismo cobraría nueva relevancia después de la finalizada la etapa armada de la revolución. La revolución en su fase de construcción de instituciones también encontró un importante aliado en el arte. En ello los muros de muchas dependencias sirvieron para que destacados artistas plasmaran la ideología de la revolución, una ideología que buscaba llegar principalmente a los más pobres vía las imágenes que se pintaban en las paredes de diversas instituciones públicas como fue el edificio de la Secretaría de Educación Pública, la Escuela Nacional Preparatoria, la Universidad de Chapingo y una gran cantidad de muros en diferentes instituciones públicas. La ideología del movimiento revolucionario se transmitió por medio del arte. En una gran cantidad de muros se plasmaron las luchas indígenas, campesinas y obreras del país (Trueba Lara, 2015).

Jóvenes pintores urbanos: Una nueva generación de muralistas mexicanos

En la actualidad aparecen nuevas manifestaciones artísticas y los nuevos creadores son principalmente jóvenes. Una característica de estos nuevos artistas es que sus obras son plasmadas en muros callejeros. En sus obras quedan plasmadas múltiples creaciones en forma de animales, paisajes, sueños, mitos y para ellos recurren a una gran gama de técnicas y estilos de pintura. Es evidente que una buena parte de estas nuevas manifestaciones artísticas encuentran sus orígenes en el grafiti; sin embargo, es claro que no todo lo que se pinta en las calles con aerosol- spray es o se puede considerar como grafiti. El grafiti se pintaba y se continúa pintando como una forma de marcar territorios. Se pinta en lugares prohibidos. El grafiti ha sido usado por los jóvenes en todo el mundo como una manera de rebelión, de pertenecer a un grupo; por lo tanto, es evidente que lo estético-artístico no era y no es lo crucial para los creadores de grafiti. Lo que se busca es el reconocimiento por el hecho de pintar en lugares prohibidos, difíciles y en la mayor cantidad de estos lugares. Sin embargo, también se pueden encontrar algunos trabajos

que se realizan en las calles y que implican una planeación, incluso se requiere contar con el permiso del dueño del muro, algo que no ocurre con los creadores de grafiti, ya que éstos pintan de manera ilegal. Un rasgo distintivo de los nuevos creadores es que se pinta en la calle, pero muchos lo hacen con la ayuda o la intermediación de instancias públicas, académicas o de organizaciones no gubernamentales.

En la calle se pinta y ahí acuden los espectadores, más bien los espectadores siempre están ahí, nunca se van, son los vecinos, los transeúntes, los ciclistas, siempre están ahí forman parte de la comunidad en donde se pinta. Además, un rasgo que caracteriza a la nueva generación de creadores de arte callejero en la modalidad de murales, es que en sus obras involucran a la comunidad en sus procesos creativos. Las calles, por lo tanto, terminan volviéndose una especie de galerías de arte que terminan siendo accesibles para todas las personas de la comunidad y los que no son vecinos. Es decir, la creación artística está para el disfrute de todos. Muros llenos de color, personajes, mensajes y que permite soñar e interactuar con otras personas, con otras realidades con otros mundos del pasado, del presente y del futuro. La calle es el principal campo-espacio de creación y hay una marcada libertad de expresión. En las calles hay una gran variedad de voces, estilos, técnicas y temas. Se pintan murales con diversas temáticas: flora, fauna, elementos alusivos al mundo prehispánico, temáticas sociales, ambientales, mundos fantásticos son plasmados en muros y paredes por parte de los jóvenes (Arvide Sousa, 2017).

Precisamente una de las manifestaciones más visibles de este nuevo arte urbano y que se hace presente en muchas calles de las ciudades en México son los murales con temáticas religiosas que son pintados por jóvenes artistas involucrados en colectivos que tienen como objetivo la intervención de espacios callejeros y por jóvenes que forman parte de pandillas juveniles. Sin duda, una de las imágenes más pintada en las calles es la virgen de Guadalupe. Para el caso concreto de ciertas colonias de la ciudad de San Luis Potosí la pintura religiosa es una presencia muy constante y significativa en la estética de los barrios y por supuesto en la vida religiosa de los vecinos de las colonias en donde la imagen se pinta, ya que además de que se le pinta en los muros, también se le rinde culto en forma de misas, rosarios, peregrinaciones y que sirven ambas para la reactivación del capital social de la comunidad.

Presencias y significados de la imagen de la virgen de Guadalupe para el pueblo mexicano

Casi 5 siglos después de ocurrido el milagro guadalupano, no hay duda del papel relevante y significativo que jugó la presencia de la virgen de Guadalupe en la introducción de la nueva fe católica entre la población indígena; población que fue víctima de la destrucción de sus dioses y de sus creencias como resultado del choque cultural ante la llegada de los españoles. Fue este un momento en el que una parte importante de la población indígena enfrentó situaciones de violencia y muerte. Ese mismo pueblo y esa misma cultura a la que le fueron despojadas sus antiguas deidades-dioses, encontró en la imagen de la virgen de Guadalupe una nueva madre. En ese contexto de zozobra la virgen resultó ser una compañía bastante confortante y fue una presencia que brindó esperanza a la población indígena. En los primeros años posteriores a la llegada de la cultura europea y a la violencia que ello generó entre la población, la imagen de la virgen se asumió como protectora, la sanadora que acompañaba, cuidaba, escuchaba, ofrecía cariño y protección a una población que se encontraba en un proceso de acelerado cambio sociocultural. Además también muy significativo resultó el personaje que eligió para hacerlo su intermediario y su portavoz: un indígena llamado Juan Diego.

Cuando sucedió el milagro de la aparición, la virgen pidió que le construyeran en el cerro del Tepeyac, un templo para que ahí pudieran ir a presentarle sus respetos y sus suplicas. Ahí recibiría a los nuevos creyentes (no sólo indígenas) para dar respuesta a las múltiples peticiones que le estarían presentando. Con el paso del tiempo, la imagen y el lugar construido para su culto se popularizó y se volvió clave en el proceso de asimilación de la nueva fe católica entre la población. Reitero, la popularidad de la imagen de la virgen de Guadalupe, sin duda, promovió una rápida adopción de algunos de los nuevos rituales católicos traídos por los primeros sacerdotes llegados a estas nuevas tierras. Aunque su adopción no estuvo exenta de conflicto dentro y fuera de la propia jerarquía católica, ya que hubo quien vio en el culto a la virgen una manera de preservar la fe a las antiguas deidades prehispánicas. 223 años después de la aparición de la imagen de la virgen de Guadalupe, un 25 de mayo de 1754, fue nombrada como santa patrona de la Nueva España y se instituyó que se realizara una fiesta en su honor cada 12 de diciembre. Lo anterior, fue sin duda el resultado de la fe registrada entre la población de la Nueva España. Durante los 300 años de la vida colonial, la imagen de la virgen fue un referente de la vida nacional, estuvo presente y fue generadora de debates y de polémicas dentro y fuera de

los círculos religiosos católicos (Nebel, 2002; Lafayet, 2000; Gruzinski, 2003).

La imagen de la virgen de Guadalupe pintada en exvotos. Una manifestación más de la creciente religiosidad popular

En México y en otras partes del mundo hay una larga y añeja tradición de pintar imágenes religiosas en espacios ajenos a los templos católico-religiosos. Imágenes de santos, cristos y vírgenes han sido plasmados en parietales, cortinas, mosaicos en ambientes funerarios y por supuesto en las casas. En particular en México durante el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX entre las clases bajas se popularizó la creación de exvotos. Los exvotos son una muestra de cómo las personas buscaban la intermediación de las fuerzas divinas para poder enfrentar las desgracias. En miles de exvotos quedó plasmada la imagen de la virgen de Guadalupe¹.

Imagen 1



Foto: Banco de imágenes del autor. Trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, México, 2016.

Los exvotos dedicados a la virgen de Guadalupe son imágenes públicas, ya que están a la vista de todos, y eso es lo que se pretendía, que el resto de la población tuviera conocimiento de los milagros recibidos por la intercesión de la virgen. En muchos casos se ha documentado que las imágenes de los exvotos fueron pintadas por los propios creyentes o también se les pedía que fueran pintadas por los llamados “retableros”. Estos fueron pintores autodidactas que se ganaron el reconocimiento del pueblo por los trabajos de excelente calidad que realizaban. Las imágenes se pintaban en una lamina de hojalata y su tamaño era regularmente de 18 x 25 cm.

Pero no hubo un tamaño establecido para ello. A la virgen se acercaban los fieles-creyentes para solicitarle su respaldo y su intercesión para salir bien librado de situaciones ligadas o relacionadas con alguna enfermedad, accidente, desastre natural y otras calamidades. Analizando el contenido de los exvotos, podemos conocer cuáles eran las angustias de las personas en un determinado momento y cómo es que estas personas lograron resolver estas peripecias. Lo relevante de esto es que la población manifestó su fe más en lo divino que en lo secular. Es decir, la población se sentía más atraída y convencida de que el poder de la virgen le daría lo que las autoridades o representantes políticos o las autoridades deberían de estar obligadas a proveer.

La virgen cura enfermedades, otorga certezas ante la salida del lugar de origen para buscar trabajo, enfrentar a ladrones. Cuando ocurre algún cambio en la vida del fiel-creyente-ciudadano, ello es un motivo para solicitar la intervención de la madre de Dios. En el contenido visual de los exvotos, se puede observar una sensación de abandono que es vivida y experimentada por los protagonistas y se observa la necesidad de permanecer aferrados a sus creencias para así poder solucionar los problemas que enfrentan. Para todo aquello que la medicina, la ciencia o los políticos no pueden resolver, las fuerzas divinas aparecen como quien provee certezas. El trabajo de investigadores señalan que el exvoto se transformó en un producto generado principalmente entre las clases populares, su lógica salió del control de la iglesia católica y poco a poco se transformó en una manifestación en la que sus creadores y los devotos recreaban la relación entre el ser afligido y la instancia divina (Arias y Durand, 2001; Durand y Douglas S. Massey; 2001; Fraser Giffords, 2001; J. Egan, 2001; López y Moisés Gámez; 2002).

Historia del culto y devoción a la virgen de Guadalupe en San Luis Potosí²

En el año de 1894 el historiador potosino Manuel Muro publicó un texto que tituló *Historia del Santuario de Guadalupe de San Luis Potosí*. Según lo que señala Muro (1894), el primer lugar en donde se le rindió culto a la imagen de la virgen de Guadalupe fue en un altar de la iglesia de San Francisco. Esa primera imagen llegó a San Luis Potosí por medio del R.P. Fray Juan Lazcano. Lo anterior ocurrió en la década de los ochenta del siglo XVI. El mismo historiador destaca que esta misma imagen sería trasladada a una ermita construida exclusivamente para su culto. La construcción de dicha ermita se concluyó a finales del año de 1661, pero sería hasta los primeros meses del siguiente año (1662) cuando la imagen fue depositada en este nuevo lugar en donde se

le estaría rindiendo culto y devoción por parte del pueblo potosino. Tanta fue la fe y devoción que habría de ganar entre la población potosina, que el día 2 de octubre de 1771, la virgen de Guadalupe fue proclamada como patrona de minas y aguas de la ciudad de San Luis Potosí. Dos años después, el 23 de noviembre de 1773 la virgen de Guadalupe fue declarada patrona de la ciudad de San Luis Potosí y también se declaró el día 12 de diciembre como la fecha para su festejo. Al igual que lo que había ocurrido tiempo atrás, la ermita que se había construido, era ya de tamaño insuficiente para recibir las muestras de fe de la población, además de que la ermita se encontraba en mal estado. Por lo tanto, se hizo necesario iniciar la construcción de un templo más amplio. Para ello sería clave la aportación que dejaría el Sr. Manuel Fernández Quiroz quien antes de morir dejó una donación de \$5,000 que se emplearían para la ampliación del templo. Teniendo estos fondos como punto de partida, se dio inicio a la construcción del nuevo santuario de la virgen de Guadalupe. Para ello, el día 27 de septiembre de 1772 se colocó la primera piedra. Fue a finales de 1799, cuando se concluyó todo el interior de la obra, quedando pendientes las torres del templo. La primera misa en el santuario fue dada el 9 de octubre del año de 1800.

Del templo a los muros. La virgen de Guadalupe pintada por los jóvenes grafiteros en San Luis Potosí

487 años después de la aparición de la virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac, la imagen de la “*Santa Patrona de México*” sigue haciéndose presente en infinidad de formas, colores y presentaciones. En la actualidad la imagen de la virgen sigue teniendo una importante presencia entre la población, lo novedoso es que esta es una presencia que ha salido de los templos católicos y la reproducción que se hace de su imagen se hace ahora en las calles y está fuera del control de la jerarquía católica. Si en la época virreinal, algunos sectores de la iglesia católica establecieron un férreo control sobre la producción de las imágenes religiosas que se veneraban dentro y fuera de los templos, en la actualidad las cosas han cambiado de manera dramática.

En muchas calles y avenidas de la ciudad de San Luis Potosí, somos testigos de la presencia de la virgen de Guadalupe. Su imagen es recreada ahora en forma de murales y éstos en su mayoría son realizados por jóvenes que pintan grafiti. Su presencia es una constante. Convive con los vecinos, con los transeúntes, se hace visible en bardas, fachadas, callejones, camellones y

ahí convive con propaganda política, rótulos de negocios y anuncios de eventos como son los bailes amenizados por orquestas o conjuntos musicales. También es común ver estas imágenes comparten la pared con otras imágenes religiosas o no religiosas (por ejemplo, la imagen de la santa muerte). En la presencia de las imágenes de la virgen en la ciudad, destacan la variedad de colores, de mensajes y leyendas con que la población acompaña a muchas de las imágenes³.

Imagen 2



Foto: Banco de imágenes del autor. Trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, México, 2016.

Así como la imagen de la virgen ha sido un referente definitorio en la historia de México, hoy encontramos una gama muy amplia y rica de la iconografía de la guadalupana hecha por los jóvenes quienes muchas veces carecen de una formación artística, pero que siguen depositando en la virgen una fe que lejos de desaparecer se reafirma en momentos de incertidumbres, tensiones, crisis y de muchas desigualdades. Por lo común la virgen es pintada con pinturas de aerosol, pero también es común encontrar algunas que son pintadas con pintura de aceite y son creadas de la manera tradicional, es decir con las brochas. En la mayor parte de las imágenes que logre fotografiar, el espacio en donde es pintada se ha transformado en una especie de altar, ya que se les coloca luz artificial, en muchos casos se le construye un techo para que se le proteja del calor y del agua y a los pies de la imagen es común encontrar un florero y un espacio en

donde se colocan veladoras. También es común que la imagen aparezca acompañada de mensajes que normalmente son plegarias o se le pintan banderas nacionales, en donde queda evidenciado que se trata de una imagen de un gran valor simbólico para amplios sectores de la población mexicana.

Imagen 3



Foto: Banco de imágenes del autor. Trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, México, 2016.

Un aspecto que llamó mucho la atención, fue el hecho de que, en las calles, la virgen convive cotidianamente con otras imágenes religiosas que han venido tomando fuerza en la fe de los ciudadanos. Sin duda, la imagen de San Judas Tadeo es una de ellas. A San Judas Tadeo se le identifica entre los fieles como el abogado de las causas difíciles y desesperadas. Es un santo que en los últimos años ha ganado presencia y devoción y fe entre la juventud mexicana. Un sector de la población que ha hecho frente al incremento de la precariedad, la desigualdad, la pobreza, la violencia, la muerte, el narcotráfico y, en general, la desesperanza. Pareciera que entre más difícil es la vida para las personas, más necesario se hace que se integren una mayor cantidad de representaciones religiosas a las cuales recurrir en tiempos de crisis personal y social (Gudrún, 2014).

La imagen de la virgen de Guadalupe en las colonias populares. Intervención y transformación de los espacios urbanos

Como ya se comentó, las imágenes que ahora han ocupado infinidad de muros-bardas-paredes de la capital potosina son pintadas por jóvenes, en especial aquellos que forman parte de las pandillas, jóvenes marginados y excluidos. Son ellos quienes la pintan, la retocan, la festejan y le llevan música, pólvora y, por supuesto, le rezan. A ella se encomiendan y la virgen los acompaña y esto tiene una lógica de ser, ya que desde siempre la imagen de la virgen a estado cerca de los más vulnerables, de los desvalidos y los excluidos. Hoy como nunca tiene sentido y valor las palabras que le dirigió al indio Juan Diego en una de las cuatro apariciones: “¿no estoy yo aquí que soy tu madre?”.

Imagen 4



Foto: Banco de imágenes del autor. Trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, México, 2016.

No obstante la situación de cientos de jóvenes que forman parte de pandillas y que se ven envueltos en situaciones de violencia callejera o violencia proveniente de su propio hogar, es significativo como los jóvenes plasman sus imágenes de la virgen en bardas- fachadas de sus casas o en los espacios disponibles en las calles, pero también en estas imágenes plasman la fe y la devoción que le manifiestan a la virgen, pero también en las paredes queda registro de sus experiencias de vida, pero también sus experiencias de violencia, de muerte. Sus experiencias de sentirse marginados, excluidos. Ante ellos, como hace casi 5 siglos antes, los jóvenes y los vecinos buscan en la imagen de la virgen la protección divina que los aleje de sus rivales de pandilla, de la policía, de la muerte, experiencias que ellos viven de cerca y de forma cotidiana⁴.

Imagen 5



Foto: Banco de imágenes del autor. Trabajo de campo en la ciudad de San Luis Potosí, México, 2016.

Sin embargo, no todo lo que ocurre en torno de los jóvenes es negativo, me parece que esta experiencia de intervenir y transformar algunos espacios urbanos a partir de pintar las imágenes de la virgen de Guadalupe, contribuye a que estos espacios se transformen en espacios de reunión-interacción no sólo de los jóvenes, sino que también propician la interacción de la comunidad. Lo anterior representa una oportunidad de crear—generar espacios de interacción social en barrios y colonias que se caracterizan por padecer situaciones de violencia y de inseguridad. Además, plantea la manera en que los jóvenes interactúan entre ellos y con la comunidad, representa una manera de crear vínculos de fe y devoción entorno a la imagen de la virgen o de otras imágenes religiosas en contextos urbanos caracterizados por la falta de mecanismos de integración y participación generados desde los espacios institucionales.

En un texto de reciente publicación sobre la temática de la religiosidad popular en una colonia del Distrito Federal, se advirtió que entre los jóvenes la fe y la creencia se manifiesta de maneras particulares, en particular fuera de los templos, en la organización vecinal que se

desarrolla en torno a la fe y a la devoción que se sigue manteniendo por parte de los jóvenes hacia determinadas imágenes religiosas (Suárez, 2015).

Para el caso particular de San Luis Potosí, me parece que la experiencia nos muestra que los jóvenes han encontrado nuevas formas de acceder y participar en el culto-devoción de imágenes religiosas y ello lo llevan también a cabo en nuevos lugares, es decir la socialización y la participación religiosa no ocurre solo dentro de los templos católicos. Los jóvenes han encontrado o han tenido que innovar y crear nuevas formas y nuevos espacios en donde puedan experimentar su fe, devoción y sus creencias. Aquí se trata de un culto que sale fuera de las iglesias y que encuentra en las calles-casas su principal lugar de realización-manifestación. Reitero, durante el trabajo de campo realizado para poder tomar las imágenes de la virgen en diferentes colonias populares de la capital potosina, pude corroborar que son los jóvenes quienes se asumen como los creadores y los guardianes de las imágenes de la virgen y de otras más que se encuentran en las calles potosinas. En este como en muchos frentes los jóvenes se sienten más inclinados y atraídos por un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada (Hopenhayn, 2001).

Los jóvenes construyen nuevas formas de identificación y de pertenencia. En ello hay nuevas formas individuales o colectivas de creer. Esas formas de creer y de pintar no están bajo el control estricto ni de las esferas del arte o de la iglesia. Más bien encontramos espacios y formas de culto que la gente joven desarrolla y que ellos mismos crean. Me parece que lo que se plasma en las paredes por parte de los autores de las imágenes, hace referencia a lo que ocurre en el entorno social inmediato. Es decir, una parte de la vida cotidiana que sucede en el barrio, colonia y en las calles en donde ha sido plasmadas las imágenes por los vecinos queda también reflejado en los contenidos de las imágenes. Lo anterior queda evidenciado cuando se hace una revisión de algunos mensajes que fueron escritos por los jóvenes cerca de las imágenes de la virgen. En el entorno de las imágenes quedan plasmados hechos o eventos que han marcado la vida de algunos miembros de alguna pandilla o de personas que viven en la cercanía de las imágenes.

Comentarios finales

Como ha quedado evidenciado, las experiencias recientes de creación artística desarrollada por

jóvenes que pintan o realizan intervenciones artísticas en las calles de las ciudades a través de la pintura mural callejera, sirven para mejorar y darles nueva vida, significados, valoraciones y usos de los espacios públicos. Dichas manifestaciones artísticas que se plasman en las calles sirven para generar cambios en las comunidades de vecinos ya que no sólo se limitan a ser simples o pasivos espectadores, como si estuvieran en una galería o en la sala de un museo; sino que en estas nuevas formas de llevar el arte a las calles, ellos se vuelven partícipes de lo que ahí se pinta. Por lo tanto la visión que presenta a los jóvenes como apáticos, desinteresados en lo que ocurre a su alrededor, queda desdibujada con los argumentos que aquí se han presentado, en donde lo que hemos encontrado es lo contrario; jóvenes quienes de manera individual o en grupos retoman espacios abandonados, inseguros, sucios y los dotan de un nuevo colorido, con una variedad y riqueza de mensajes, lo que permite interactuar, con otras personas, con otras realidades con otros mundos del pasado, del presente y del futuro.

En lo que se refiere a la imagen de la virgen de Guadalupe pintada en los muros de la ciudad de San Luis Potosí, destaca que sea la población joven quien mayoritariamente pinte los muros con la imagen de la virgen; son los jóvenes quienes se encomiendan a la virgen en la vida y en la muerte. De lo anterior queda constancia de aquellas imágenes que pude encontrar en donde los nombres y los apodos de jóvenes muertos son escritos o sus rostros aparecían dibujados a un costado de la virgen. En ello se mantiene un aspecto que ha caracterizado a la virgen desde su llegada a estas tierras: brindar y otorgar protección a todos, pero en especial a los menos favorecidos, a los excluidos. En ese sentido, se debe de entender la presencia y la adopción que se ha hecho de la virgen por jóvenes en colonias populares de San Luis Potosí, en donde la violencia y la muerte se han vuelto una constante en la vida cotidiana de muchos jóvenes. En ese sentido, se puede entender la presencia de las imágenes de la virgen en los espacios callejeros como una entidad que es vista como la protectora, la sanadora que acompaña, la que cuida, la que escucha, la que ofrece cariño. Por lo tanto, las imágenes de la virgen han sido referentes de la historia del país, de comunidades, regiones, pero también son referentes en la vida cotidiana de personas ordinarias. Lo anterior se hace muy revelador por el hecho de que la virgen sigue siendo una imagen generadora de miles de milagros; ya que la virgen ha estado siempre cercana a las personas. Además como se ha demostrado con la información presentada a lo largo del texto, las imágenes de la virgen producen- provocan

acciones y emociones y de igual forma las imágenes tienen y ejercen poder sobre personas, comunidades y sociedades.

Bibliografía

- Arias Patricia y Jorge Durand. 2001. "Revolucionados". *Artes de México* 53: 59-63
- Arvide Sousa, Cynthia. 2017. *Muros somos. Los nuevos muralistas mexicanos*. Ciudad de México: La Cifra Editorial.
- Arvide Sousa, Cynthia. 2017. *Muros somos. Los nuevos muralistas mexicanos*. Ciudad de México: La Cifra Editorial.
- Duran, J. y Massey D. S. 2001. *Milagros en la frontera: Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*. México: El Colegio de San Luis/CIESAS.
- Fraser Giffords, Gloria. 2001. "El arte de la devoción". *Artes de México* 53: 11-23
- Gruzinski, Sergei. 2003. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guadrún, J. K. 2014. *Bandoleros santificados. Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte. México.
- H. Ayuntamiento de San Luis Potosí. 2010. *Pandillas juveniles en el municipio de San Luis Potosí*. San Luis Potosí, México.
- Hopenhayn, M. 2001. "Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra", en, *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*, Martín Hopenhay y Ana Sojo (comps.), 283-303. Siglo XXI Editores. Buenos Aires
- J. Egan, Martha. 2001. "Milagros: antiguos iconos de la fe". *Artes de México* 53: 26-38
- Lafaye, Jacques. 2000. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, Oresta y Gámez, Moises. 2002. *Tesoros populares de la devoción. Los exvotos pintados en San Luis Potosí*. México: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Cultura de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis.
- Muro, M. 1894. *Historia del santuario de Guadalupe de San Luis Potosí*. San Luis Potosí.
- Nebel, R. 2002. *Santa María Tonanzin. Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación*

religiosa en México. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodriguez Alatorre, Nydia Mirna. 2016. “Los exvotos como una manifestación devocional”. en *Guadalupe*, editado por Mauricio de la Cruz de la Fuente, 99-106. México: índice Editores.

Suárez, H. J. 2015. *Creyentes Urbanos. Sociología dela experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. Ciudad de México:UNAM-IIS

Trueba Lara, José Luis. 2015. Derrumbe de un mito, en: *Muro y mito. Murales de la ciudad de México*. Ciudad de México: Artes de México.

Uriarte, María Teresa. 2007. “Museo de murales teotihuacanos Beatriz de la Fuente”. *Pintura mural prehispánica en México* 26: 5-9

Notas _____

¹ Tan sólo en el Museo de la Basílica de Guadalupe en la actualidad hay un registro de 2,886 exvotos dedicados a la virgen de Guadalupe, de los cuales 284 se encuentran en exhibición. Además a las anteriores imágenes habría que sumar todos los exvotos que se pueden encontrar en templos y parroquias a lo largo y ancho del país en donde el creyente le manifiesta a la virgen el agradecimiento por algún beneficio recibido por su celestial intervención. También un gran cantidad de exvotos han terminado en manos de compradores de objetos de arte, quienes los colocan en subastas de arte para su venta (Rodriguez Alatorre, 2016).

² San Luis Potosí es una entidad que se localiza en la región centro-norte de México. Se localiza a 400 kilómetros de distancia de la Ciudad de México. La ciudad capital fue fundada el 3 de noviembre de 1592. La ciudad cuenta casi desde sus orígenes con siete barrios: Tlaxcala, Santiago del Río (los dos más antiguos), Montecillo, San Sebastián (fundado en 1603), San Juan de Guadalupe (donde se encuentra una de las iglesias más importante: el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe), Tequisquiapan y San Miguelito (establecido en 1597).

³ Durante el trabajo de campo que se realizó con la finalidad de tener el registro fotográfico, fue posible ver que en ocasiones las bardas en donde se pintaba la imagen de la virgen, estas se convertían en una especie de “esquela urbana”. Ya que a un lado de la imagen de la virgen podrían leerse los nombres o los apodos de integrantes de pandillas que habían muerto como resultado de los enfrentamientos entre pandillas rivales. Incluso fue posible encontrar pintas en donde a la imagen de la virgen se le sumaba el rostro pintado de los jóvenes muertos, todo ello acompañado de alguna oración o un texto en donde se encomendaba a los difuntos para que estos encontraran el reposo eterno bajo la tutela de la virgen de Guadalupe. Sin duda estas imágenes nos describen muy bien el contexto de violencia en el que se desarrolla la vida de los jóvenes en los barrios populares de la ciudad de San Luis Potosí.

⁴ La mayor cantidad de imágenes de la virgen que pude registrar, se encuentran en calles de los barrios más antiguos de la ciudad y otras colonias de reciente creación. Algunas de estas colonias han sido consideradas por la policía municipal como colonias peligrosas por los constantes enfrentamientos de pandilleros. La vida de los jóvenes que viven en colonias populares es muy difícil, cargada de peligros y de violencia. La calle está llena de peligros que provienen de otros jóvenes, pero también del mundo de

los adultos. Este último adquiere el rostro de la extorsión por parte de policías y también la expresión de rechazo por parte de los adultos. Las pandillas generan elementos que les son de utilidad para marcar su pertenencia al grupo, eligen un nombre y con ese nombre delimitan su territorio por medio de las pintas que ellos mismos hacen en paredes y fachadas en los espacios que ellos pretenden controlar, escogen ciertos símbolos que los identifican, además privilegian el uso de ciertas prendas de vestir, el color de las mismas y los gustos por ciertos ritmos musicales los hacen particulares (H. Ayuntamiento de San Luis Potosí, 2010).

Consideraciones sobre la identidad barrial y su reconfiguración socio-espacial en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas

Considerations about the neighborhood identity and its social-spatial reconfiguration in the city of San Cristobal de Las Casas

Jorge Gustavo Paniagua Mijangos¹ y Raúl Andrés Perezgrovas Garza²

Resumen: Se pretende mostrar que las transformaciones barriales condujeron a sustituir la noción de territorio (como frontera geográfica y física del barrio) por un espacio imaginado o ritual. Se trata de corroborar que existe una dialéctica entre el barrio como concepto de larga duración y su actualización en el presente urbano de la ciudad. La metodología se basa en el análisis etnográfico de mapas satelitales, así como en información histórica y reconstrucciones gráficas debidas geógrafos, arqueólogos e historiadores.

Abstract: The purpose of this work is to show that the neighborhood transformations led to substitute the notion of territory (as a geographical and physical border of the neighborhood) by an imagined or ritual space. It is about to corroborate there is a dialectic between the neighborhood as a concept of a long lasting and its actualization in the urban present of the city. The methodology is based in the ethnographic analysis of satellite maps, as for the historical information and graphic reconstructions owed to geographers, archaeologists, and historians.

Palabras clave: identidad; barrio; territorio; imaginario espacial; espacio ritual

Introducción

El presente texto tiene como propósito responder a la pregunta de cómo el cambio cultural del barrio ha posibilitado al mismo tiempo su permanencia histórica. El argumento que se tratará de corroborar es que existe una dialéctica entre el barrio como concepto de larga duración (Braudel, 1979)¹ y su actualización en el presente urbano de la ciudad; en particular, se intentará mostrar

¹ Doctor en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Líneas de investigación: diversidad cultural y espacios sociales, antropología urbana y cambio cultural. jorgepaniagua@yahoo.com.

² Doctor en agroecología y desarrollo sustentable. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Líneas de investigación: Diversidad animal, saberes tradicionales, espacios sociales y economía de traspatio. rgrovas@unach.mx.

que las transformaciones barriales constituyen un proceso que ha conducido a sustituir la noción de territorio (como frontera geográfica y lugar físico del asentamiento barrial) por la de espacio imaginado.²

Los primeros barrios nacieron unidos a enclaves territoriales que definieron la periferia de la ciudad de San Cristóbal. De acuerdo al historiador Aubry (1991), constituyeron una frontera humana “extramuros” que separaba a los indios de los españoles y protegía a la ciudad de la población hostil que circundaba al valle. Con el tiempo, los primeros barrios de indios se mestizaron y conurbaron con el Centro o Recinto, surgiendo en los intersticios de los mismos nuevos núcleos de población que también se denominaron barrios.

A pesar de sus distintos orígenes históricos, y hasta los años 70 del siglo XX, los barrios conservarían una fisonomía urbana similar y una territorialidad propia separada únicamente por humedales, calles o puentes. Ante el escaso comercio regional, los barrios abastecían de bienes y servicios a la población, especializándose paulatinamente en distintas actividades económicas (los de San Ramón, por ejemplo, elaboraban pan “coletos”, los del Cerrillo eran herreros, Los de Cuxtitali “cucheros”, los de Mexicanos “textileros”, los San Antonio “polvoreros” y los de Guadalupe comerciantes ambulantes de lo producían todos los demás).

La ciudad crecía lentamente y el tamaño de la población era apenas una séptima parte de la de ahora. Sin embargo, con la diáspora indígena por delante, la ciudad empezó a crecer anárquicamente: se ocuparon humedales, se establecieron colonias irregulares, fraccionamientos exclusivos y unidades habitacionales populares financiadas por programas gubernamentales. El panorama urbano cambió, las mojoneras naturales entre barrio y barrio fueron cediendo a favor de la mancha gris y surgieron las nuevas figuras de colonia y fraccionamiento.

El llamado Centro también dio un vuelco cultural, transformándose de residencia de familias coletas³ a espacio de entretenimiento y “patrimonio histórico”. Arribaron entonces el turismo, las agencias de viajes, las caravanas zapatistas, los ambientalistas y defensores de derechos humanos, las Ong’s, los portadores de culturas alternativas y toda suerte de personas y actividades que dieron su tono cosmopolita y multicultural reciente a la ciudad.

Frente al cambio cultural y el crecimiento desbordado y caótico de la mancha urbana, los viejos barrios perdieron la capacidad de crecer territorialmente, mientras que los nuevos se incrustaron donde pudieron. La relación estructural de origen entre barrio, economía y territorio

se fracturó, y en su lugar sólo quedó la posibilidad de fincar una remozada identidad barrial sin fronteras geográficas.⁴ ¿Cómo se produjo ese cambio y cuál es su relación con una comunidad imaginaria de católicos que construyó una red devocional sin anclaje físico? Esas son las interrogantes a las que el presente texto pretende dar algunas respuestas.⁵

Desde una perspectiva que trata de explicar la diversidad cultural a partir de conceptos espaciales y territoriales, el recorrido inicia con la situación arcaica y precolombina de la ciudad, cuando la geografía que ocupa permanecía casi intocada, y concluye con su historia reciente, territorialmente caótica y sobresaturada de población.

Hueyzacatlán o lugar “donde crece alto el zacate”

Hueyzacatlán, como área de montaña, aunque sea extraño por su geografía y distancia en relación con la costa y la tierra caliente, habría emergido del mar hace unos 110 millones de años, en la época temprana del periodo cretácico, y en un dilatado proceso natural que duraría unos 50 millones de años (Weber, 2014: 13). De ahí surgirían como los picos más altos de una red de volcanes de fuego, las dos principales elevaciones que custodian al altiplano: el Huitepec, con 2700 metros de altura sobre el nivel del mar, y el Tzontehuitz, con 3000 metros sobre el nivel del mar (*ibid.*).⁶

De acuerdo al consenso de geógrafos y geólogos (Weber, op.cit.), *Hueyzacatlán* (lugar donde crece alto el zacate, en náhuatl) o *Jovel* (zacate pajón, en maya tzeltal),⁷ constituye una cuenca endorreica, de 75 km², con un único desagüe natural conocido como los Sumideros.⁸ A juicio de Gómez Maza (2014: 24), más que un valle, *Jovel* sería una depresión o “cuenca de hundimiento provocada por la acción del agua subterránea que ha horadado toda la región”.

Debido a ese origen acuático, las características del suelo (pantanosos, de lagunas, ojos de agua, y saturado de zacatonales) siempre hicieron la vida difícil una vez habitado el mal llamado valle. Ese paisaje natural, más “los espejos de agua de los terrenos inundables fue la imagen que se ofrecía a comienzos del siglo XVI” (*ibid.*). Con independencia de los factores sociales que vendrían mucho después, se puede entonces responder en parte a la interrogante de por qué los pueblos de la región prefirieron habitar las colinas, y no una extensión pantanosa e inundable en las estaciones de lluvia.

Con todo, Thomas Lee (2014), uno de los pocos arqueólogos (junto con Adams y Bloom)

que ha hecho trabajo arqueológico en la zona buscando presencia humana, ha señalado una ocupación intermitente de Jovel en distintas épocas, sin que en algún momento haya podido florecer un asentamiento precolombino importante. A diferencia de las laderas de los cerros que bordean Hueyzacatlán (y hasta el momento de la conquista), este parecer nunca conoció, en el sentido de la geografía humana, un proceso de apropiación territorial.⁹

Se ha calculado, tomando como punto de partida el arribo del hombre al continente americano entre el año 70 000 y 28 000 a.C, que en la época Arcaica, aproximadamente por el 14 000 a.C, existían 20 sitios humanos en México, y 2 de ellos se localizaban en lo que hoy es Chiapas: Uno en la región Altos y otros en los valles contiguos de Teopisca y Aguacatenango. Así lo muestra la evidencia encontrada en el centro de la ciudad, unas puntas de proyectil que datan del año 8 000 a.C. No obstante, fuera de estos vestigios de la etapa lítica, no se han encontrado restos distintos, que no sea una cueva que presumiblemente sirvió de techo, y que en la actualidad es conocida como “corral de piedra”, al oriente de la ciudad.

Pueden esgrimirse, a juicio de Lee (*ibid.*), muchas suposiciones acerca de la ausencia de construcciones permanentes en esa lejana época (la tendencia histórica en la que medida en que el hombre se hizo sedentario, fue buscar como hábitat las tierras bajas y las vegas de los ríos); sin embargo, la hipótesis más plausible apunta al hecho de que la transición generalizada del cazador nómada al agricultor establecido no sucedió ni en *Jovel* ni en sus cerros circundantes. La razón estribaría no sólo en la humedad del área plana, sino a la dificultad en ese entonces de obtener maíz y otros cultivos en el clima frío. Habría existido en el mundo arcaico una interacción estacional con el espacio geográfico, más no una apropiación sostenida y permanente que implicara, como todo espacio devenido en territorio, conglomerados humanos y relaciones sociales.

Podemos imaginar que el hombre llegaba al valle sólo en ciertas estaciones del año para cazar y recolectar, como en la primavera o en el otoño, después de las lluvias de septiembre y octubre, cuando el valle ofrecía sus gramíneas maduras y sus encinos llenos de bellotas. Esta zona podría haber servido como una reserva temporal (*ibid.*: 5).

Si bien es generalizado en el ámbito local asociar la diversidad con el concepto de

etnoterritorio (Barabas, 2004), lo cierto es que en el caso de *Jovel* es hasta las postrimerías del preclásico que se encuentran en las orillas del valle los primeros montículos, probablemente de uso ritual, junto con restos de cerámica similar al de la tierra caliente, en el oeste. Ello sugiere, y tal vez esto lo más interesante del período, que esos primeros habitantes establecidos hablaban zoque y no maya. El hecho, a decir de Lee (*ibid.*: 6), no es de extrañar, ya que en el preclásico era común que la lengua zoque fuera predominante a lo largo del río Grijalva.

El arribo de mayas a la tierra fría ocurrirá poco antes del clásico. La lengua que hablaban provenía del cholano, tronco lingüístico de las tierras bajas y del cual surgiría el tzeltal en el 1300 d.C. Una división posterior daría lugar al tzotzil. En la actualidad, estas dos últimas lenguas son las de uso más generalizado en los Altos de Chiapas. Es de hacer notar que en este periodo los mayas expulsarían a los zoques de asentamientos como el del Cerro de Santa Cruz, marcando el inicio de las disputas, ahora sí, etnoterritoriales en la región (*ibid.*).

Las rivalidades aumentarían en el período clásico (250 d.C al 900 d.C), y estarían protagonizadas por los pueblos de Ecatepec y Moxviquil.¹⁰ Sin embargo, también de esta época son los restos encontrados en Ecatepec, de tumbas hechas con laja tendida, y de ofrendas mortuorias, vasijas y otros artículos. Pero sin duda, por su gran complejidad arquitectónica y ritual, Moxviquil constituyó el centro social y ceremonial más importante a la mitad del clásico (500 d.C). Su florecimiento tendría que ver no sólo por el control del ojo de agua, frente a la colina que ocupaba, sino con la explotación de un yacimiento de pedernal, fundamental en la región (ante la ausencia de obsidiana) para elaborar herramientas cortantes.¹¹

Con el fin de tener mejor claridad sobre el pasado precolombino en los Altos de Chiapas, es necesario anotar que ha sido el más estudiado por la arqueología. Las excavaciones datan desde los años 50 del siglo pasado y han podido corroborar la ausencia de una apropiación física del valle de Hueyzacatlán, lo que no obsta para que fuera nombrado y conocido. Los restos encontrados sugieren una serie de pueblos situados únicamente en las laderas de Ecatepec, Huitepec, Moxviquil y Santa Cruz. La vida cultural de estos pueblos no permanecería ajena al militarismo (característico del posclásico) y, hasta la conquista por los españoles, estarían enfrentados entre sí.

Cabe también hacer notar que la cultura clásica, manifestada en construcciones monumentales, escritura, grabados, estelas, conocimiento matemático y de los astros, fue propia

de las tierras bajas y nunca impactó a los Altos de Chiapas, que no fuera por ocasionales encuentros comerciales en que introdujeron ciertos objetos elaborados con cerámica. De ahí que la decadencia maya deba comprenderse regionalmente por las guerras intestinas, el empobrecimiento y dispersión paulatina de los grupos que habitaban el área.

La ciudad y el territorio en el pasado. Los primeros barrios

A diferencia del origen de Chiapa de los Indios, asentamiento prehispánico de los chiapanecas (grupo cultural del cual deriva su nombre el estado), la ciudad sería fundada como Chiapa de los Españoles en 1528 por el capitán español Diego de Mazariegos, en un templado y húmedo valle, despoblado (como ya se mencionó), pero con vecinos a prudente distancia.¹² Así quedaría asentado en el libro de cabido por el escribano Jerónimo de Cáceres, quien con gran minuciosidad describe ese momento del día 31 de marzo, fecha en que tiene lugar el traslado de la Villa de una de las orillas del río Grijalva, en que instaló inicialmente, al valle de Hueyzacatlán:

...y habiéndose visto los términos y asientos de estas comarcas, les pareció que en este campo de Gueyzacatlan hay y concurren las calidades necesarias para la dicha población, por ser la tierra fría y en ella haber el río y fuentes de muy buena agua, y prados y pastos y aires...y tierra para ganados y montes y arboledas y comarca cercana y conveniente...por tanto...dijeron que mudaban y mudaron el asiento de dicha Villa Real (citado por De Vos, 2010: 49).

A pesar del nombre de la villa y el origen de los conquistadores, la población inicial asentada en el valle de Jovel consistía en un conglomerado diverso de culturas y de lenguas, formado tanto por foráneos como por la población local asentada de manera dispersa en los alrededores. Había mexicas, tlaxcaltecas, mixes y zapotecas, (filiaciones étnicas del centro de México), así como tzotziles, tzeltales y quichés (hablantes de lenguas mayas). La composición multiétnica y multilingüística del lugar conduciría a que en el siglo XVI se adoptará al náhuatl, lengua de Tenochtitlán, como lengua franca de comunicación (De Vos, 1986).¹³

La actual San Cristóbal de Las Casas nacería como Villa Real de Chiapa en 1528, en

alusión a Ciudad Real de España, la ciudad natal del conquistador Mazariegos; sin embargo, por situaciones que reflejaban los constantes cambios en la administración central tanto de México como de Guatemala, o bien simplemente por caprichos de quienes la gobernaban, la Villa cambiaría varias veces su nombre. Aparte de los calificativos prehispánicos de Jovel (maya) y Hueyzacatlán (náhuatl) con los que se nombraba al valle, San Cristóbal sería, a partir del 21 de julio de 1529, Villaviciosa de Chiapa, nombre del lugar de nacimiento del juez de residencia de Mazariegos, Juan Enríquez de Guzmán. No obstante, por orden del Adelantado Pedro de Alvarado, menos de dos años después, el 14 de agosto de 1531, adoptará el de San Cristóbal de Los Llanos, en alusión tal vez a la otra villa española fundada en las inmediaciones por el capitán Pedro de Portocarrero.¹⁴

Pero el nombre más duradero de San Cristóbal fue el de Ciudad Real, según decreto del rey de España el 7 de julio de 1536, y vigente hasta el 28 de julio de 1829. Este apelativo no sólo fue el más largo, sino también el más importante, pues significó adquirir el rango de ciudad.¹⁵ . Otros calificativos posteriores fueron: San Cristóbal, desde el 29 de julio de 1829, por decreto del Congreso del Estado; San Cristóbal de Las Casas, a partir del 31 de mayo de 1948, en homenaje al dominico Fray Bartolomé de Las Casas, primer obispo de la ciudad; Ciudad Las Casas, por decreto del 7 de febrero de 1934 y debido a la prohibición anticristera de poner nombres de santos a los poblados chiapanecos; finalmente, a partir del 4 de noviembre de 1943, de nuevo San Cristóbal de Las Casas (Trens, 1957: 157).

Como fue lo común en la fundación de pueblos españoles de la época, los barrios nacieron junto con la ciudad; fueron el cinturón humano que la rodeaba, y si bien en un principio la colonia procuró mantener separados a estos asentamientos de Ciudad Real de Chiapa, su población, compuesta por indios aliados o sometidos, sostenía una fuerte red de relaciones de esclavitud y servidumbre con los españoles conquistadores que habitaran las 12 manzanas y 18 calles del centro o “recinto” (Aubry, 1991: 25). Recinto y barrio serían las dos formas de asentamiento originales en la ciudad. Aquí se puede observar que el espacio físico del valle se transforma en un espacio social compartido, pero jerárquico y con obvias relaciones de dominación del español hacia los nativos. En términos de Raffenstein (2011) y su concepción del espacio como una “geografía del poder”, estamos frente a un espacio social donde coexisten la diversidad y la asimetría como formas de interacción cotidiana.¹⁶

Los barrios coloniales en un inicio serían Mexicanos, Tlaxcala, San Antonio, San Diego y Cuxtitali; y sus habitantes, en ese mismo orden: mexicas, tlaxcaltecas, mixtecos y zapotecas. Ninguno de estos grupos estaba al menos lingüísticamente emparentado con la población maya que habitaba el sureste mesoamericano; provenían del centro de México y arribarían a la región como la “tropa de a pie” del ejército español de Mazariegos. Cuxtitali, por su parte, se fundaría con mayas quichés, indios aliados que acompañaban a Pedro de Portocarrero, el otro capitán que llegaría a Chiapas procedente de Guatemala.¹⁷ Un nuevo barrio, el del Cerrillo, se formaría en 1549 con indios libres de filiación maya tzotzil que habían dejado de ser esclavos por decreto de la corona española. Los tzotziles, ahora como indios libres, serían los primeros aprendices de oficios en la ciudad (ver mapa 2: Los primeros barrios y su organización territorial).

Siguiendo un modelo urbanístico peculiar, del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX, la ciudad crecería de la periferia al centro, de los barrios al recinto, a través de un lento proceso de conurbación. A fines del siglo XVI, la mayoría de las casas eran de adobe y teja, material fabricado del lodo, y el número de españoles se había reducido pasando de setenta a cuarenta personas. Sería apenas hasta el siglo XVII que empezaría la edificación de lo que hoy constituye el patrimonio monumental de San Cristóbal. De la mano de su principal urbanista, el obispo Francisco Núñez de la Vega (1684-1706), será en este siglo cuando a decir de Aubry (30-32) se transitaría de las “civitas rurales”, basadas en el estilo arquitectónico mudéjar, al concepto urbano barroco de sus iglesias e edificios públicos. Con ello, habría que agregar, la ciudad caminaría también de territorio a paisaje, entendido este último como el sedimento histórico resultado de la acción humana a través de muchas generaciones (Santos, 2000). Ciudad Real incorpora ahora a su geografía, un panorama citadino materializado con los estilos arquitectónicos de la época. Ya no sólo hay sociedad, sino también paisaje urbano que admirar.

Las transformaciones territoriales y la sobrepoblación

Si nos remontamos a los tres primeros siglos de vida de la ciudad (recordemos que San Cristóbal se funda con la categoría de villa en marzo de 1528), encontraremos que el período estará marcado por un crecimiento débil de la población, incluso en varios períodos negativo, sin sobresaltos ni migraciones importantes. Situada entre tierras de montaña de escasa vocación agrícola, en un suelo inundable, y sin otra posibilidad de vida que no fuera la expoliación de la

mano de obra indígena, Ciudad Real arribará a los albores del siglo XX como una ciudad de pobreza crónica, semiabandonada, de apenas 14000 habitantes, el mismo número de personas que nueve décadas atrás, en 1810 (Aubry, 1985: 57). Un sinnúmero de desastres naturales y políticos como inundaciones, epidemias, abandono, incomunicación, rebeliones indígenas, guerras intestinas entre conservadores y liberales, impedirían el crecimiento de la población durante el siglo decimonónico. Al estancamiento demográfico había que agregar el aislamiento geográfico, pues ante una ciudad relegada y sin caminos los comerciantes y viajeros optaban por la región costera del Soconusco como ruta para acceder a Centroamérica o al centro de México¹⁸

Proclive a ser parte de las causas conservadoras malogradas de antemano, el corolario que cerraría con broche de oro las desgracias de Ciudad Real sería la pérdida definitiva de su condición de capital a fines del siglo XIX, categoría con la que había sido distinguida por la Corona desde 1536. Como es de suponerse, esta historia de vaivenes y reclusión, a contracorriente del ambiente liberal que se vivía en otras regiones de Chiapas, fue delineando una sociedad cerrada que reforzaba el criterio de que por naturaleza los ladinos pertenecían al tejido urbano citadino, insuficientemente integrado a la sociedad moderna y nacional, y los indígenas a una inercia ritual y agrícola, derivada del aislamiento rural y del modo de vida colonial. El olvido y las calamidades contribuirían a dejar fuera cualquier mundo cultural alterno.

Habría que esperar hasta el siglo XX para que concluyera ese prolongado estancamiento y las condiciones de San Cristóbal empezaran a cambiar. En promedio, hasta 1940, la población se multiplicará cada década, y después de esa fecha en que pierde el 16% de sus habitantes, la tasa de crecimiento poblacional se disparará al ritmo del 579%, (*ibid.*: 73). En términos del territorio, el curso de esta drástica transformación puede ilustrarse bien si comparamos la relación en cada época entre la mancha urbana y el área verde del antiguo valle (Ver Mapa 3: La mancha urbana en SCL (mapa satelital 1), y Mapa 2: la mancha urbana en SCLC (mapa satelital 2). Al arribar los españoles en 1528 todo era mancha verde. Los pocos pobladores establecidos habitaban los bordes altos del valle, aprovechando los recursos de las regiones templadas y calientes colindantes (Mariaca, 2005:7). Posteriormente, en el transcurso del siglo XVI, una parte de las tierras serían convertidas en tierras agrícolas y ganaderas para sobrevivencia de los nuevos pobladores; se criaba ganado ovino, vacuno y caballar, y se cultivaban trigo, hortalizas y frutales de clima templado. Pese a ello, al finalizar el siglo encontraremos únicamente 2 mil 075

habitantes asentados en el 3.37 % del valle. Todavía a mitad del siglo XIX, la mancha urbana de Ciudad Real albergaba a 10 mil 295 personas que consumían el 5.78 % del área natural (Aubry, *op.cit.*)

Sin embargo, 100 años después el saldo favorable a la mancha verde comenzó a invertirse. En 1973, la población se había triplicado y abarcaba el 13.1 % del territorio. En ese entonces, los asentamiento originales de los barrios, que en el pasado se habían expandido de la periferia al centro, habían alcanzado ya a los primeros humedales en las zonas bajas, pagando la ciudad en 1976 con su más grave inundación en lo que fue el siglo XX. Es el momento de la primera oleada masiva de expulsados de los pueblos y comunidades indígenas.

Contradiendo lo que es lugar común, es en este lapso de historia reciente que la frontera entre indígenas y ladinos y sus respectivos territorios históricos se tornarán porosos y difusos. Aledaños al barrio tradicional, que con el término ladino forjó el rostro cultural urbano por siglos, emergerían fraccionamientos y colonias que para 1997 ocuparían ya más de la mitad del valle (*ibid.*). No sólo se incrementa el tamaño de la ciudad, pasando en 10 años, 1970—1980, de 32 mil 838 a 60 mil 550 habitantes (Censo General de Población y Vivienda, 1980), sino que el paisaje urbano se diversifica notablemente.

Como parte los significados de la irrupción del zapatismo en enero de 1994, es frecuente asumir que es a partir de esta fecha que San Cristóbal configura su aspecto poblacional y cosmopolita; no obstante, a mitad de los años 90 la ciudad sumaba 160 mil 729 personas, casi el doble de la de 1980 (INEGI, 2000), lo que muestra que el *boom* demográfico ya se había producido. De igual modo, para ese momento, el concepto de patrimonio urbano y el ciclo turístico de temporada alta-temporada baja están bien establecidos. Abundan los centros de investigación, los eventos académicos y políticos, los residentes extranjeros y las Ong's; lo nuevo, quizás, sería la profundización del tono consumista, recreativo y de paso del centro histórico, así como la aparición (junto a grupos globalifóbicos y movimientos que reivindican, asesoran o apoyan al zapatismo) de un turismo vinculado a la ecología y las culturas alternativas.¹⁹

A partir de ese momento la quietud centenaria fue interrumpida por una serie de acontecimientos que colocarían su impronta en una ciudad acostumbrada a desafiar el cambio. Los imprevistos hechos, entreverados y en cascada, serán resultado del encuentro inevitable de

las propias contradicciones acumuladas regionalmente (migraciones, sobrepoblación, pobreza económica, conservadurismo y aislamiento social) con las nuevas tendencias de la cultura mundial. Ante la imposibilidad del comercio o del industrialismo autóctono en cierta escala, cancelada para el pequeño valle por razones naturales y políticas, San Cristóbal redefiniría su nuevo destino urbano sin engranar del todo con la vida económica y política nacional. Y es que más que sumarse a la certeza de “todo en Chiapas es México”, consigna gubernamental que en los años 70 intentaba convencer a los chiapanecos de su pertenencia a los símbolos del imaginario nacional, la ciudad enfilaría el esperado cambio estructural hacia un irregular nexo con las condiciones generadas por el mundo globalizado, el cual, al tiempo que entraba en una fase caracterizada por el socavamiento de toda forma de vida exclusivamente local y la reducción de las distancias culturales (el mundo en un pañuelo),²⁰ comenzaba paradójicamente a evidenciar signos de fragmentación.²¹

Se saltaría súbitamente de una incipiente modernidad, siempre aplazada por las instituciones nacionales, al presente transnacional. Como en la metáfora de Josefina Ludmer: “el salto dejaría un resto histórico, un futuro nacional que no fue”. La cultura transforma ese resto en temporalidad perdida porque salta hacia otro futuro”.²² Así, en lugar del consabido origen dual de la ciudad, producto de las barreras sociales y territoriales dispuestas por el orden colonial inicial en el siglo XVI, tendríamos ahora en el siglo XXI un sólo conjunto de voces disonantes locales y globales, que pese sus diversas raíces sería capaz de articular un precario pero efectivo equilibrio.

Cuando la UNESCO da a conocer su veredicto sobre una eventual declaratoria de San Cristóbal como patrimonio cultural de la humanidad, en razón de lo que denomina “valores universales excepcionales”, varios de los elementos del cambio son ya visibles en la fusión inusitada de elementos propios y ajenos.²³ Sucesos tales como el localismo exacerbado, las barreras étnicas y territoriales frente a la diáspora indígena, los humedales invadidos por los asentamientos irregulares, los conflictos físicos y simbólicos por los espacios públicos, el devastamiento de cerros por concesionarios de bancos de arena privados y la explosión demográfica como parte de una migración incontrolada, entre otros muchos, romperán la sincronía de antaño, marcando de ahí en adelante el ritmo estructural interno de la ciudad; simultáneamente, la complejización de la diversidad urbana con la llegada y establecimiento de extranjeros, la multiplicación del turismo, la hotelería, las agencias de viajes, las organizaciones

no gubernamentales, los centros académicos públicos y privados, las franquicias, los prestadores de servicios alternativos y los lugares masivos de consumo, proporcionarán el tono cosmopolita a un sector de la población de por sí ya heterogéneo, con intereses diversos y no siempre distinguible del provincialismo local.

En este marco estructural, de fronteras borrosas e inestables, es donde se forjarán las coordenadas materiales de la nueva ciudad. Un frágil cruce de caminos que no pudo caminar sin rupturas del pasado colonial a la modernidad.

Conclusión: del territorio al barrio como espacio imaginado

Con el fin del siglo XX y el advenimiento del siglo XXI, los referentes étnicos, asociados a la diversidad de lenguas y oficios económicos, habían perdido cualquier sentido de relación con la condiciones multiétnicas, plurilingüísticas y territoriales que distinguieron a San Cristóbal en el momento de ser fundada, iniciándose un proceso de reconfiguración de la identidad barrial que dejará sin efecto la noción de asentamiento territorial. El cambio, es importante destacarlo, no sólo radicará en el nuevo significado de la identidad barrial, basada ahora en cultos patronales, sino en la conformación de una extensa red ritual que a falta de mejor nombre aquí se denomina “espacio imaginado”.²⁴ En un contexto donde la única disyuntiva era conciliar la continuidad de la cultura local con los embates modernizadores o perecer, el efecto visible de la ritualización de la vida de los barrios (ya sin territorio) fue el posibilitar la vigencia social de este espacio de origen colonial, otorgándole una nueva especificidad cultural. En el presente, y ya con sus signos de identidad renovados y actualizados, encontramos más de una centena de barrios recientes que no tienen que ver con la noción de territorios originarios (estos fueron desbordados al menos hace tres décadas), pero que han conformado una forma de identidad generalizada, donde sus pobladores reproducen la condición ladina (coleta, según otros ladinos) mediante una ininterrumpida actividad lúdica y religiosa.

Se puede aseverar que no existe hoy un asentamiento con la denominación de barrio que no reproduzca la organización social y ritual alrededor de un santo patrono.²⁵ Los barrios son distintos entre sí por su origen, historia, ubicación, tamaño físico, prestigio, población, modo de vida y patrimonio urbano; no obstante, el imaginario religioso y su espectacular despliegue en festividad masiva han logrado unir culturalmente a sus habitantes, subordinando o conteniendo

(aunque no eliminando) las diferencias económicas, políticas y religiosas.

Apropiarse de prácticas religiosas y transformarlas en vínculo simbólico de pertenencia implicó varias fases sucesivas. La fiesta patronal, antes de ser conformarse en ritual público, expresaba una devoción privada, y el ritual público, para instituirse en marca de identidad barrial, tuvo que dotarse de numerosas y diversas estructuras organizativas. Estos pilares sociales, ausentes en las celebraciones no barriales, se conocen con el nombre de “juntas”. Cada junta cuenta con funciones especializadas y se integran rigurosamente por sexo y edad. Los nombres más usuales de estas instancias son, por su importancia de menor a mayor: junta de señoritas, junta de jóvenes, junta del anuncio, junta de pólvora o polvoreros, junta de maitines o maitineros, junta procuradora y junta de festejos o junta mayor. El número de juntas varía según el tamaño del barrio y la antigüedad de su festividad, pero la naturaleza organizativa es la misma en todos los casos.

El ciclo festivo, de haber sido en su momento un calendario de seis meses para los barrios antiguos o mayores, en la actualidad se extiende a todos los meses, semanas y días del año. Ello traería consigo el desdoblamiento de las fiestas en nuevas dimensiones y prácticas. De constituir un discreto acontecimiento asumido como devocional, las celebraciones barriales han devenido en un ambiente de espectáculo que resignificaron el espacio físico del atrio y ganaron la calle. Esa transformación de la fiesta (hay que decirlo) en una especie de entretenimiento masivo, muy rentable políticamente, ha tenido su costo, provocando en varios casos la división barrial y la injerencia de autoridades locales.

Para concluir, y a propósito del espacio imaginado como un lugar social no exento de tensiones (es parte de su condición intrínseca), se puede decir que en el pasado el mundo sagrado alcanzó al mundo profano, ritualizándolo; en el presente, a partir de una lógica que se vuelve sobre sí misma, el mundo profano parece contradecir, sin eliminarlo, al mundo sagrado.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun, 2001 “Dislocación y diferencia en la economía cultural global”, en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE. Capítulo 2, pp. 41-61.
- Aubry, Andrés, 1991, *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y*

- monumental*. San Cristóbal de Las Casas, México: INAREMAC.
- Braudel, Fernand, 1979, *La larga duración. La Historia y las Ciencias Sociales*, 4ª ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Barabas M., Alicia, 2004 “La Construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Desacatos*, núm. 14, primavera-verano, pp. 145-168.
- De Vos, Jan, 2010 *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, México: CONECULTA.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Félix, 2002, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 5ª. Ed. Valencia, España: Pre-textos. <http://todochiapas.mx/comitan-de-dominguez/historia-de-comitan/1024> (consultado el 16 de enero de 2018).
- González Figueroa, Gerardo, 2007 “Entre la ciudad y el campo. Organismos civiles en San Cristóbal de Las Casas”, en *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA, pp. 441-459.
- Mariaca Méndez, Ramón “El deterioro del valle de San Cristóbal. Nuestra responsabilidad en el proceso”, en *Voz alta*, Año 1, Número 2. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 2005.
- Paniagua Mijangos, Jorge, 2003, “Del ritual al barrio. Imaginario urbano de una identidad ladina en San Cristóbal de Las Casas”, en *Anuario No. IX*. IEI, UNACH. Tuxtla Gutiérrez, México, pp. 111-150.
- Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo, 2014 *Diversidad urbana y ciudad. Una perspectiva antropológica*. San Cristóbal de Las Casas, México: Editorial Chiapaneros-UNACH.
- Pineda, Olivia, 2007 “Del Aeródromo al aeropuerto: larga batalla por abrirse al mundo”, en *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Consejo Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA, pp. 165-189
- Pineda, Luz Olivia, 2014 “El Santo San Cristóbal”, en *San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos*. México: Porrúa, pp. 49.
- Raffestin, Claude, 2011 *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de Michoacán.
- Ramos Maza, Roberto, 2014 “El amado paisaje de San Cristóbal de Las Casas”, en *San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos*. México: Porrúa, pp. 23-26.
- Robertson, Roland. “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”, en *Zona abierta No. 92-93*. España. 2000. pp. 213-242

Sánchez Flores, Magdalena Patricia “De la Ciudad Real a la ciudad escaparate”, en *Chiapas, una modernidad inconclusa*. Instituto Mora. México. 1995. pp. 72-113.

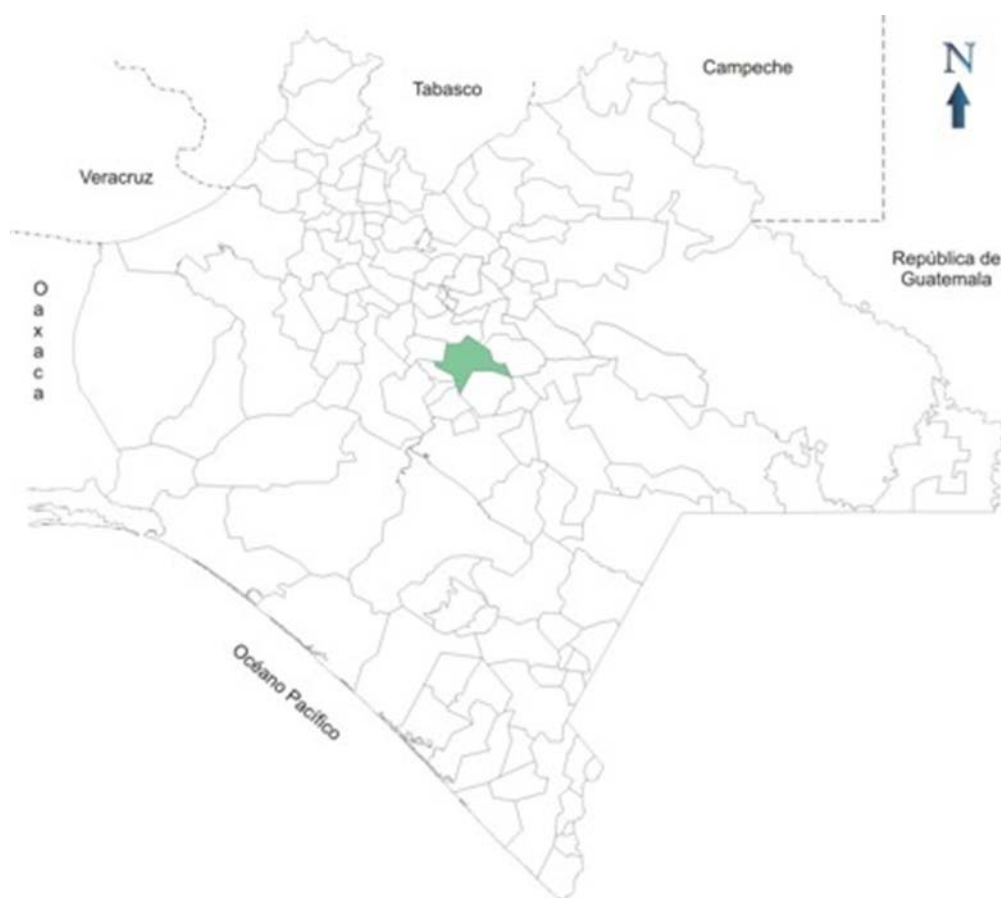
Viqueira, Juan Pedro “Historia crítica de los barrios de Ciudad Real”, en *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. 2007. pp. 29-59.

Santos, Milton, 2000, *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel.

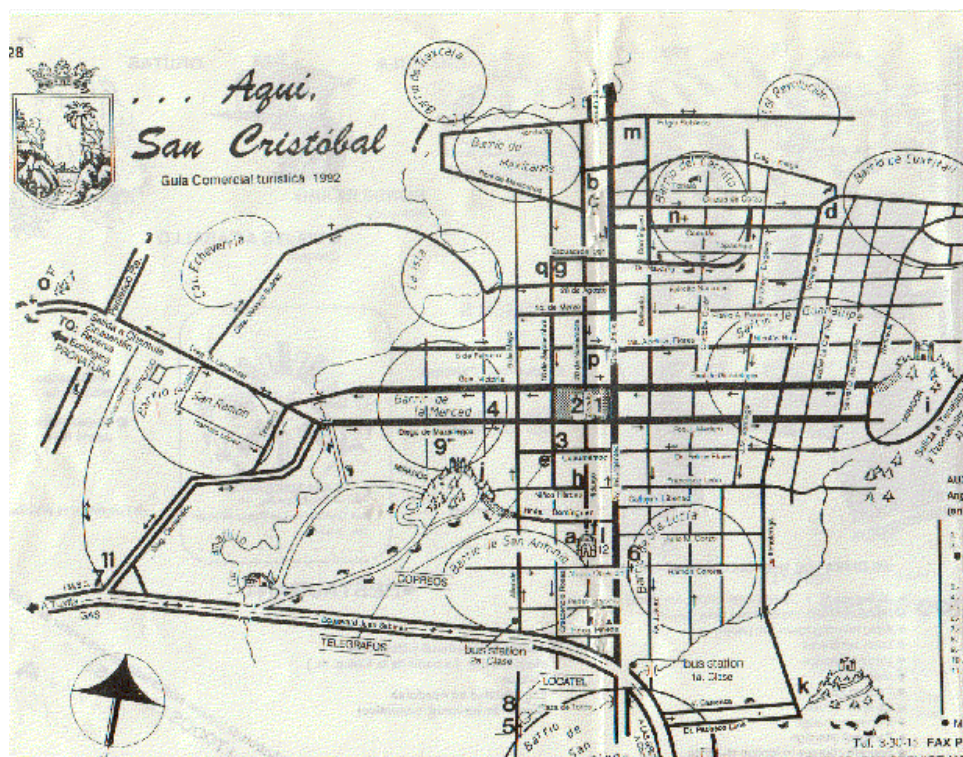
Weber, J., 2014 “San Cristóbal y sus alrededores, en San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos. México: Porrúa, pp. 12-22.

Anexos

Mapa 1: el municipio de San Cristóbal de Las Casas

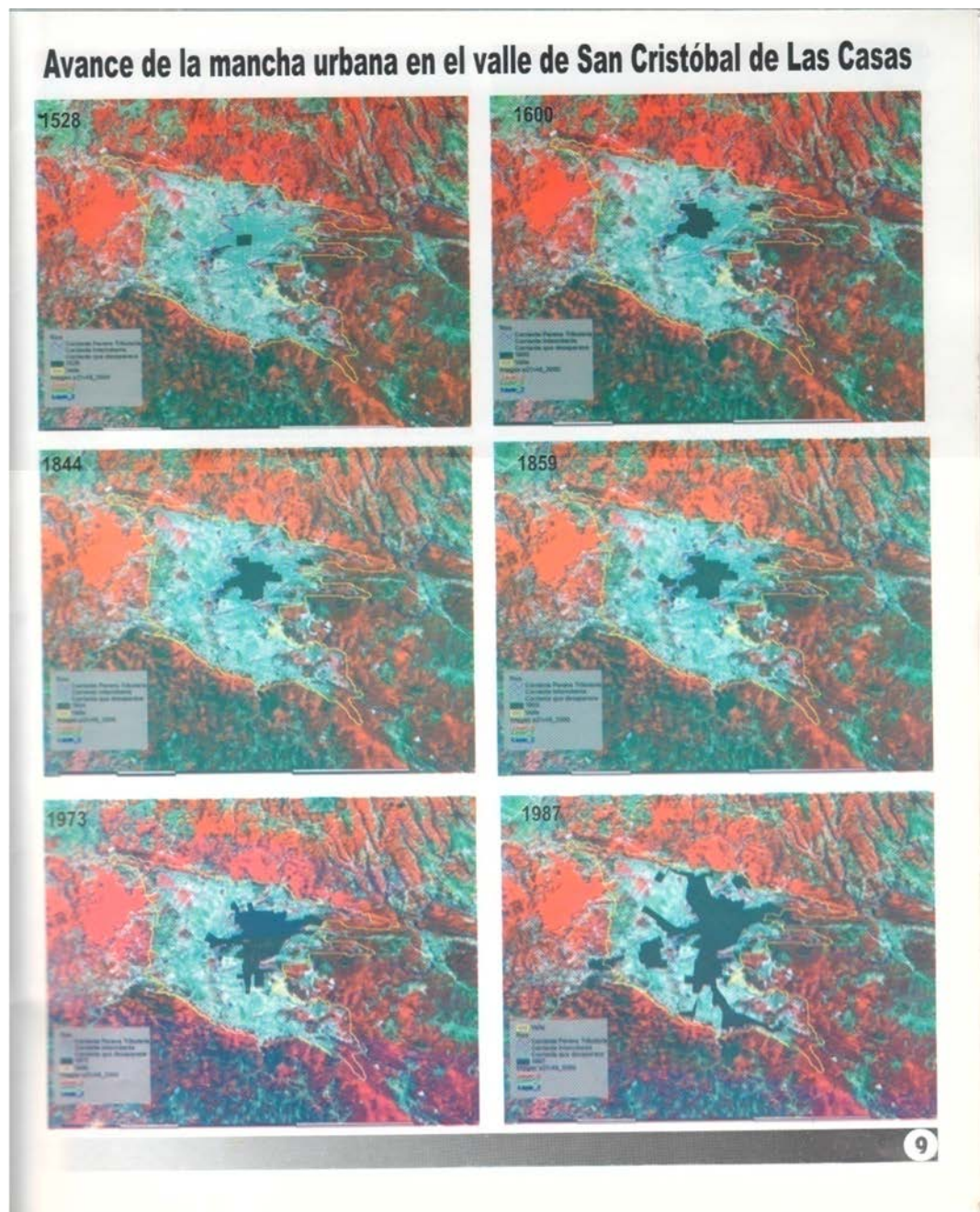


Mapa 2: Los primeros barrios y su organización territorial



Nótese como los barrios del centro, encerrados en círculos, trazan un anillo que corresponde al primer ciclo tradicional de fiestas patronales. Fuente: Guía Comercial y Turística, 1992.

Mapa 3: La mancha urbana en SCLC (mapa satelital 1)



Fuente (Mariaca, 2005)

Mapa 4: La mancha urbana en SCLC (mapa satelital 2)



Fuente: (Mariaca, 2005)

Notas _____

¹ A decir de Braudel, la sociedad sólo puede concebirse con el cambio, pero este se produce con diferentes ritmos y temporalidades. Los cambios más rápidos y efímeros son los del presente (ciclos cortos), y los más lentos aquellos que definen épocas con características estructurales bien delimitadas como, por ejemplo, el medioevo o el propio capitalismo (ciclos largos). El barrio, adaptando el concepto de Braudel a este escrito, se asemeja a una onda larga que recorre toda la historia de San Cristóbal, desde su fundación y pasado colonial hasta la actualidad. Su larga duración no obedece a una sustancia cultural mítica e invariable (es frecuente colocarle esa aureola cuando se alude a la ciudad con fines políticos y retóricos), sino a sus cambios de sentido, rápidos o lentos, según las circunstancias de la ciudad.

² El texto es un avance de una investigación en curso denominada Territorialidad y fiesta en las configuraciones barriales. Del barrio como territorio al espacio imaginado.

³ Sabemos que la palabra “coleto” o “ladino” contiene un significado polémico, asociándose con frecuencia a nativos de la ciudad que adoptan una postura racista y discriminatoria hacia la población indígena, e incluso también a los residentes de otras partes del país y extranjeros. Aunque reconocemos que el término requiere más reflexión y menos generalizaciones, en esta ponencia lo usaremos como un gentilicio para referirnos, con criterio descriptivo, a los sujetos que reivindican un sentido de pertenencia local, hayan nacido o no en la ciudad.

⁴ Por paradójico que parezca, en una segunda parte de la investigación se argumentará que la defensa activa que el barrio de Cuxtitali (uno de los barrios coletos más antiguos) realiza de su entorno territorial, es la confirmación inversa del debilitamiento del lazo cultural entre territorio y barrio. Cuxtitali es uno de los primeros seis barrios de origen colonial y recientemente la reserva ecológica aledaña se ha visto amenazada, tanto por invasiones solapadas desde el gobierno municipal y estatal como por proyectos ecoturísticos empresariales. Estas últimas iniciativas, como los líderes del barrio han denunciado, provienen de agentes políticos locales, pero su naturaleza más amplia tiene sus raíces en el mundo global que ha descubierto en el turismo verde un gran negocio. Como era de esperarse, y sin cuestionar la organización social del culto patronal en honor al Dulce Nombre de Jesús, una gran cantidad de

cuxtitaleros (al menos los más politizados) se han movilizado para resguardar una reserva cuya importancia principal radica en que ahí se localizan los manantiales proveedores de agua al barrio a través del sistema Chupaktik.

En una ciudad donde una buena parte de los servicios es por barrio, la demanda por el control territorial y del agua deviene en central. Sin embargo, lo que llama la atención es como una reivindicación progresista en el plano político, se fundamenta con un discurso cultural que en la literatura antropológica ha sido señalado como esencialista, regresivo o conservador. Y es que como estrategia de lucha los voceros de Cuxtitali han advertido que el reclamo de la reserva no es únicamente un asunto de los habitantes del barrio, sino un llamado más profundo de los ancestros “abuelos”, guardianes del bosque y de las cuevas. Lo que en su momento demostraremos, es como la crisis urbanística y el conflicto por el control de los pulmones verdes y escasos humedales de la ciudad, derivaron, en casos especiales como el de Cuxtitali, en una lógica cultural que camina en sentido contrario al resto de los barrios. En Cuxtitali, después de haberse construido una de las redes rituales más sólidas y duraderas, se transita ahora del espacio imaginado a la restitución territorial.

⁵ El tema del barrio en San Cristóbal de Las Casas ya fue abordado en su relación con la identidad urbana “coleta” (Paniagua, 2003, 2014), y lo que se pretende ahora es mostrar el proceso a través del cual la identidad barrial se ha transformado en un espacio ritualizado sin fronteras físicas y geográficas, y cuyo alcance sólo depende de los clientes rituales de un culto patronal y su red devocional.

⁶ Según Gómez Maza (op.cit.) Huitepec significa “lugar de colibríes y Tzontehuitz “la montaña de árboles con musgos”.

⁷ Pineda (2014: 49) agrega un nombre más: Tzequel (hoja verde, en maya tzotzil).

⁸ Una “cuenca endorreica” o “sistema de drenaje interno” es un sistema natural sin salida fluvial al mar, de ahí su característica de área pantanosa y húmeda. El agua permanece en el lugar, hasta que se infiltra o evapora. En el caso de San Cristóbal, el respetable tamaño de la cuenca y lo reducido del desagüe, ha sido de entrada (independientemente de otros factores) una causa histórica de las inundaciones en las llamadas partes bajas.

⁹ El hecho es importante para nuestros fines, pues de acuerdo a la definiciones de territorio de geógrafos como Raffenstein (2011) y Santos (2000), la humanización de un espacio geográfico y su transformación en espacio social y territorio, sólo puede tener lugar mediante la acción humana que interactúa con el medio, adaptándolo a sus necesidades, haciéndolo producir y culturalizándolo.

¹⁰ El término Ecatepec es utilizado por Weber (op.cit.) para referirse a una de las elevaciones que bordean a Jovel. Está a un lado del Huitepec y con sus 2300 metros sobre el nivel del mar, sería el menor de los tres “volcanes de fuego” reportados por el autor. A partir del clásico, sus inmediaciones serán el asentamiento de un grupo de población conocida con el mismo nombre.

¹¹ Las evidencias materiales de Moxviquil fueron localizadas principalmente por Franz Bloom en 1952, y se exhiben en el museo del mismo nombre.

¹² Las afirmaciones de Jerónimo de Cáceres contradicen el punto de vista según el cual la diáspora indígena actual a San Cristóbal representa el retorno al lugar que siempre habían ocupado en el pasado los pueblos mayas. Si nos atenemos a los datos arqueológicos ya planteados la afirmación no es exacta, pues lo que al parecer estaba poblado son los alrededores, más próximos a la tierra caliente que al valle.

¹³ Esta singularidad de la Villa se extendía también a comarcas cercanas donde la comunicación comercial entre agricultores hablantes de lenguas mayas se hacía también en náhuatl (De Vos, 2014).

¹⁴ El capitán Pedro de Portocarrero conquistaría un año antes, en enero de 1528, lo que hoy es la ciudad de Comitán de Domínguez. A diferencia de San Cristóbal, el área era un extenso llano habitado por un pueblo maya-quiché y tzeltales que llamaban al lugar Balún Canán (lugar de los nueve guardianes o

estrellas). Al ser sometido por los aztecas en 1486, el pueblo sería conocido como Comitlán (lugar de alfareros, para unos, y donde abundan las fiebres del nahoa, para otros). Ese nombre, al castellanizarse, derivaría en el actual de Comitán. A pesar de su temprana conquista, Comitán fue catalogado por la corona española como un “pueblo de indios”, siendo hasta el 29 de octubre de 1813 que las Cortes de Cádiz le conceden la categoría de ciudad.

¹⁵ El decreto de la corona española anunciaba, además del nuevo nombre de Ciudad Real, el paso del poblado de la categoría de villa a ciudad, ello con el fin (entre otras consideraciones) “que el dicho pueblo se ennoblezca y otros pobladores se animen a ir a vivir en él”. Cédula Real expedida por el rey de Castilla el 7 de julio de 1536 (citado por Trens, 1957).

¹⁶ Aplicando la metáfora de Deleuze y Guattari (2000), que remite a lo arbóreo como una estructura natural, vertical y excluyente, y al rizoma como una planta que se extiende de manera horizontal y sin partes principales, podríamos decir que el espacio social colonial carecía de la forma del rizoma, asemejándose al modelo arbóreo.

¹⁷ Como veremos más adelante, una versión más reciente (Viqueira, 2007) indica que por estar sujetos a tributos, igual que el resto de los barrio de indios, Cuxtitali se habría poblado inicialmente con personas tzotziles de la región.

¹⁸ En un artículo dedicado a reflexionar las peripecias de la comunicación en San Cristóbal (desde los traslados en mulas hasta el fallido intento de un aeropuerto local), Olivia Pineda (2007) da cuenta de este aislamiento al recordar que, hasta poco antes de la inauguración de la carretera Panamericana en 1943, el traslado a Tuxtla Gutiérrez seguía un camino de herradura “que pasaba por Zinacantán-Salinitas-El Burrero-Punta del Llano Ixtapa-La Era-Chiapa-puente Colgate-Tuxtla. Para llegar a Tuxtla, la duración del viaje, en carro, era de un día completo y a caballo, de dos jornadas (es decir, dos días)” (ibid.: 172).

¹⁹ La idea común es que la atención internacional transformó a un lugar periférico como San Cristóbal, otorgándole diversidad y fama pública, a partir del hecho de que fue escogido por el zapatismo como el centro simbólico de su levantamiento. Con todo, Gerardo González, el mismo “trabajador, socio, fundador, asesor, e incluso directivo” de uno de los actores, las ONG’s (2002: 441), afirma que estas instituciones (estimuladas por las crisis económicas y políticas) ya se encontraban en abundancia y bien instaladas al menos desde la época de los desplazados centroamericanos en Chiapas, en los inicios de los años 80, haciéndose luego más abundantes en el período represivo del gobernador Patrocinio González Garrido, a finales de esa década. Atendiendo a que San Cristóbal es una ciudad pequeña, de clima benévolo, cosmopolita y con ubicación estratégica, asevera el autor, y “dejando atrás aquella vieja de ir a vivir al pueblo” (ibídem: 442), “San Cristóbal de Las Casas es considerada la capital de las ONG. En broma también hace apenas uno o dos años decíamos que en la calle de Adelina Flores y Nicolás Ruiz estaba la avenida de las ONG’s o el Cerrillo el barrio de las ONG’s (ibid.: 444)

²⁰ Este momento de la globalización es definido por el sociólogo Roland Robertson (2000) con el término “fase de incertidumbre”, y constituiría la etapa más reciente de un largo ciclo globalizador que habría iniciado con el fin de la Edad Media y el inicio del Renacimiento, y luego continuado de modo expansivo en el siglo decimonónico y los primeros veinticinco años del siglo XX. En esta etapa, lo sobresaliente no sería la aguardada estandarización del mundo (la globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura), sino el fortalecimiento simultáneo de las tendencias locales y las fuerzas globalizantes. El término acuñado para tal fenómeno sería el de “glocalización”. Posteriormente, Ulrich Beck (2001) precisaría el concepto como la imposibilidad de explicar lo local y lo global de modo separado; por el contrario, ambas nociones estarían imbricadas a tal grado que una es imposible históricamente sin la otra.

²¹ Aunque en cierto lenguaje posmoderno la multiplicación en el mundo de toda suerte de nacionalismos, etnicidades, separatismos, fundamentalismos, diferencias tecnológicas, informacionales, productivas,

religiosas, estatales remite a la metáfora de Geertz (2002) de un “mundo en pedazos”, Appadurai (2001) ha creado el concepto de “globalidad dislocada” para referirse, más que a una globalidad rota o caótica, a una “economía cultural global que tiene un orden complejo, dislocado y repleto de yuxtaposiciones que ya no puede ser captado en los términos de los modelos basados en el binomio centro-periferia (ni siquiera por aquellos modelos que hablan de muchos centros y muchas periferias)” (ibidem:7). Se trata de un escenario irregular y múltiple (étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico) en el que se prueban fuerzas, se originan tensiones y se establecen arreglos entre los flujos culturales heterogeneizantes y homogeneizantes.

²² Citado por Díaz Raúl y Alonso Graciela (1998: 2)

²³ En 1998, San Cristóbal ingresó a la lista indicativa nacional de la UNESCO a partir de lo que se argumentaría como “un armónico desarrollo urbano y un ejemplar equilibrio con el entorno natural”. Para el año 2000, el expediente fue retirado de la lista de espera por considerarse que no se tomaron las medidas necesarias para resguardar y preservar el patrimonio exhibido. A decir de Alejandro González Milea, miembro del Área de Patrimonio Mundial del INAH, uno de esos valores estaba representado por la arquitectura, “testimonio de fusión de materiales y técnicas tradicionales con cánones académicos que van desde elementos del siglo XVII, el barroco del siglo XVIII y elementos del neoclásico del siglo XIX”. (El Heraldo de Chiapas, 2005). Semejante herencia cultural habría sido irremediabilmente alterada por acciones como las múltiples “intervenciones de las casas que han invadido patios, rompiendo esquemas tradicionales arquitectónicos” (ibid.).

²⁴ El término “espacio imaginado” únicamente es nuevo en el contexto de investigación: M. Foucault (1985) en su célebre texto conocido como “los espacios otros”...

²⁵ En alguna época (los años 70 del pasado siglo), los conjuntos habitacionales producto de los programas gubernamentales de vivienda aparentaban sustraerse de ese círculo cultural. Era el caso de colonias como la 14 de Septiembre (construida para trabajadores del magisterio) la Infonavit- la Isla (pensada para trabajadores de una fábrica textil ya desaparecida) o la Infonavit Ciudad Real. Lo mismo sucedía con minúsculos asentamientos (varios de ellos en su momento irregulares) surgidos en los intersticios de los barrios tradicionales: 31 de marzo, Las Delicias, Altejar, San Ramón La Isla, La Merced La Isla, entre otros. No fue así, y en muchas ocasiones simultáneamente a la introducción de servicios urbanos, los establecimientos residenciales nuevos terminaron incorporando las formas de identificación ritual de los barrios viejos. Existen, incluso, ejemplos extraordinarios, donde un barrio chico como las Delicias (las Delicias nació en las inmediaciones de dos barrios coloniales, Cuxtitali y el Cerrillo, y uno del siglo XIX, Guadalupe) celebra una fiesta grande con dos cultos, el de La Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

Relaciones comunitarias y comunicación en el mercado municipal de Zitácuaro, Michoacán

Communitarian relations and communication in the municipal marketplace at Zitácuaro, Michoacán

Anaid Pérez Monteagudo¹ y Juan Carlos Ayala Perdomo²

Resumen: En esta ponencia presentamos una propuesta teórica para el abordaje del mercado municipal de Zitácuaro, Michoacán desde un punto de vista comunicacional. Se presenta una breve contextualización empírica y los supuestos de investigación que se proponen analizar desde los conceptos de significación, ciudad, territorio y sus respectivos actores y representaciones en lo que sugerimos ocurre bajo el marco de relaciones comunitarias entre los vendedores en el mercado municipal, así como sus relaciones de intercambio simbólico y mercantil.

Abstract: In this presentation we offer a theoretical proposal for the approach of the municipal Marketplace at Zitácuaro, Michoacán from a communicational point of view. It presents a brief empirical context and the research claims which we propose to analyze from concepts as signification, city, territory and their respective actors and representations, in what we suggest is occurring onto the frame of communitarian relations between the marketplace salesmen, as of their symbolic and merchant exchange intercourses.

Palabras clave: comunicación; comunidad; relaciones; mercado; interacción

Contexto empírico

El municipio de Zitácuaro, en el Estado de Michoacán, tiene por principal actividad económica el comercio basado en el intercambio de bienes y servicios. Los habitantes de la ciudad se dedican a la compra - venta de productos que producen o comercializan. Zitácuaro tiene las calles repletas de locales comerciales, ya sea rentados por los comerciantes o haciendo de su casa un lugar de venta. Los productos que más se comercializan son refacciones para autos, ropa, zapatos,

¹ Maestra en Comunicación. Universidad Autónoma del Estado de México – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Líneas de investigación: Comunicación y cultura; Procesos simbólicos. Correo-e: anaidpm@yahoo.com.mx.

² Doctor en Educación. Universidad Autónoma del Estado de México – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Líneas de investigación: Comunicación y cultura; Comunicación y educación. Correo-e: jc.comunicacion@yahoo.com.mx.

bisutería, pasteles, abarrotes y fruterías. Destacando también el arreglo de zapatos y talleres mecánicos. Algunas casas abren sus puertas para vender pan, antojitos por las noches, ropa usada. Es decir, existe el comercio formal, en locales y el informal, por así llamarlo, en las casas de los pobladores.

El mercado municipal de Zitácuaro Michoacán, cuenta con vendedores, mujeres y hombres desde los 20 hasta los 70 años aproximadamente, laboran vendiendo productos en el interior. En su local o tarima pasan la mayor parte del día, llegan a las 7 de la mañana aproximadamente y recogen su mercancía o cierran a las 6 de la tarde. Cada uno se encarga de lo suyo sin depender del otro. En algunos locales y tarimas hay una vendedora, un vendedor, o ambos en el mismo. No hay una clasificación específica que vaya de acuerdo con la edad, el sexo, la venta de productos o la amistad. Se saludan y se platican entre los que están cerca, parece que la edad no es factor para la conversación. A simple vista puede observarse que se relacionan más fácilmente los que coinciden generacionalmente.

El producto que se vende no es factor de relación que genere un vínculo de amistad. Existe negociación para el intercambio del producto o la compra venta entre ellos mismos. Se reconocen como parte de la Unión de comerciantes a la que se afilian, pero no saben el nombre de todos los que participan en ella. Saben que pueden ayudar y recibir ayuda de los demás comerciantes, pero no intervienen si no se les solicita la ayuda. Se saben parte del mercado, se respetan y respetan sus lugares, en algunos casos existen relaciones de parentesco: puestos que son del primo, el hijo, el sobrino. Estos vínculos consanguíneos no modifican las relaciones ni las negociaciones.

Zitácuaro tiene dos supermercados: Bodega Aurrera, ubicada frente a la central de abastos y la terminal de autobuses. Y, Chedraui, en el centro de la ciudad, frente al mercado municipal. Tanto al central como el mercado están rodeados por múltiples comercios de los productos antes mencionados. Hay, aparte del municipal, otros pequeños mercados en toda la ciudad, en las colonias populares, que satisfacen las necesidades de las zonas aledañas. También las pequeñas tienditas son punto de abastecimiento para los vecinos de la zona.

Pero también en Zitácuaro, además de la actividad comercial de microempresarios que compiten con los supermercados y las cadenas de autoservicios, existe el mercado municipal llamado “Melchor Ocampo” fundado en 1955 en el centro de la ciudad. En el que se venden gran

variedad de productos: jugos, pan, tortas, tacos de barbacoa y carnitas, comida corrida en fondas, desayunos en cocinas económicas. También hay carnicerías, pollerías y pescaderías. Dulces en conserva, además se venden tenis, ropa, bisuterías, sombreros, zapatos, bolsas para el mandado, cestos. Hay florerías, venta de granos y semillas, tortillas, verdulerías fruterías y cremerías.

Toda la venta de estos productos se da en locales comerciales dentro del mercado, pero también existen las “tarimas”, así se les llama a todos aquellos comerciantes que venden en mesas o mostradores afuera de esos locales. Puede ser la continuación del local o no tener ninguna relación con lo que se comercializa. Así mismo, están los ambulantes dentro del mercado, y son los vendedores que lo caminan la mayor parte del día vendiendo sus productos. En algunos casos esos productos son traídos de la central de abastos que a su vez concentra la comercialización de la región y estados aledaños. En otros casos, es de producción personal, es decir, frutas, verduras o alimentos preparados por ellos mismos para su venta.

Afuera del mercado están otros comerciantes establecidos. Según el relato de algunos locatarios del mercado, fueron instalados por los gobiernos perredistas. Ellos también venden lo que se comercializa adentro.

En el mercado, socialmente, los comerciantes tienen en común la necesidad de vender sus productos para obtener una ganancia, todos los días llegan entre las 6 y las 8 de la mañana, para cerrar o recoger entre las 5 y 7 de la noche. Los que tienen locales levantan la cortina y comienzan a limpiar, los de afuera, en las tarimas, limpian su lugar además de barrer y trapear el pedazo de suelo que ocupan. Los “ambulantes” dentro del mercado se acomodan en su lugar, aquél que han negociado con el dueño del local o la tarima para que les permita dejar sus bolsas, cubetas y costales mientras ellos caminan el mercado. O bien, ahí se sientan a vender sus productos. Existen tres uniones de comerciantes: Unión de tablajeros, Unión de Locatarios Interior y Exterior del Mercado “Melchor Ocampo” (la que más comerciantes concentra), la Unión Mutualista de Comerciantes del Mercado Melchor Ocampo “21 de marzo” y la Unión de Tablajeros “Melchor Ocampo”.

Culturalmente, de lunes a domingo cuando los vendedores llegan desde temprano, saludan a los vecinos que tienen cerca, se dan el buen día y se preguntan cómo están, mientras limpian escuchan el radio o miran la televisión. Durante el día se mantiene alertas de los compradores al igual que de uno que otro vendedor que llega a negociar con ellos, es decir, hacer trueque de

mercancía o a vender/comprarse el mismo producto entre ellos mismos. Pasan el día en el mercado, cocinan, limpian, adornan u ofrecen sus productos, siempre pendientes de su negocio. Cuando salen de él es porque van al sanitario, a hacer algún negocio como el antes mencionado o a hablar con otro comerciante, casi siempre de la venta.

Los comerciantes del mercado se reúnen una vez al mes en sus uniones para discutir cuestiones de limpieza, seguridad y oferta. En festividades como el 12 de diciembre, llevan mañanitas a la Virgen de Guadalupe que esta al centro del mercado en un altar. Cuando es 10 de mayo algunos organizan una comida informal que consiste en dar la cuota de recuperación para los alimentos y refrescos, llegado el día cada quien sale de su local, tarima o se detienen para que le sea entregado su plato y vaso y pueda regresar a su lugar de venta.

Cabe mencionar que no todos participan en las actividades del mercado, es voluntario para los comerciantes interesados. Los vendedores suelen ayudarse entre ellos cuando alguno tiene una necesidad económica, personal o familiar. El más cercano al afectado busca aliarse de los vecinos, les comenta la situación y buscan soluciones. Una vez que el problema ha sido resuelto se quedan con la satisfacción de haber ayudado y cada uno regresa a sus actividades.

Supuestos de investigación

En el estudio del mercado municipal, se propone un trabajo de investigación en el cual se dé cuenta de la apropiación simbólica que los vendedores y la ciudad como tal, hacen del mercado como su *lugar* y qué significado le otorgan a este en una época de convivencia con el supermercado en el que podría hablarse de una permanencia, cambio o continuidad en el significado del mercado en la ciudad o para la ciudad.

Los vendedores que acuden todos los días a un espacio laboral provisto de múltiples aspectos que lo definen como espacio público y lo caracterizan aún más como una cuestión relevante en su vida, en el que se involucran múltiples agentes que lo rescatan desde el ámbito simbólico en una compleja trama de intereses políticos, económicos y sociales que circundan este mercado, en el cual el presente trabajo busca reflejar, mejor aún, la relevancia desde su trama cultural, hacer notar que en el mercado hay zonas representativas por la concurrencia de sus compradores.

Además, para el resto de los habitantes de la ciudad pudiera parecer un lugar en el cual se

satisfacen necesidades de alimentación, pero también de socialización o bien pudiera hablarse de un edificio que gira entorno o al mismo tiempo que los otros sin un significado más allá de lo conveniente.

Para ejemplificar lo anterior, ilustramos una imagen: la puerta “de en medio” que no es otra cosa que el segundo de tres pasillos que tiene el mercado, a lo largo tiene justo a la mitad a “La Virgencita” donde encuentras a “La China”, lo primero es un altar en medio del pasillo con dos vistas, de un lado la Virgen de Guadalupe y del otro al Sagrado Corazón, ambos en alto rodeados de flores que detienen a la gente en su camino y por lo tanto implican una concentración casi imposible de traspasar para llegar al otro extremo; y lo segundo, el puesto de “La China” es característico porque ella lo atiende y al mismo tiempo que arma la bolsa con el kit de verduras para el mole verde, sabe que remedios ofrecer para cualquier enfermedad, se caracteriza por ser el único local dentro del mercado en el que venden hierbas medicinales de todo tipo, sin dejar de mencionar los múltiples comercios que rodean al mercado, los cuales pudieran hablar de una supervivencia preponderante de los habitantes.

De esto se deriva la siguiente propuesta, misma que buscamos articular con las referencias teóricas que se presentarán a continuación:

- El mercado guarda significados culturales en la medida de que continúa siendo una evidencia de lo tradicional
- La interacción comunicativa es determinante para identificar la apropiación y dominio del lugar
- La apropiación que los vendedores y compradores le dan al mercado es simbólica y está determinada por su permanencia
- Los vendedores y compradores hacen del mercado su *lugar*
- Tanto el mercado como el supermercado están regidos por la lógica del intercambio simbólico y lógica del intercambio mercantil
- La ciudad es provista de sentido en gran medida por la persistencia del mercado y la satisfacción de necesidades mercantiles y simbólicas

La comunicación y los procesos de significación

En el estudio de la ciudad, los sujetos que la habitan, sus lugares y significados, es importante

definir el concepto de cultura, puesto que esta no puede estar alejada de la realidad. Acompaña en forma permanente a la historia tanto de los sujetos como de las ciudades. Va implícita en el acompañamiento y explicación de los cambios sociales, de la permanencia y/o continuidad de prácticas que se hacen en lo social, pues esta no explica el efecto del paso del tiempo, centra su atención en los actores y sus *mundos de vida* a lo largo del tiempo (Giménez, 2007, p. 45).

...La cultura tendría que concebirse entonces, al menos en primera instancia, como *el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad*. O, más precisamente, como *la organización social del sentido*, como *pautas de significados* “históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias”. (Thompson; 1998, p. 197)

En lo que respecta a lo simbólico, concebido desde el sujeto en relación con su entorno y los aspectos culturales, económicos, políticos, entre otros que le rodean, las representaciones sociales se forman de la identificación y soporte de los momentos que se vuelven significativos en la vida humana: usos, costumbres, tradiciones o el propio espacio en el que aparecen cada día o han aparecido a lo largo de los años dirigidos por su propia cuenta o de generación en generación.

A lo anterior deben sumarse las *representaciones sociales* (Giménez, 2007, p. 47), que a su vez responden a las dinámicas que se establecen en sociedad a través de un disenso que explica la postura que cada individuo toma ante tal o cual fenómeno, o bien, ante la institución de poder que lo solicite tanto la administración u organización de estructuras. Cabe la idea de la construcción conjunta de relaciones que opacan un poco la hegemonía del poder que abre otro campo de estudio pero que se comparte en el mapeo de la interacción, es innegable al mismo tiempo que es forjadora de pluralidad de opiniones y modos de comprender el mundo.

En conjunto, tanto las representaciones sociales como la cultura van configurando significados que enmarcan las relaciones a través de los años. No solamente definen el momento, lo enmarcan para que permanezca en el discurso y en la práctica y, en esa medida, se haga sentido social. En principio individual y de tiempo completo influido en lo colectivo, en esto

último caben las prácticas que socialmente se han propuesto representar a los sujetos para configurar un *todo* que se construye a nivel macro porque impacta otros escenarios en los que cobra sentido el uso del término *conjunto* ya que con esto se habla de una *pluralidad cultural* (Giménez, 2007, p. 36) que caracteriza a la sociedad en constante cambio.

La ciudad y sus espacios

Las ciudades comunican. No son solamente territorios demarcados en función de una estratificación geopolítica, ni estructuradas como contenedores de los espacios y los flujos que organizan la vida social de sus habitantes. Las ciudades, en tanto espacios públicos característicos de la sociabilidad moderna, se tornan en agentes que participan de la construcción social de sentido que los hombres ciudadanos reconfiguran a partir de una continua producción, reproducción, distribución y apropiación o consumo de los significados que a su vez están marcados por los distintos modos de vivir, sentir, pensar, sufrir, gozar, interrogar la compleja, conflictiva, densa y activa cotidianidad urbana.

Ante esto, es importante identificar el espacio, definido por Ramírez Kuri (1998) como “el ámbito donde circulan y se comunican mensajes, se transmite información y se definen reglas de comportamiento que orientan, posibilitan o limitan la acción social” (p. 35). Es ahí donde se sitúa el sujeto social, la interpretación que hace del mismo y la valorización simbólica que se construye desde su lugar. Estar situados en un territorio los vuelve comunes, sin embargo, cada personaje interpreta, reinterpreta, distribuye, redistribuye, significa y resignifica los conceptos que a propósito del territorio se derivan del ejercicio de relación significativa.

Por ello es importante concebir al territorio como lugar de apropiación, ya que es ahí en donde surge la noción de poder, el concepto de apropiación, los usos y costumbres de los individuos lejos de su demarcación nombrada como “casa habitación”, para aterrizarlos en otro territorio como extensión de lo propio.

A su vez, en una relación dialógica que inscribe marcas simultáneamente en el discurso del ser y hacer de los habitantes que se vuelven usuarios, a partir de la configuración de las ciudades, las concentraciones urbanas también son modificadas en su planeación, diseño, política e imagen por la interacción constante de los individuos con sus mercados, plazas públicas, zonas habitacionales, espacios de consumo y recreación, lugares de la reproducción capitalista (la

fábrica, los establecimientos comerciales, las oficinas) y de la institucionalización de la ciudadanía (los edificios públicos gubernamentales, de gestión de las necesidades: hospitales, centros de abasto, ayuntamientos).

Existe un vínculo orgánico entre la cultura urbana y los espacios sociales que explica la redefinición continua no solo de la materialidad de los territorios y las prácticas ciudadinas (del andar por la banqueta a las concentraciones masivas), sino de las significaciones que ahí son puestas en juego: cambian los espacios, se transforman las prácticas; se resignifican las prácticas, se modifican los escenarios.

Por lo tanto, dada la importancia radical de las ciudades en la constitución significativa de los grupos sociales que en ella se encuentran, dialogan, se integran y luchan, en distintos contextos espacio-temporales, y a la vez de los sitios que los contienen, las ciudades pueden ser consideradas el *lugar* cultural más relevante en la comprensión de los procesos de cambio social, pero también de afirmación de las regularidades, de las convenciones y del reconocimiento.

Por su parte, Marc Augé expone una dicotomía entre “lugar” antropológico y “no-lugar” en la cual se basan las distinciones analíticas que habrán de operar en la descripción y análisis de los espacios que a su vez, en una concatenación conceptual, se oponen por la primacía de la lógica de *intercambio económico o simbólico*:

El lugar es el que ocupan los nativos que en él viven, trabajan, lo defienden, marcan sus puntos fuertes, cuidan las fronteras pero señalan también la huella de las potencias infernales o celestes, la de los antepasados o espíritus que pueblan o animan la geografía íntima, como si el pequeño trozo de la humanidad que les dirige en ese lugar ofrendas y sacrificios fuera también la quintaesencia de la humanidad, como si no hubiera humanidad digna de ese nombre más que en el lugar mismo del culto que se les consagra. (Auge, 2000, p. 49)

El lugar, de acuerdo con lo definido por Augé (2000) puede definirse como histórico, es el recuerdo del pasado, el presente que juega con esa memoria y un posible futuro al que deberá sobrevivir. Es un lugar que genera identidad para los sujetos, remite a su *lugar propio*, los define y distingue de otros. Y, finalmente, el lugar también permite relacionarse, incita a conocer al otro,

pacta con el tiempo y las generaciones, es relacional.

Por su parte, Ramírez Kuri traza esta caracterización del “lugar” desde el término geométrico y lo hace pensando en que, “se trata de la línea, de la intersección de líneas y del punto de intersección”. Estas nociones corresponderán con las de itinerarios, encrucijadas y centros de la interacción social, todas concernientes al lugar desde el cual poder mirar el imaginario construido alrededor de la ciudad. Una representación conjunta del emblema del lugar como relato y la ciudad como constructo de ese relato. (Ramírez Kuri, 1998, p. 62)

En algún momento, bajo este supuesto, la ciudad testifica, o participa de, modula a través de las políticas hegemónicas y hasta las adaptaciones subalternas, de las manifestaciones expresas como antitéticas referidas a lo que analíticamente puede distinguirse como tradición y ruptura, continuidad e innovación, sedimentación y cambio que se observan en los procesos de exclusión y homogeneización aparente en la oferta de bienes culturales que se sitúan o circulan en ella, y simultáneamente de inclusión y heterogeneidad en el consumo simbólico de tales bienes.

Por una parte, la ciudad es funcionalizada principalmente a través de sus extensas y poderosas redes mediáticas, accesible solo a las minorías en Latinoamérica. Pero por otra, parte aún está estructurada en múltiples dimensiones por el encuentro y el contacto de usuarios y consumidores que, entre las lógicas mercantiles y las del intercambio simbólico hacen circular en estos espacios – tiempos – prácticas de transición.

Actores y representaciones en la ciudad

Múltiples son las miradas a través de las cuales poder mirar a los otros, con ojo crítico, despreocupado o mediante una observación insistente. Variadas son las formas para interpretar esas miradas despreocupadas atentas y hasta insistentes. Una mirada que reta a cualquiera o que graba en la memoria instantes de lo cotidiano que contar después, un después que configura el futuro y da sentido al presente.

En esa vista atenta y periférica de la ciudad aparecen pequeños fragmentos de realidad que han estado ahí con el tiempo y que hablan de lo que es cada persona y viceversa.

La ciudad, al mismo tiempo que sus actores, aparece en diferentes ámbitos de la vida cotidiana: el trabajo, la familia, las relaciones sociales y un sin número de eventos que se despliegan a cada momento y en diferentes lugares por toda la ciudad, dándole sentido a cada uno

y también configurando y re-configurando las escenas en las que participan ambos desde su propia experiencia. De esta manera, tanto los actores como la ciudad se ven envueltos en una trama de relaciones recíprocas en las cuales el papel de lo simbólico representa, en gran medida, la red con la que se tejen.

Ahora bien, tanto los sujetos como la ciudad están determinados en gran medida por las representaciones que cada uno construye de su propio entorno. Ambos elementos se ven implicados en una lucha constante por ser reconocidos e implicados en cada ámbito de la vida y sus posibles relaciones. Bourdieu (1990) hablaba propiamente de *capital cultural, económico, social y simbólico* a través de una dinámica en la cual cada uno de los actores hace uso de los mismos. Estos le permiten a cada sujeto ocupar un lugar desde el cual mirar y a través del cual vivir la ciudad.

Las posibles relaciones que continuamente se establecen marcan la diferencia entre habitar y pasear. La primera implica dejarse tocar por cada situación en cada lugar y la segunda es sólo un andar entre calles que lejos de pasar desapercibidas se vuelven un constante de interpretaciones dadas por su propio rol. Cada una de las prácticas que lo sujetos llevan a cabo implican una determinada lucha por ser reconocidas, además de conformar su trayectoria histórica y social.

Sin embargo, la ciudad como lugar de múltiples encuentros, implica relaciones constantes no solo enmarcadas por la situación o el lugar, sino también por el propio *habitus*¹ que en contextos determinados hay que ajustar de acuerdo con la situación que se manifiesta. De esta manera, puede darse pie al reconocimiento de las formas simbólicas que suponen relaciones ciudad, sujetos y lugares.

Menciona Reguillo (2005) que “la ciudad se aparece como una gran red de comunicación que interpela a los actores de diversas maneras” (p. 76). Los reta a manifestarse, a estar presentes en cualquier situación, a estar conscientes de lo que les rodea, además de convertirlos en testigos del surgimiento y muerte de lugares que resultan sorprendidos en su inicio y que luego desaparecen sin dejar huella. Y, por supuesto, aquéllos lugares que ya estaban cuando el sujeto llegó de alguna manera a la ciudad, es decir, por generación, por residencia o visita, los jardines, las plazas públicas, los mercados. De esta manera, no solo la ciudad comunica como red entre los agentes, mejor aún, los coloca en la misma lógica social para organizarse y relacionarse

interpersonalmente.

Ahora bien, el punto desde el cual la ciudad permite ser estudiada, se marca por temporalidades en las cuales cada sujeto vive experiencias particulares que se socializan en los espacios públicos, siendo testigos de lugares que han estado ahí a lo largo del tiempo, que permanecen, que son testigos (diacrónico) y por otro lado, aquéllos lugares que se manifiestan en el presente, que surgen de un momento a otro (sincrónico) y que conviven con esos otros lugares de un *antes*.

Hago una distinción entre ambos términos ya nomino itinerario a la ruta recorrida durante un viaje (que puede durar unas horas o días) y reservo trayectoria para la sedimentación que dichos viajes realizan en nuestros mapas o cartografías mentales, el primero corresponde a la sincronía y el segundo a la diacronía; el itinerario produce croquis, la trayectoria produce mapas, además de relatos que progresivamente van impregnándose de otros relatos que se comparten (Vergara, 2013: 20)

Para entender la ciudad y la configuración que se hace al respecto, es importante observarla, entender el diálogo, recorridos y trayectorias. Para entenderla es necesario estudiarla *diacrónica y simbólicamente* (Vergara, 2013: 20) ya que, de acuerdo con el autor, quienes la habitan son actores en doble sentido, se recorta *física y/o simbólicamente*.

Estas expresiones también delimitan la construcción que se hace al respecto, tanto de la estructura (desde la utilidad que se le da hasta la propia edificación arquitectónica), como de las apropiaciones (a partir de lo simbólico en donde el intercambio está dado por los significados) ya que los sujetos en ese espacio determinado como *lugar* juegan un rol, saben de permisiones y prohibiciones además de las acciones que cada uno debe realizar para ser identificado y reconocido. Esas acciones dan pauta a la interacción, a relacionarse socialmente de acuerdo con lo pactado por y en el *lugar*.

Para entender la construcción simbólica de la ciudad es importante hacer el reconocimiento de las formas a través de las cuales los sujetos se dejan tocar por esos lugares que han marcado su historia y de qué manera pueden resultar, si no modificado, tal vez si resignificada la valoración de acuerdo a su experiencia con esos “estos” y “otros” lugares. Por

tanto, se debe observar el proceso enmarcado por un pasado que se hace presente en la trayectoria social del sujeto con “sus” lugares.

Existen lugares que se deben a las personas que los habitan, que se construyen a través del tiempo en la memoria de esos testigos ciudadanos. Algunos de ellos van y vienen con el tiempo, permanecen en el relato y otros se vuelven pasajeros por circunstancias ajenas. Sin embargo, aquellos lugares que se construyeron desde hace mucho tiempo y se resignifican constantemente, han de convivir con otros lugares que aparecen con la moda, las necesidades en constante cambio o porque la lógica social así lo demanda. Pero siempre está presente el antes y el ahora y, por tanto siempre hay una negociación:

La crisis puede provocar el surgimiento de nuevas estructuras en tanto que los <<procederes>> habituales, desanclados de sus marcos de operación, necesitan generar nuevos marcos de representación y de acción que doten de sentido a la realidad experimentada. Operación que desde luego no se produce en el vacío, sino a través de lo que se ha denominado aquí como tensión, negociación con el orden anterior. (Reguillo, 2005, p. 48)

Cuando lugares de épocas distintas han de negociar la supervivencia de ambos y la co-presencia en la misma ciudad, la noción de interacción aparece inmediatamente, no hay por qué desaparecer uno o el otro cuando es posible hablar en conjunto. Esa convivencia está dada por lo sujetos. La distinción debe darse en el uso, apropiación y significación que cada uno hace de esos lugares.

La dimensión que los espacios cobran al ser habitados por esos lugares en relación de los sujetos que los ocupan, está dada por esa significación, esa “fuerza simbólica” (Reguillo, 2005, p. 51) que aparece en las formas de percibir y actuar cada una de las prácticas de interacción como de apropiación. Cada persona está sostenida por sí misma y por las relaciones sociales con las que cuenta, cada una de estas relaciones son capaces de construir otras posibilidades de interacción.

Bajo la lógica de poder mirar la ciudad desde perspectivas distintas pero encaminadas a una sola valoración, que se constituye por la construcción de escenarios provistos de sentido, implica mirarla desde sus lugares y en la dinámica de sus propios movimientos, en donde está la

idea de un conjunto que impacta el adentro y afuera, el antes y el después que, desde esta perspectiva de acompañamiento de los lugares, habla de fronteras compartidas entre lo cotidiano y lo excepcional dado por el sujeto.

Así, tanto la ciudad como los sujetos establecen un vínculo mediado por esas relaciones entre fronteras, por las múltiples actividades que se hacen de lo cotidiano en la ciudad una herencia transgeneracional. Sin olvidar que el proceso de legitimación comprende a ambos, mediados por su cultura y organización.

Para entender la idea de colaboración es necesario observar a la ciudad como un todo vinculado a sus partes a través de procesos sociales que significan, representan y significan en lo sujetos, mismos que se caracterizan por su propia experiencia, deseos y trayectorias. No es lo mismo el que habita la ciudad de generación en generación, la camina, testifica sus múltiples cambios y la imagina en la memoria del otro, que quien la politiza y la usa para un beneficio particular. Ambos le confieren sentido y la viven desde su lugar, la apropian y la procesan socialmente.

Haciendo referencia al concepto de *topografía* abordado por Martín-Barbero como el “espacio configurado por las señales de dos matrices culturales, señales que al ser rastreadas se convierten en señas de identidad de las dos economías apuntadas” (1987, p. 99), vale la pena destacar que el autor aborda el concepto bajo la lógica de la abstracción mercantil y el intercambio simbólico. La primera es una lógica en la cual los productos valen por el intercambio de bienes y la segunda adquiere valor por los sujetos que los intercambian.

Vistos desde la perspectiva económico-mercantil, ambos términos están dados en la comercialización de productos en un espacio. La cuestión para entender esta lógica es abordarla desde aspectos mucho más estructurados, que se construyen a partir de caminos vinculados con la apropiación que los sujetos hacen de esos productos más allá de un valor económico y el significado que le otorgan en su intercambio. Cabe mencionar que tanto el valor mercantil como el simbólico son abstracciones que le otorgan sentido a toda práctica de interacción y/o comercialización, siempre determinadas por el propio yo) del sujeto (Goffman, 2004, p. 34).

Por otro lado, y sin perder de vista la explicación anterior, Rossana Reguillo plantea

...que cada grupo social crea <<topografías>> de diversa índole: religiosas, laborales, lúdicas, económicas, etc., cuya articulación constituye un mapa estable que organiza y orienta la vida social del grupo. Los tránsitos, los recorridos, las prácticas, las interacciones, se desarrollan de acuerdo a los patrones establecidos por ese mapa, que se actualiza en las maneras en que el grupo entiende, usa y nombra el espacio. (2005, p. 18)

Desde esta perspectiva, el término deja ver otras posibilidades. El planteamiento de mapas sociales que los sujetos trazan para identificar sus adscripciones sociales, *institucionales*², en las cuales poder re-conocerse y a través de las cuales transitar por distintos procesos hasta llegar a la significación de lo propio y lo apropiado, todo el tiempo en función del *otro*.

Tanto lo propio como lo ajeno en interacción implica relaciones sociales que se construyen, entre otras cosas, desde el concepto de *identidad*. “...La identidad constituye un elemento vital de la vida social, hasta el punto de que sin ella sería inconcebible la interacción social...” (Giménez, 2007: p. 54)

Una vez que la definición como tal está dada, el tratamiento del concepto depende en gran medida de la forma en la cual los sujetos entienden el proceso de identidad, construido desde las relaciones entre ellos y el espacio. Existe un vínculo que los une y al mismo tiempo les otorga representatividad en el grupo que implica diferencia, distinción, “posición dentro del sistema de fuerzas” (Reguillo, 2005, p. 53)

Ahora bien, al ser un grupo configurado como un todo, tanto las decisiones como cada relación establecida representan una modificación, un impacto tanto en su interior como en los agentes que lo integran. La integración funge de mediador entre fuerzas que de alguna manera generan desconfianza y ponen en riesgo la percepción subjetiva de colaboración.

De igual forma, así como la identidad define, agrupa, otorga seguridad a los grupos sociales en los que el sujeto está adscrito, también puede generar conflicto, incertidumbre e inestabilidad cuando se torna problemática en su interior o la competencia prevalece porque así lo requiere la satisfacción de necesidades y entonces esa *identidad cultural* puede negociar o hasta diluirse, por ejemplo, ante lo económico.

Territorio y significado

Rossana Reguillo coloca en la discusión el concepto de “acontecimiento” para hablar de una crisis en los sistemas de acción y en los cuales la identidad no funciona. La ciudad, en sus contantes movimientos, así como en sus diversas manifestaciones, es testigo de “acontecimientos” (Reguillo, 2005) que marcan su trayectoria y en conjunto los tejidos sociales de sus habitantes.

Algunos de esos momentos pueden ser las modificaciones a edificios públicos considerados patrimonio, la re-construcción de jardines públicos, la construcción de centros comerciales y supermercados, la delincuencia como desequilibrio de la identidad, entre otros, ante una convivencia con lo viejo.

Esto desencadena un proceso en el que los actores se esforzarán por dotar de sentido a la nueva realidad que experimentan, buscando nuevos elementos o confiriéndole nuevos sentidos a viejos elementos, en torno de los cuales agruparse. Objetos materiales, sociales o de carácter simbólico, aglutinan a los actores, facilitan el proceso de la identidad en formación (Reguillo, 2005, p. 55)

Tanto la realidad como el tratamiento de la misma, se ubica en ese *antes* que la misma teoría propone como argumento de un *después* aterrizado en un *presente* en el cual poder identificar esos elementos que se vuelven parte de la identidad. Una identidad que no desecha múltiples elementos de la cultura, mejor aún, del todo clasifica y toma lo más conveniente para integrarse.

Así, los sujetos sociales apprehenden de la ciudad esos espacios que han permanecido a lo largo del tiempo y que de alguna manera se vulneran cuando a su lado aparece lo novedoso, lo desarrollado, lo moderno. Se establece una vinculación que parte de lo significativo para apropiarse simbólicamente y tornarse distinto en su valoración pero no en su legitimación.

Con el paso del tiempo y ya identificados los sujetos como parte de la ciudad y la ciudad como demarcación de los sujetos, las actividades se vuelven colectivas sin hacerlo evidente. El paso por la ciudad en lo cotidiano compartido con los otros, lo vuelve un “nosotros” (Reguillo, 2005) que pasa a ser excepcional en la medida que permanece en la memoria del sujeto y la

ciudad.

Cuando esa construcción de significado sobre la ciudad ha sido trabajada de generación en generación, y se ve afectada³ por “acontecimientos”, permite hacer un reconocimiento de su propia estructura cotidiana y cómo esta se deja impactar por cuestiones que, por ejemplo, vienen de lo político. De ahí la importancia de reconocer una posición identitaria fuerte, pactada entre los sujetos que la conforman, porque el impacto de un acontecimiento como tal, ya mencionado párrafos arriba, reconfigura la escena para re-significarla y de alguna manera las representaciones del mundo, y/o de la ciudad, también se ven impactadas en lo colectivo de las representaciones culturales.

Así pues, el *acontecimiento* pasa a ser de un posible punto de partida y llegada, a un reflejo de dinámicas que tocan distintas fases de participación colectiva en la ciudad y que refleja las distintas participaciones del sujeto. Recordando así la existencia de actos que miran al recuerdo, que tienen un fundamento y son capaces de vincular múltiples procesos. De acuerdo con Reguillo (2005) existe, un entrecruzamiento diverso, capaz de generar otros modos de participación.

Puesto que los cambios en la ciudad pareciera que son continuos, constantes, la capacidad en sí de la misma está anclada en sus representaciones culturales, en los momentos que le apuestan a una memoria a largo plazo en la cual debe darse la capacidad del recuerdo como mejor aliado para negociar con esos cambios que, finalmente, dan pie a la remembranza argumentada tanto por las transformaciones y la irrupción en lo cotidiano. Además, permite tener claro los roles y algunos cuestionamientos de cómo se percibe la ciudad, cuál es su actuación en ella y el significado en y de ella.

Existe otro concepto desde el cual poder estudiar la ciudad, “territorio” (Reguillo, 2005)

El territorio entonces, no puede de ninguna manera considerarse como <<contenedor>> de hechos sociales, como mero escenario o telón de fondo en el que se desarrolla la acción. El territorio se nos aparece como una construcción social en la que se entretejen lo material y simbólico, que se interpretan para dar forma y sentido a la vida del grupo, que se esfuerza por transformar mediante actos de apropiación –inscribir en el territorio las huellas de la historia colectiva- el espacio anónimo en un espacio próximo pleno de

sentido para él mismo. (Reguillo, 2005, p. 78)

Desde esta perspectiva, se puede decir que el *territorio* es una idea más concreta para comprender el fenómeno de la ciudad. Es la dinámica a través de la cual se hacen propias las experiencias ahí vividas. Como bien se menciona, no es el contenedor de historias, de relatos contruidos a partir de las experiencias dentro de ella, mejor aún, se habla de una *construcción que le da sentido a la vida*, es decir, articula cada uno de los elementos que conforman las relaciones sociales, facilita la interacción y además permite tejer historias alrededor/de/en/sobre ella.

Abilio Vergara (2013, p. 31), por ejemplo, aborda el territorio desde la lógica del barrio, la colonia popular que contiene lugares a los que se les tiene cierta *vocación*, que se conforma desde la construcción de lazos sociales que dialogan entre sí y con la ciudad, a través de las prácticas y los imaginarios de los “lugareños”⁴ y de los otros.

En la lógica de los procesos de significación que ocurren cotidianamente desde los sujetos en y de la ciudad, es importante hacer notar que el estudio de ésta permite un análisis en dos dimensiones fundamentales, la material y la simbólica a través de sus hechos, lugares y tradiciones que de alguna forma se han visto impactados, han permanecido o han cambiado su función en relación con el tiempo transcurrido, el durante de la historia y las representaciones culturales del ayer que han dejado a la vista la apropiación de los sujetos.

Para entender el concepto de lugar, Abilio Vergara hace una *reflexión sobre la triada* “espacio, como “materia prima”; territorio, como aquel, pero recortado, practicado y significado; y lugar, también como espacio acotado, pero a escala corporal humana, y que se constituye en la copresencia” (2013, p. 19).

Este último, el *lugar*, es la idea más explicada de vivir experimentando y aprendiendo para habitar bajo la lógica del territorio habitado como redes de lugares (Vergara, 2013). La mayor pertinencia del lugar es el diálogo que permite con la cotidianeidad de los sujetos, además de compartir las diferentes formas de vivir la ciudad, experimentándola, habitando sus espacios para hacerlos territorio. Para lograr esto es necesario hacer una parada: un lugar desde el cual poder regresar y continuar es la construcción constante de significados a partir de la permanencia, continuidad y cambio de elementos que permanecen y se modifican.

En la perspectiva del significado y apropiación de la ciudad en lo individual y colectivo aparece lo cotidiano y lo excepcional de las experiencias construidas generacionalmente. El mirar el “territorio” como suyo, propio, es hablar de una herencia cultural que permite ser estudiada a través de dos elementos respecto al tiempo, lo diacrónico y sincrónico en los habitantes de la ciudad y lo cotidiano y excepcional en su vida con respecto a lo macro (ciudad) y lo micro (lugares).

Cada uno de los elementos mencionados, teniendo especial cuidado en esos “lugares”, es importante mencionar que las experiencias parten de lo individual que resulta no ser tan individual puesto se condiciona por los relatos de los ancestros que han permanecido en la ciudad y han sido testigos de cambios, modificaciones, rutinas y atascos del lugar en el que viven. Pero esta individualidad para gestar el concepto de *ciudad* no es tan individual como parece, cobra sentido en la colectividad de los hechos, a partir de las experiencias que se comparten con la comunidad en la que el ejercicio de lo cotidiano puede volverse excepcional. Tomando en cuenta que, al momento de identificar significados, estos se dan sí, en colectivo pero a través de lo propio y atendiendo directamente a lugares en los cuales un instante, tal vez multiplicados por varios permite entender la lógica de la ciudad. Abilio Vergara define el concepto de *rutina* como:

Las rutinas las entendemos como las formas habituales de relacionarse y de actuar de los lugareños. Se constituyen por conjuntos de acciones reiterativas, secuenciales y/o coordinadas que, a su vez, pueden establecer ciclos definidos por el tiempo: mañana, tarde, noche, asociados a levantarse, trabajar, dormir, descansar; la complementaria oposición de trabajo-vacaciones, o los ciclos semanales que distinguen días “laborales” de los de “fin de semana”. (Vergara, 2013, p. 73)

Los lugares son las experiencias pero también son el tiempo, las prácticas cotidianas pero de igual forma son los instantes que marcan las trayectorias. Los lugares llevan a quien los vive, los practica, los ocupa a guardarlos en el imaginario, en la memoria para, en conjunto, servir de articuladores, de engranes que provocan el funcionamiento instrumental que se manifiesta como el movimiento de lo simbólico. Es decir, el sujeto necesita tanto del instrumento como de la mecánica para apropiarlo y re-apropiarlo.

Como tal, la ciudad está conformada siendo un todo en el que aparentemente sus partes funcionan sin problema. Sin embargo, al ser un elemento al que le concierne su propio arranque y mantenimiento habrá que estudiarla desde sus plazas públicas para comprender tanto la plaza como a la gente que ahí converge y, de esta manera, entrecruzar significados, establecer cuáles, cómo y de qué forma sus habitantes se apropian de esos lugares y de la ciudad. En esta idea y desde los aspectos aquí resaltados, el mercado municipal es uno de esos espacios que se convierten en lugares de la ciudad de los cuales poder hablar.

El mercado. Intercambio simbólico e intercambio mercantil

En los apartados anteriores se hizo una conceptualización de algunos aspectos que se consideran relevantes para hablar de términos como *ciudad*, *lugar*, *territorio*, *identidad*, *frontera*, *significado*, *apropiación*, *interacción*, entre otros. Ahora de forma más específica se incluirán en lo siguiente portaciones de Jesús Martín-Barbero quien obliga, de alguna manera, a darle nombre al objeto de estudio para el cual se realiza la concentración de aportes teóricos: el mercado tradicional y su significado en/desde/por y para la ciudad.

Para Martín Barbero, esta plaza de mercado “no es el recinto acotado por unas paredes sino la muchedumbre y el ruido, los desperdicios amontonados o dispersos, todo lo que se siente, se ve, se huele desde mucho antes de entrar en ella. (1988, p. 127)

Lo anterior invita a pensar en un lugar que permite al mismo tiempo un juego entre dos esquemas. Primero el económico, que implica negociar, satisfacer necesidades, intercambiar productos y, por otro, el intercambio que se apropia, que también satisface una necesidad pero implica una relación más estrecha, construida por imaginarios que se vuelven representaciones sociales y permiten que el *lugar* como tal permanezca⁵.

El mercado es encuentro entre dos economías: Abstracción Mercantil e Intercambio Simbólico definido así:

La primera es aquella en que la significación de cada objeto depende de su “valor”, en que el sentido de un objeto se produce a partir de su relación con todos los demás objetos, esto es a partir de su valor abstracto de mercancía –valor “abstraído”, separado del trabajo – y de su inscripción en la lógica de la equivalencia según la cual cada objeto vale por, puede

ser intercambiado por cualquier otro. La segunda es aquella en que los objetos significan y valen en relación a los sujetos que los intercambian, aquélla en que el objeto es un lugar de encuentro y de constitución de los sujetos: inscripción por tanto en otra lógica, la de la ambivalencia y el deseo. (Martín-Barbero, 1988, p. 98)

El mercado es el espacio que posibilita los dos intercambios que menciona el autor. Sin embargo, es importante resaltar que ambos casos pueden ocurrir al mismo tiempo y equitativamente. Los vendedores, compradores, testigos, o bien el resto de los habitantes de la ciudad abordados en esta investigación construirán una narrativa particular a partir de la cual se busca conocer cuál es el valor que se le otorga a la práctica de acudir al mercado, si predomina la economía de abstracción mercantil a través de la cual se interactúa para beneficiarse y satisfacer las necesidades básicas o si acaso es que predomina el intercambio simbólico, generando una significación que traspasa el producto tal cual, es decir, va más allá del valor económico, es pretexto de interacción y es el responsable de otorgarle valor a los sujetos que lo intercambian. O, en su defecto, se combinan ambas en la práctica de lo cotidiano que también da pauta a una excepcionalidad de situaciones que significan y le dan sentido a las prácticas.

Así mismo, no solo es de interés particular el producto. Conjuntamente es vincular la significación del espacio como práctica por su valor simbólico, por su uso como tránsito mercantil o por su sola presencia de exhibición diacrónica en la cual cabe también la variable generacional para estudiar la práctica y de alguna manera lo sincrónico de esos *otros espacios*.

Por su parte, las formas de estudiar los espacios mercantiles, tanto los mercados como los centros comerciales, permiten la reconstrucción de relatos desde lo micro de una ciudad, las múltiples formas de vivirla, de habitarla y, además de contarla. Inés Cornejo explica que “los sujetos elaboran lazos de apego que permiten diferenciar lugares de encuentro, de seducción, de tránsito, de permanencia, de reconocimiento, de rechazo, de peligro, de cobijo o de seguridad” (2007, p. 8) ese factor sentimental que aparece en cada una de las representaciones hechas se muestra hasta cierto punto por el vínculo afectivo de los visitantes, testigos, habitantes del *lugar*.

Cada elemento del mercado representa una experiencia distinta cada día, la dinámica de los sujetos que ahí convergen puede ser la misma, reconocer los espacios. Bajo esta lógica, las representaciones que se hacen del lugar como de los momentos en los que cada comprador lo

apropia y lo vuelve parte de su dinámica se establecen en un afán de reconocimiento.

El concepto que sobre el mercado se tiene está construido de alguna manera por las narrativas que la gente realiza al respecto. La dimensión simbólica es explícita, sin embargo, las formas de apropiarlas y tener en consideración sus prácticas suelen darse en lo colectivo.

Es necesario resaltar que, en su versión, tanto el usuario, el comprador, vendedor, testigo y/o vigilante, puede expresarse de la práctica como una herencia cultura heredada generacionalmente. La práctica de cada día es parte significativa, está repleta de simbolismos y se nutre día con día de relaciones construidas ahí mismo.

La participación de todos los ya mencionados dentro o fuera del mercado hacen de su propio *lugar* un recorrido que podría ser tomado como un paso hacia la continuación de la “rutina” o del “ritual”, (Vergara, 2013) en el cual entre pasillos, amontonamiento de puestos, mezcla de colores, olores y sabores es también un ente que otorga sentido, que da visión a la práctica de entrar y salir de ella en minutos, destacando que al estar ocurrentemente en el lugar, entonces el significado puede no ser de trascendencia familiar pero si es un espacio abierto, diferente, que simboliza el pasillo recorrido por el comprador, o bien, hacer una diferencia entre el que lo camina o el que solo mira.

Así mismo, el poblador del mercado que solo ve problema como sinónimo de la práctica, que no necesita socializar y que busca alejarse de ese amontonamiento, de la mezcla, de la basura, es posible que visualice una actividad totalmente distinta en el encuentro de la interpretación del Intercambio Simbólico, categoría a la que se accede a partir de las categorías analíticas siguientes:

Llamo “topografía” al espacio configurado por las señales de dos matrices culturales, señales que al ser rastreadas se convierten en señas de identidad de las dos economías apuntadas. (Martín-Barbero, 1988, p. 99)

Llamo “topología” a la lectura de señales, lectura que hará explícito el discurso de las dos economías, ahora ya como discurso de los sujetos. (Martín-Barbero, 1988, p. 103)

Las dos anteriores, son la lectura tanto del espacio como de la práctica en un sentido social, en este caso particular, del mercado. Es importante hacer énfasis en el interés que se tiene

en atender el discurso de los sujetos y su forma de interpretarlos, ya que en esta lógica se hará la captura de la narrativa construida desde los testigos desde su propia experiencia, en una idea clara de mostrar su descontento, en el afán de mostrarse como un solo testigo que lo usa cuando así lo requiera, o bien, el que consume, participa, significa y manifiesta, el usuario que a través de los años ha conservado la tradición o, como ya se ha mencionado, la modifica de alguna manera.

Conclusión

El espacio representa el punto de encuentro, pero es el *lugar*, sea cual sea este, el que se hace propio, el que identifica y enmarca al sujeto, el lugar para socializar y como una señal de identidad que los caracteriza. De igual manera aquello que no se puede convertir tal cual en materia sólida, pero que se mantiene y se transmite a partir de una conversación, de un roce, de un ademán, es también un concepto importante en el ejercicio simbólico y la referencia es identificar qué de sus discursos se convierte en una práctica simbólica.

Lo que se busca es rescatar del discurso de la ciudad externado por sus sujetos el valor simbólico no mercantil del mercado por el solo hecho de ser una práctica ancestral que perdura con los años y que se ha convertido en un objeto de estudio en particular. No es posible que el mercado de Zitácuaro, Michoacán, tenga un solo significado. Es posible encontrarse con una multiplicidad que implican al mercado en la ciudad y cómo esta lo arroja, lo protege, lo tolera, como a otros espacios. Cualquiera que sea el caso, se está hablando de una interacción, socialización, búsqueda de sentido que va a caracterizarlos como testigos en potencia, es decir, en constante producción de significado.

Bibliografía

- Ayala, J. 2007. El encuentro de la globalización y las culturas populares en la vida cotidiana. *Anuario ININCO*, 1 19
- Augé, M. 2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa
- Bourdieu, P. 1988. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa
1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo
- Cornejo, I. 2007. *El lugar de los encuentros. Comunicación y cultura en un centro comercial*.

México: Universidad Iberoamericana

- Giménez, G. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
- Martín-Barbero, J. 1987. *Proceso de comunicación y matrices de cultura*. México: G. Gili.
2002. *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: G. Gili
- Monnet, J. Coord. 2005. *Memoria del seminario "El ambulante en la Ciudad de México: investigaciones recientes"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
1996. Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos. *Alteridades*, 6 (11), 11-25.
- Pérez Monteagudo, A. (2007). *Procesos de interacción comunicativa en el tianguis de Santiago Tianguistenco* (tesis de licenciatura). Instituto Universitario del Estado de México.
- (2007). *Comunicación y cultura en el tianguis. Santiago Tianguistenco, Estado de México* (tesis de maestría). Universidad Iberoamericana.
- Ramírez, A. 2011. De la Florida a Valle Oriente. *Identidades. Revista de expresiones culturales*, 1 (3), 35-41.
1998. *Coyoacán y los escenarios de la modernidad*. México: Fundación Rockefeller, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Editorial Grijalbo
- Reguillo, R. 1998. Semantizarás el territorio: los vecinos de Analco y las explosiones de 1992 en Guadalajara. *Alteridades*, 8 (15), 35-44.
2005. *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente – Universidad Iberoamericana
- Tönies, F. 1987. *Principios de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica
- Vergara, A. 1996. Construcción de lo público y lo privado en la música popular masiva. *Alteridades*, 6 (11), 42-52.
2013. *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*.

México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ediciones Navarra

Mesografía

- Cornejo, I. y Bellón, E. 2001. Prácticas culturales de apropiación simbólica en el centro comercial Santa Fe. *Revista Convergencia*, enero - abril, año 8, número 24, pp. 67-86. Descargada de: <http://quijote.biblio.iteso.mx/CatIA/CONEICC/cat.aspx?cmn=browse&id=14821>, 22 de septiembre de 2015.
2006. El centro comercial. ¿Una nueva forma de estar juntos? *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1), 93-127. Descargada de: <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/article/view/16221>
- Martín-Barbero, J. 2000. Mediaciones comunicativas de la cultura. En Castro, G. (Edit.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. (p.p. 15 - 42) Colombia: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Consultado en: http://www.researchgate.net/publication/27392074_Mediaciones_comunicativas_de_la_cultura

Notas

¹ “Habitus es el juego social incorporado, vuelto naturaleza; se aprende mediante el cuerpo se incorpora a través de un proceso de familiarización práctica, que no pasa por la conciencia, sino por un complejo conjunto de prácticas” (Bourdieu, 1988, p. 71)

² Familia, escuela, religión, club social, entre otras

³ Que sufre alguna modificación, es impactada en su(s) estructura(s), irrumpe inesperadamente.

⁴ Los lugareños se caracterizan porque participan de la distinción legítima que otorga la pertenencia al lugar; podemos hacer la casa o el templo, pero ya hechos hogar e iglesia, nos hace familia o feligrés. (Vergara, 2013, 31)

⁵ Lo cual implica que no todo debe ser igual, puede estar modificándose con el tiempo y a través de sus actores, al mismo tiempo que puede permanecer sin sufrir cambios importantes.

Ser luchador en las arenas chicas: universo simbólico e identidad colectiva

Be a fighter in small arenas: symbolic universe and collective identity

Gabriel Humberto Hernández Ramírez¹

Resumen: Las arenas chicas no ofrecen a los luchadores satisfactores económicos sino simbólicos. El medio para acceder a ellos es la pertenencia a una comunidad de pares que comparten una identidad colectiva. La vía metodológica para acceder a ella es el universo simbólico: una estructura de significación objetivada que se configura intersubjetivamente. Su orientación funcional es el éxito de la representación, la preservación del oficio, la reproducción de la estructura. También es el terreno en el que se inscriben las tentativas de los actores sociales subalternos para negociar su inclusión. Ello pone en evidencia procesos de poder y dominación.

Abstract: The small arenas do not offer wrestlers economic satisfactions but social and symbolic. The means to access them is belonging to a community of peers who share a collective identity. The methodological way to access it is the symbolic universe: a structure of objectified meaning that is intersubjectively configured. Its functional orientation is the success of the representation, the preservation of the specialized knowledge, the reproduction of the structure. It is also the ground on which the attempts of the subaltern social actors to negotiate their inclusion are inscribed. This highlights the processes of power and domination.

Palabras clave: identidad colectiva; universo simbólico; lucha libre; arenas chicas

Identidad

La presente ponencia da cuenta de los resultados parciales de mi tesis para obtener el grado de doctor en ciencias sociales con enfoque en antropología social. “Ser luchador en las arenas chicas: universo simbólico e identidad ocupacional” es un estudio socio-antropológico basado en el método etnográfico sobre la configuración identitaria entre los luchadores de las arenas chicas y el sistema simbólico que articula su quehacer en un subcampo integrado funcionalmente con el campo de la lucha libre profesional pero que parece haberse escindido de la lógica económica. El

¹ Doctorante en antropología social, línea de identidad y cultura. Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social-Occidente (Ciesas-Occidente). Líneas de investigación: lucha libre, cultura popular, socio-antropología del deporte, diversiones públicas. ubertus@hotmail.com.

trabajo de campo fue desarrollado durante un año, en dos períodos discontinuos: un primer período de aproximación al objeto de estudio tras el cual reformulé el proyecto, y luego ocho meses de observación participativa.

El eje teórico y analítico que atraviesa esta investigación es la identidad colectiva asociada con el oficio de luchador en el circuito de las arenas chicas de la Zona Metropolitana de Guadalajara (en lo sucesivo ZMG): Guadalajara, Tlaquepaque, Zapopan y Tonalá.

Identidad es la forma subjetivada de la cultura. Es la apropiación distintiva y contrastante de la cultura por parte de los actores sociales en relación con otros. En esa medida, es un puente entre lo social y lo individual. También, porque es producto de la negociación -marcada por el conflicto- entre la autoasignación y la atribución externa. Por eso, el “reconocimiento” -que opera bidireccionalmente- es un mecanismo fundamental en la operación de las identidades. La identidad se manifiesta en dos dimensiones: individual y colectiva. Afirmar la existencia de una dimensión colectiva de la identidad no implica, sin embargo, reconocer en ella alguna propiedad unitaria de naturaleza material o psicológica. Por ello, dice Giménez “la identidad colectiva no es un dato, sino un problema a investigar” (Giménez, 2010: 68).

Stuart Hall concibe la identidad como un proceso que consiste en la exitosa sutura del sujeto con los elementos, rasgos, atributos culturales y discursos sociales a los que tiene acceso en función de sus condicionantes estructurales. Esta práctica de sujeción a los discursos sociales es lo que denomina “identificación”. No concibe la identidad como algo que se erige de manera definitiva sino que construye incesantemente a través de la práctica de “decirse” socialmente. Si el sujeto se forma dentro de tales representaciones, transitando de una a otra, entonces la identidad no es singular ni se unifica nunca. Es histórica y remite al “proceso de devenir y no de ser; no ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos” (Hall, 2011: 17). Se trata no de una concepción esencialista, sino estratégica y posicional.

Otro rasgo distintivo de la identidad es que no se define sólo por sus contenidos. Aunque la identificación consolide la adhesión con el objeto ideal, es un acto de poder que instaura la diferencia puesto que su signo positivo se construye por supresión: su unidad es un acto que suprime eso otro que queda silenciado. La “homogeneidad interna” (Hall, 2011: 19) que la identidad proclama como constitutiva no es sino un artificio, una forma de clausura hacia esa contraparte que falta. Dado que no todos los individuos tienen el mismo acceso a los recursos que

el entorno social pone a disposición, las asimetrías sociales y materiales juegan un papel determinante en la configuración de la identidad en la medida en que facilitan o restringen el acceso del individuo a los recursos culturales. Entonces, la construcción identitaria es un acto de poder que excluye la otredad con base en las asimetrías estructurales.

Dado que la identidad es un concepto empíricamente inasible, postulo -de conformidad con el enfoque discursivo propuesto por Hall- que las formas objetivadas del universo simbólico inherente al oficio de luchador son el objeto empírico, el “texto cultural”¹ con el cual se produce la identificación y por tanto, cuya apropiación e interiorización constituyen el acto de “decirse” socialmente como portador de la identidad colectiva relativa al oficio de luchador.

En este trabajo exploro como se configura, reproduce y cambia ese universo simbólico, de qué manera su interiorización contribuye a la configuración de la identidad ocupacional de los luchadores que se desempeñan en las arenas chicas y -de conformidad con la concepción simbólico-estructural de la cultura formulada por Thompson²- analizo cómo la dimensión simbólica opera como fuerza instituyente del orden en la estructura del campo.

La estructura del campo

En su teoría de los campos, Bourdieu propone concebir la vida social como segmentada en campos de actividad unificados por la competencia entre actores sociales en pos de un capital común que se distribuye asimétricamente, lo que origina pugnas por su apropiación. La estructura es entendida como la posición que ocupan los actores en un momento determinado con respecto a sus propiedades objetivas (acopios de capital) y relacionales (relaciones de fuerza). El concepto central en este marco es el de “campo”, entendido como un sistema específico de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas y socialmente definidas, que vincula a actores sociales con intereses comunes. Este sistema de relaciones y prácticas está amalgamado por la *illusio*: el interés que tienen los actores por los bienes en disputa, legitimando lo que se hay en su interior: reglas, conceptos, valores (doxa) (Bourdieu y Wacquant, 1999: 64-65).

Entonces, procedo a delimitar el campo de estudio: las arenas chicas son aquellos locales que ofrecen espectáculos de lucha libre en condiciones próximas a la precariedad y a un precio reducido. Esta etiqueta no tiene una acepción peyorativa. Es una caracterización relacional que refiere a la distancia estructural de estos agentes empresariales con respecto a los agentes

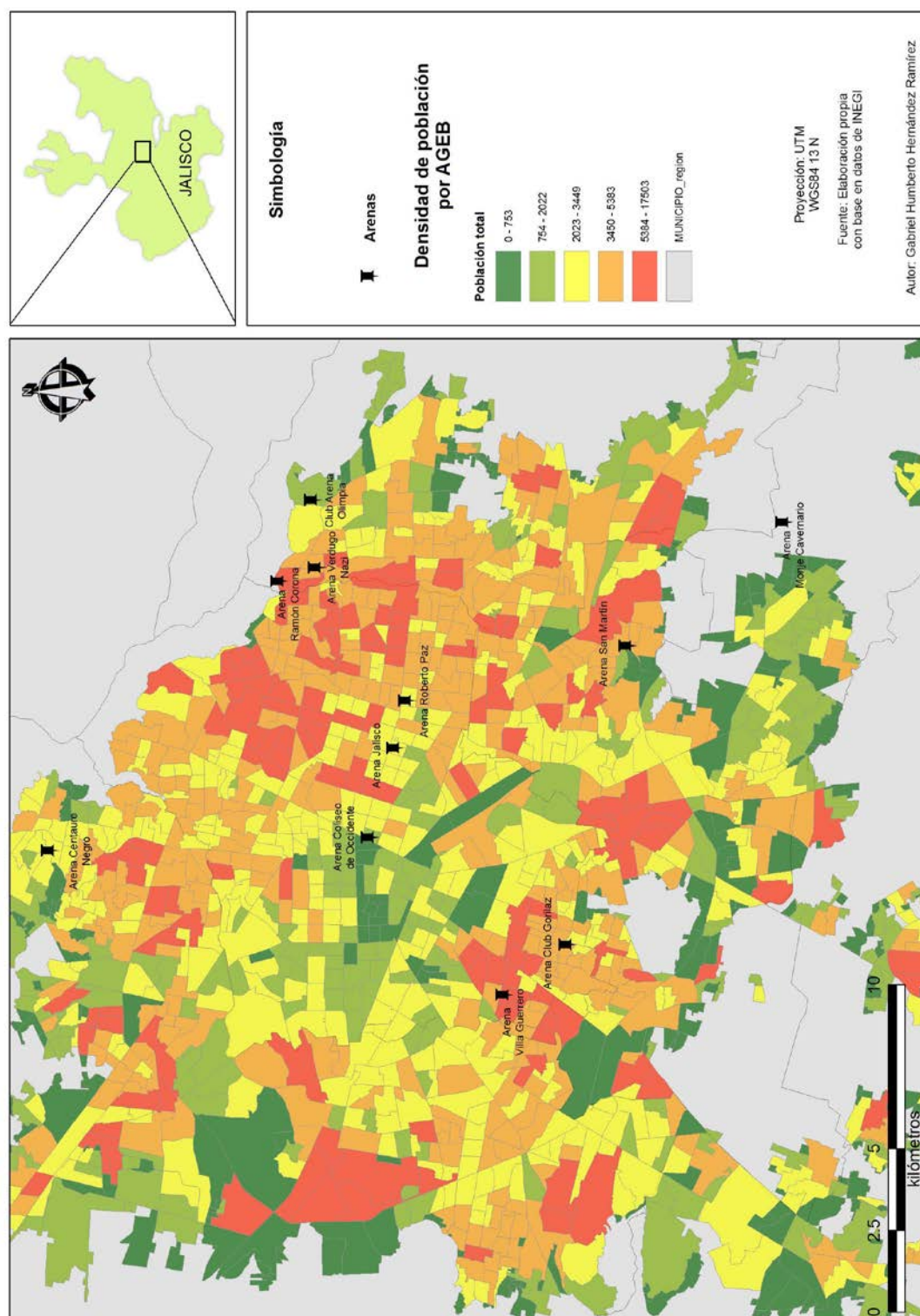
dominantes en el campo, tanto en la escala nacional como regional y local.

Al referirme a las arenas estoy aludiendo al territorio antropizado en torno al cual se articulan materialmente los factores de la producción. El promotor -que controla los medios de producción y tiene como sede de sus operaciones a la arena- es el actor especializado inmerso en la disputa por los satisfactores económicos del campo. Pero es en el espacio físico donde se vertebran los elementos materiales, sociales y simbólicos constitutivos de la “arena” como actor social colectivo integrado en la estructura del campo. Por lo tanto, al aludir a las arenas como actores sociales no las estoy reificando, sino empleando una sinécdoque.

El campo de la lucha libre en el ámbito territorial de estudio parece estar segmentado entre el profesionalismo y el semiprofesionalismo. En el primer caso se encuentran aquellos agentes empresariales que concentran los satisfactores económicos que oferta el campo. Se trata de las arenas Coliseo, filial de la Empresa Mexicana de Lucha Libre, y la Jalisco, la más antigua de las arenas independientes que operan en la ZMG. En el segundo caso están las llamadas arenas chicas: están distribuidas en la periferia de la ciudad, poseen una infraestructura material y organizativa apenas suficiente para su operación, disponen de escaso capital económico, social y simbólico, y por ende su acceso a los satisfactores que oferta el campo está restringido a aquellos que están fijados en el entorno inmediato de su base social y territorial.

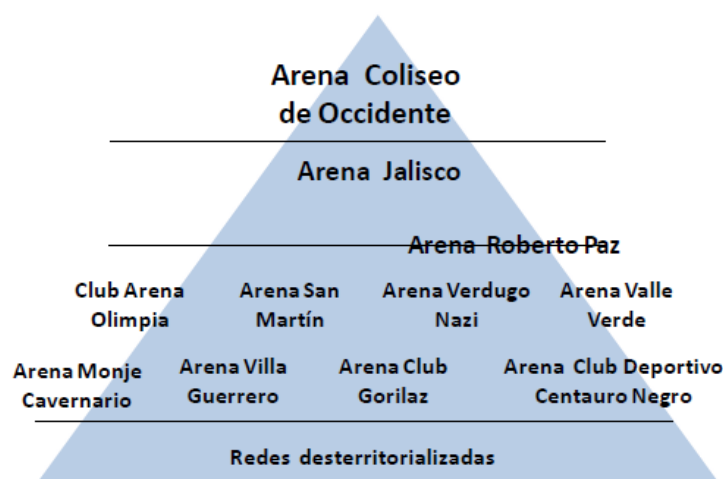
La distribución geográfica de los diferentes agentes empresariales que operan en la ZMG da cuenta de este fenómeno: los agentes dominantes se sitúan en el primer cuadro de la ciudad y sus proximidades, donde el precio de la tierra es más alto que en la periferia, hay una alta concentración de actividad comercial y una baja concentración poblacional. Los agentes subalternos se sitúan en la periferia, zonas de alta densidad poblacional y altos índices de marginación. Las condiciones de precariedad en que operan las arenas chicas se incrementan proporcionalmente de conformidad con la lejanía del centro de Guadalajara. Esta distribución territorial refleja la asimétrica distribución de los capitales del campo.

Distribución territorial de las arenas de lucha libre en la ZMG



1. Distribución territorial de las arenas de lucha libre en la ZMG, diciembre de 2016 (elaboración propia).

En la formulación de Bourdieu la estructura del campo social se puede entender como un sistema significativo de posiciones y oposiciones interrelacionadas que sólo tienen sentido en referencia unas con las otras. Esta realidad reside en dos propiedades: condición y posición. La primera refiere a las condiciones materiales y la segunda al lugar que se ocupa con respecto a las otras posiciones. En las posiciones recaen propiedades de dos órdenes: unas ligadas a sus relaciones objetivas con las demás posiciones y otras ligadas a las relaciones simbólicas que mantienen sus miembros al interior y hacia el exterior (Von Sprecher, 2007: 17). En consonancia con esta postura teórica, el siguiente cuadro ilustra la estructura del campo de estudio en tanto que sistema de posiciones relativas.



2. Representación gráfica de la estructura del campo de la lucha libre en la ZMG (elaboración propia).

Este gráfico ilustra la estructura del campo como un sistema de posiciones con referencia unas a las otras, pero como he señalado, esta estructura de relaciones se fundamenta en una serie de propiedades objetivas. Así, fundamento esta caracterización relacional en una comparación de los recursos y de la infraestructura material y organizativa de que dispone cada arena. Los indicadores que evalué fueron la fijación territorial, superficie y características del inmueble, servicios, infraestructura material y organizativa, entre otros. Incluyo enseguida el cuadro comparativo que sustenta esta constatación.

	Fijación territorial			Servicios			
	Superficie (aprox.)	Tipo de propiedad	Uso exclusivo	Iluminación artificial	Sanitarios con agua corriente	Regaderas en vestidores	Sanitarios en vestidores
Arena Coliseo de Occidente	3,000 m2	Propia	Sí	Óptima	Sí	Sí	Sí
Arena Jalisco	920m2	Propia	Sí	Óptima	Sí	Sí	Sí
Club arena Olimpia	820 m2	Propia	Sí	Deficiente	No	No	Sí
Arena Roberto Paz	520 m2	Renta	Sí	Óptima	Sí	No	No
Arena Ramón Corona	600 m2	Municipal	No	No	No	No	No
Arena San Martín	880 m2	Propia	Sí	Deficiente	No	No	No
Arena Verdugo Nazi	260 m2	Renta	Sí	Deficiente	No	No	No
Arena Club Gorilaz	350 m2	Propia	Sí	Deficiente	No	No	No
Arena Centro Deportivo Centauro Negro	480 m2	Propia	Sí	No	No	No	No
Arena Villa Guerrero	200 m2	Renta	No	Deficiente	No	No	No

	Construcción						
	Piso	Techo	Vestidores	Taquilla	Zona de vendimia	Cabina de sonido	Oficina
Arena Coliseo de Occidente	Concreto	Lámina fijada a la estructura	Construido	Construido	Construido	Instalado	Sí
Arena Jalisco	Concreto	Lámina fijada a la construcción	Construido	Construido	Construido	Instalado	No
Club arena Olimpia	Concreto	Lámina con estructura	Construido	Improvisado	Construido	Improvisado	Sí
Arena Roberto Paz	Concreto	Lámina con estructura	Delimitado con tablas	Improvisado	Improvisado	Improvisado	No
Arena Ramón Corona	Concreto	Lámina con estructura	Construido	Improvisado	Construido	Improvisado	No
Arena San Martín	Tierra	Lámina con estructura	Construido	Improvisado	Improvisado	Improvisado	No
Arena Verdugo Nazi	Tierra	Lámina acanalada	Delimitado con lonas	Improvisado	Improvisado	Improvisado	No
Arena Club Gorilaz	Tierra	No	Construido	Improvisado	Improvisado	Improvisado	No
Arena Centro Deportivo Centauro Negro	Tierra y concreto	No	Delimitado con tablas	Improvisado	Improvisado	Improvisado	No
Arena Villa Guerrero	Concreto	No	Construido	Improvisado	Improvisado	Improvisado	No

	Otros		Precios		
	Cuadrilátero	Gradería	Boleto adulto	Boleto niño	Cerveza
Arena Coliseo de Occidente	Óptimo	Gradas de concreto y butaquería	\$ 130 - 60	\$10	\$35
Arena Jalisco	Óptimo	Gradas de metal y sillas de tijera	\$ 50 - 30	--	\$25
Club arena Olimpia	Regular	Gradas de metal y sillería heterogénea	\$50	\$30	\$20
Arena Roberto Paz	Óptimo	Grada de metal y sillas de tijera	\$60	\$30	\$25
Arena Ramón Corona	Deficiente	Sillas de tijera	\$20	\$10	--
Arena San Martín	Bueno	Gradas de metal	--	--	\$20
Arena Verdugo Nazi	Deficiente	Estructuras de metal hechizas	\$ 40 - 30	\$10	--
Arena Club Gorilaz	Deficiente	Tablones y sillería heterogénea	\$30	\$15	\$20
Arena Centro Deportivo Centauro Negro	Deficiente	Tablones	\$25	\$15	--
Arena Villa Guerrero	Deficiente	Tablones y sillería heterogénea	\$30	\$15	--

3. Cuadro comparativo: infraestructura material y organizativa, diciembre 2016 (elaboración propia, con datos producidos por observación participante).

Universo simbólico: la sutura de las estructuras subjetivas y objetivas

No obstante la segmentación en términos de recursos y acceso a los satisfactores del campo, éste se encuentra funcionalmente integrado por dos factores: por la circulación de los capitales del campo, más notoriamente los recursos humanos, y por el hecho de que en todas estas arenas el oficio de luchador se presenta como una unidad teórica, metodológica y simbólica. El campo se presenta estructurado en torno a una misma lógica operacional y simbólica, un orden instituido que legitima lo que hay en su interior.

Un par de constataciones desencadenan mis preguntas de investigación: primero, las arenas chicas tienen acceso a una fracción ínfima de los satisfactores económicos que ofrece el campo y sin embargo, operan, si bien en condiciones de precariedad. Segundo, los luchadores

que se desempeñan en ese circuito reciben una contraprestación económica pobre o inexistente. Desde la sociología del trabajo, Guadarrama, Hualde y López proponen concebir el trabajo como un continuum en que las condiciones se degradan conforme se alejan del ideal fordista del empleo (Guadarrama, Hualde y López, 2012: 216). Dado que no constituye un medio de sustento, luchar en las arenas chicas no puede considerarse un trabajo en aquél sentido. Más bien, debe entenderse como un trabajo precario, atípico e informal. Para el luchador es una entre otras ocupaciones que le proporciona un ingreso eventual, de modo que constituye apenas un fragmento de su universo laboral definido por la heterogeneidad. Si además de invertir tiempo en aprender y ejercer el oficio ha de invertir recursos en su propio equipamiento, traslados y consumo durante su estancia en la arena, la racionalidad económica no explica la adopción y ejercicio del oficio. En la clasificación de Götz, encuadra con el tipo de trabajo gratuito que contribuye a formar al individuo en lo físico, en lo psicológico, en términos de carácter y de capacidad de socialización. Es un trabajo para producirse, una manera de vivir y dar sentido a la existencia (Götz, 1991: 111).

Se trata de una ocupación con una función secundaria en la economía de los luchadores, pero central en la organización simbólica de su mundo de vida. Acaso el más importante de los satisfactores que el oficio proporciona es la posibilidad de adherirse a la identidad colectiva propia del oficio. En gran medida, porque la mera posibilidad de “decirse” socialmente como oficiante de lucha libre permite acceder a la recompensa que supone el prestigio social asociado al oficio en sus inmediatos entornos sociales. También, porque la identidad se configura en la confluencia de la realidad objetiva del orden instituido, del universo simbólico que legitima ese orden y la subjetividad del sujeto que se armoniza con tales estructuras, de suerte que adherirse a la identidad colectiva contribuye a proporcionar a los luchadores certezas simbólicas y axiológicas en un medio social en el que las fuentes que tradicionalmente proveían tales certezas ya no las proveen con la misma contundencia que en las sociedades tradicionales: me refiero particularmente al trabajo, la clase social, la procedencia geográfica, la adhesión partidaria, por ejemplo (Gleizer, 1997: 17-27) Este fenómeno es muy evidente en los entornos urbanos, donde la pérdida del carácter integrador del trabajo se ha vuelto una fuente de anomia. En gran medida, el oficio es también un medio para canalizar la pulsión hacia la violencia física que los en los entornos marginales experimentan los jóvenes que se han familiarizado ese fenómeno.

Entre la “sutura” con el discurso que socialmente interpela al sujeto convirtiendo el oficio en un anhelo, y la efectiva adhesión a la identidad colectiva, se interpone un complejo proceso de aprendizaje del oficio y de interiorización del universo simbólico. Convertirse en luchador supone la adopción de un *habitus*,³ la configuración de una *hexis* corporal,⁴ el desarrollo de específicas tecnologías corporales y la acumulación de un conocimiento especializado. Cumplir con estas condiciones exige del aspirante el sometimiento a un prolongado proceso. La posibilidad de satisfacer los requerimientos que supone este proceso en términos materiales, económicos, físicos, intelectuales y emocionales se presenta a los aspirantes de manera diferencial, en relación directa con las condicionantes estructurales. De esta forma, tales condicionantes constituyen de hecho la condición de posibilidad pues restringen el acceso al oficio a quienes se encuentren en posesión de los medios y de los recursos necesarios y, una vez dentro del campo, restringen el acceso a los capitales que el campo ofrece. La posibilidad de acceder al oficio y de participar en la disputa por los capitales del campo, constituyen mecanismos de exclusión que instauro la diferencia con respecto a quienes “no están en el jale”.

¿Cuáles son esas cualidades simbólicas inherentes al oficio, cómo se organizan y se transmiten? La organización simbólica del oficio se concreta en un corpus estructurado que significa y da sentido al quehacer de los luchadores, en un universo simbólico. El universo simbólico tiene una función nómica que consiste en armonizar las estructuras objetivas y subjetivas: al integrar las áreas particulares de significado con los procesos de comportamiento institucionalizado, constituye un gran marco referencial para la acción humana. En conclusión, aporta el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia y constituye el medio para la integración de diferentes esferas realidad.

Tomo este concepto de la tradición fenomenológica. Berger y Luckmann lo definen como “cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica” (Berger y Luckmann, 1972: 124). Se trata, explican, de “la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo” (Berger y Luckmann, 1972: 125).

Bourdieu advierte, sin embargo, que los sistemas simbólicos no son meros instrumentos de conocimiento: en la medida en que promueven la integración social de un orden arbitrario, son

también instrumentos de dominación. Dado que contribuyen a imponer una perspectiva del mundo social, los sistemas simbólicos son objeto de disputas tendientes a conservar o transformar esta visión (Bourdieu, 1979: 23).

El universo simbólico del oficio de luchador se objetiva en las siguientes formas reconocibles: prácticas discursivas, que funcionan como actos del habla; prácticas ortodoxas, prácticas heterodoxas y controles horizontales; pautas no codificadas; y narrativas. Estas formas constituyen la evidencia empírica que permite aprehender al universo simbólico como institución que concreta el orden al interior del campo, y por ende, que significa y orienta la acción individual. También, son el “texto cultural” cuya interiorización -en consonancia con la adopción del oficio- permite aprehender la identidad como un acto de identificación-con.

<i>Máximas, sentencias, axiomas</i>	<i>Presentan una compleja orientación de sentido de forma memorable y autoexplicativa, prescribiendo-prohibiendo modos de ser-de hacer frente a situaciones altamente codificadas. Son formas de fácil aprehensión y transmisión.</i>
<i>Prácticas ortodoxas</i>	<i>Modelos prescritos para la acción individual y colectiva. Constituyen la dimensión energética de las objetivaciones discursivas y de las pautas no codificadas. Son concebidas como parte de un cuerpo de tradición.</i>
<i>Prácticas heterodoxas</i>	<i>Las anomalías o prácticas que subvierten el orden simbólico deben ser incorporadas y explicadas como parte del flujo de la cotidianeidad en el oficio, puesto que una de las funciones de los universos simbólicos es proveer cobertura para todas las áreas particulares de significado y todos los comportamientos institucionalizados, englobando dentro de un marco significativo a toda la experiencia, incluso a aquella que discrepa con lo prescrito por la norma positiva e incluso con la realidad de la vida cotidiana.</i>
<i>Controles horizontales</i>	<i>Mecanismos de aplicación entre pares para el restablecimiento del orden simbólico y por ende, para su preservación. El universo simbólico provee estos controles pues son necesarios en la medida que la práctica heterodoxa subvierte el orden material y simbólico</i>

	<i>instituido.</i>
<i>Pautas no codificadas de conducta</i>	<i>Principios o valores que carecen de la contundencia autoexplicativa de un apotegma y son más bien abiertos, genéricos, abstractos y extensivos. Por esta cualidad, son capaces de brindar cobertura significativa y orientativa frente a situaciones inéditas o anómalas, o bien previsibles pero no altamente codificadas.</i>
<i>Narrativas</i>	<i>Construcciones discursivas que se presentan bajo el modelo mimético. Por mediación de la figura de uno o varios protagonistas, proporcionan a la biografía colectiva principios axiológicos y teleológicos. Organizan la totalidad de la trayectoria profesional, dotando de sentido al proceso de devenir en luchador. También son un mecanismo que proporciona a priori cobertura significativa para situaciones altamente anómalas como la adversidad y la muerte.</i>

4. Objetivaciones del universo simbólico. (elaboración propia).

En tanto que realidades sociales, estas objetivaciones son producto de la acción intersubjetiva amalgamada en torno a un interés común. Tienen una historicidad y son una fuerza instituyente. Dado que prescriben un tipo de comportamiento, son el vehículo a través del cual se crea y se recrea el orden institucional. Son también la evidencia empírica que permite construir a la identidad ocupacional como objeto teórico. Estas objetivaciones se pueden organizar en torno a unos cuantos principios ordenadores. En ellos está contenida en su estado más puro y abstracto la “ideología” del oficio. Esta ideología y sus efectos sobre el mundo material contribuyen a reforzar la estructura del campo.

En la medida que las formas simbólicas -prácticas y discursos- constituyentes del universo simbólico significan y orientan la acción prescribiendo los modos correctos de hacer, inciden sobre la realidad social. El sentido de dicha acción no es neutro: tiende al mantenimiento de la estabilidad y a la reproducción de la estructura del campo. Ello pone en evidencia procesos de poder y dominación que emanan de la asimétrica distribución de los capitales en disputa. En ese sentido el universo simbólico, como institución que objetiva y prefigura el orden al interior del campo, es también un mecanismo de dominación en la medida que legitima el estado de las cosas, incluso bajo mecanismos de coacción y la amenaza de exclusión. Entonces, el universo

simbólico es tanto una representación como un mecanismo para la reproducción de las relaciones sociales y materiales.

¿Cómo llego a formular este modelo estructural para simplificar y abstraer el universo simbólico del oficio en un modelo? Tras organizar transversalmente con base en un criterio procesualista las evidencias empíricas que en una primera exploración traslucen intencionalidades análogas, muestro cómo se interconectan en un flujo que desemboca en una finalidad común. Así emergieron cuatro ejes que subsumen la totalidad de las objetivaciones compiladas en el trabajo de campo. Denomino a estos ejes “principios ordenadores” ya que significan y orientan la totalidad de la acción individual en el seno del oficio hacia el cumplimiento de dos propósitos funcionales: la preservación del capital cultural mediante su contención dentro del círculo de los practicantes -lo que supone una forma de tradición y de una praxis ortodoxa- y por ende la preservación del oficio y del espectáculo:

<i>Principio ordenador</i>	<i>Orientación funcional</i>
<i>El espectáculo y el escenario: tiempo-lugar sagrados</i>	<i>Generación del producto con base en estándares mínimos de ortodoxia</i> <i>Conservación de los medios de producción</i>
<i>Secrecía: salvaguarda de capital cultural y los medios de producción</i>	<i>Preservación del capital cultural mediante su contención dentro del círculo de los practicantes</i> <i>Reproducción del conocimiento especializado bajo estándares de ortodoxia</i>
<i>Auto poiesis</i>	<i>Recompensa individual</i>
<i>Jerarquía y orden social</i>	<i>Conservación y reproducción de la estructura de relaciones</i>

5. Los principios ordenadores: orientación funcional del universo simbólico (elaboración propia).

Por otro lado, habría que señalar que por parte de los actores sociales subalternos no existe una sumisión acrítica a los postulados del universo simbólico. Dado que la dominación genera tanto aceptación como resistencia, los actores sociales interesados implementan estrategias con el propósito de incidir en la estructura objetiva del campo y negociar los términos de su propia inclusión. Pero estas estrategias deben desplegarse no sólo en el ámbito material y social, sino también en la dimensión simbólica. Para obtener legitimidad deben inscribir su acción en el terreno de la ortodoxia fijada por el universo simbólico, aunque sea sólo discursivamente, pues de esta condición depende su propia inclusión y por ende la posibilidad de adherirse a la correspondiente identidad colectiva. Subvertir, contestar, debatir la validez de la organización simbólica del oficio es una estrategia -consciente o inconsciente- de los actores subalternos para negociar su inclusión en el campo y garantizar su adhesión a la identidad colectiva. Las prácticas y discursos ortodoxos, afirma De Certeau, no son reproducidos acríticamente sino que son objeto de una apropiación diferencial y precisamente en ella se manifiesta la creatividad, la imaginación de los actores sociales en el diseño de sus estrategias para negociar su inclusión en la estructura del campo, incluso subvirtiéndola (De Certeau, 2010: XLV).

Eventualmente esta forma de acción social contestataria subvierte -consciente o inconscientemente, intencionada o no intencionadamente- tal ortodoxia, por lo que la reproducción cultural no es un proceso terso sino que está enmarcado por el conflicto. De esta forma, las transformaciones, mutaciones y pervivencias obsoletas del universo simbólico deben entenderse en el contexto de los conflictos entre los actores sociales para incidir en la estructura del campo. Así, el orden simbólico instituido se construye intersubjetivamente como resultado de una dialéctica imposición-oposición.

El universo simbólico prevé las irregularidades y prescribe las acciones correctivas para afrontarlas. En esas acciones descansa su poder coercitivo, que se ejerce horizontalmente. Sin embargo, al operar bajo una lógica simbólica y desplegarse horizontalmente, los mecanismos del universo simbólico enmascaran la naturaleza vertical de su génesis. La institucionalización y su legitimación no son procesos inocentes, espontáneos o neutros: responden a la acción de actores sociales con interés que, de esta suerte, pretenden imponer un orden que les resulta conveniente. Escribe Thomas Luckmann que

El establecer un problema como “importante” no es sustancialmente una labor de la “racionalidad democrática”. Las soluciones no son ideadas necesariamente por actores “con los mismos derechos”: la institucionalización como un contrato social simétrico sólo significa un caso extremo y [...] desde un punto de vista histórico-empírico, un caso bastante improbable. (Luckmann, 2008: 111).

En las arenas dominantes en el campo, donde las relaciones sociales y simbólicas están atravesadas por las relaciones materiales, quienes controlan los medios de producción disponen del recurso de instituir una normatividad formal que apuntala la normativa simbólica. Dado que en las arenas chicas la relación patrón-empleado se ha transformado en una relación clientelar y la verticalidad del vínculo tiende a diluirse en las posiciones más próximas a la precariedad, la normatividad formal no tiene viabilidad en estos contextos. Lo mismo sucede con la ortodoxia. De esta suerte, postulo que la ortodoxia simbólica se degrada paralelamente con el deterioro de las condiciones materiales y organizativas que constituyen de hecho las propiedades objetivas que construyen la estructura del campo en tanto que sistema de posiciones.

El siguiente gráfico ilustra cómo las evidencias empíricas se interconectan en un flujo que va de lo concreto a lo abstracto. El sentido en el que se supone deben actuar sobre el mundo social y material se puede objetivar en lo que denomino “pautas no codificadas de conducta”, que suelen aparecer *a posteriori* como producto de la reflexión de los sujetos en torno al sentido de su acción. Es el último nivel de abstracción en donde se evidencian los efectos estructurales del universo simbólico, el sentido en que funciona como un operador sobre el mundo social y material. Sin embargo, el poder estructurante de la acción no siempre es objeto de reflexión por parte de los agentes individuales y normalmente les pasa desapercibido.

¿De qué manera la preceptiva simbólica actúa sobre el mundo real, conduciendo la acción individual hacia los fines necesarios para el cumplimiento de propósitos funcionales como garantizar la viabilidad del espectáculo, del oficio y la reproducción de la estructura? Prescribiendo respuestas específicas situaciones altamente codificadas. Para ilustrar la operación del universo simbólico recurro a un caso que presencié en el trabajo etnográfico. Una exigencia funcional del oficio es la subordinación de las emociones. Durante una segunda lucha en la arena

Ramón Corona de Tonalá, Mr. Black y Mortal Dragon, primos, se enfrascaron en un duelo durante el cual el primero recurrió a diversos objetos dispersos en el lugar: una charola metálica, un galón vacío de pintura, una escoba. Mortal Dragon, lastimado, entró cojeando al vestidor. Yo fui tras él, suponiendo que estaba lesionado. Furioso, se quejaba con el tío de ambos porque su primo se había “pasado de verga”. El tío intentaba calmarlo diciéndole que había sido un accidente. Mortal Dragon gritaba furioso que “no fue un accidente, se pasó de verga”. El programador, Escudo Negro, al punto le aconsejó “desquítese papi, vaya y devuélvaselos”. Eso fue exactamente lo que hizo Mortal Dragon, aún cojeando. La gente se le entregó al momento. La lucha fue un éxito que culminó en un reto para una lucha extrema.

Máximas, sentencias, postulados	Prácticas ortodoxas		Prácticas heterodoxas	Controles horizontales	Pautas no codificadas de conducta	Principio ordenador	
Los golpes como vienen, van	Práctica luhística / código práxio		Amargarse	Etiquetar	Subordinación de las emociones	El espectáculo y el escenario: tiempo-lugar sagrados (etic) El producto (emic)	
			No responder	Aguijonear			
			Ponerse garrote	Ponerse garrote			
			Cuetear	Cuetear			
Tenemos que cuidamos							
Lo que pasa arriba, se queda arriba	Comutación extrema	Abrazo inicial y condusivo	Pleito de vestidor	Intervención	Subordinación de los intereses objetivos		
		Constitución de las amodones	Guardar renor	Me lo voy a topar tarde o temprano			
Dualidad: el rito de la transformación			Amargarse	Etiquetar /			
		Grilla	Carrilla				
La magia de la lucha		Conciencia del sí mismo					
Respetar el jale del compañero	Práctica luhística / código práxio		Robar protagonismo	Exhibir	Subordinación de los intereses objetivos		
Raquetear							
No registrar			Etiquetar/carrilla				
Ponerse garrote			Etiquetar/carrilla /intervención				
Luchamos para el público			Luchar para sí				
Tenemos que cuidamos			Cuetear	Cuetear			
El vestidor es mágico	Solidaridad frente a la adversidad y la amenaza exterior		Grilla	Etiquetar	Compañerismo (dialéctica solidaridad-competencia)		
Somos una hermandad							
Aquí es parejo	Equidad en las exigencias en el oficio /equidad en el trato		Trato excepcional / Grilla	Etiquetar/carrilla			
Aquí todos somos maestros	Respeto entre pares		Menosprecio: hablar mal, presunción	Etiquetar			
	Reconocimiento del esfuerzo ajeno			Grillar			
			"Demuéstralo arriba"				
	El cuadrilátero como barrera espacial y cognitiva	Exdusión de los profanos	Penetración	Intervención	Respetar el jale		
		Concentración y seriedad	Desmadre	Intervención			
		Vestimenta prescrita	Vestimenta inapropiada	Intervención			
Te garantizo mi jale	Preparación		Mal jale	Etiquetar			
	Entrenar		No entrenar	Exhibir			
	Filtros		Palancas	Etiquetar			
			Dinero				
			Luchadores de feis	Etiquetar			
				Garrotear			
		Grillar					
Para ser luchador, hay que parecerlo	Inversión en equipamiento		Equipamiento pobre	Carrilla / Etiqueta			

6. Articulación de las objetivaciones en torno al principio ordenador “el espectáculo y el escenario: tiempo-lugar sagrado” (elaboración propia).

Este caso ejemplifica el sentido autoevidente que encierra la proposición discursiva “los golpes, como vienen, van”: la vigencia de la ley del Talión, ojo por ojo y diente por diente. Prescribe que el contacto físico ha de ser contestado en los mismos términos. También, que las

emociones son un subproducto, indeseable pero incuestionable, por lo que deben quedar subordinadas a la razón práctica. Así, el universo simbólico prescribe su canalización dentro del espacio-tiempo circunscrito de la representación a través de la máxima que reza que “lo que pasa arriba se queda arriba”. Puestas en relación, ambas prescripciones validan el desfogue emocional y el uso simétrico de la violencia siempre que se produzca en escena. De aquí resultan dos implicaciones: primero, las acciones de los individuos no han de ser contenidas sino incluso exacerbadas orientándolas hacia un fin práctico, el éxito del espectáculo; y segundo, la desautorización del despliegue emocional fuera del espacio-tiempo prescrito tiende a la conservación de los insumos del espectáculo: las emociones que llevan al extremo el despliegue físico de los ejecutantes y su integridad física. De este modo las prescripciones que orientan el quehacer de los luchadores traslucen una orientación funcional: el éxito de la representación, que, en última instancia, redundará en beneficio de quienes poseen los medios de producción.

Conclusión: el orden material-social y el orden simbólico

Siguiendo a Turner, pongo en evidencia que los símbolos no son formas abstractas sino operadores efectivos en los procesos sociales. En la medida que es el universo simbólico es un mecanismo que incide sobre la realidad social, sosteniendo, propagando, socializando, reforzando y dando continuidad a la estructura, revela la intersección entre significado y poder.

Pero, en gran medida, la efectividad de los sistemas simbólicos para reproducir y sostener un sistema de relaciones sociales radica en su efectividad para enmascarar y sustituir al hecho social que representan, terminando por constituirse en formas mecanismos de dominación “aparentemente eternos y ajenos a los conflictos de clase” (Joseph y Nugent, 2002: 42), bajo una apariencia de legitimidad atemporal, de conformidad con la formulación de Joseph y Nugent. Entonces, también son la ruta metodológica para acceder al análisis de las relaciones e intereses que están tras de los problemas sociales. Las formas simbólicas y el significado que movilizan no son nada más representaciones que sirven para oscurecer las relaciones de poder asimétricas, sino que de hecho participan activamente en la creación y sostenimiento de las relaciones estructurales de dominación: son fenómenos constitutivos de la realidad social (Thompson, 20012: 64). Se evidencia que los sistemas simbólicos son el último y más refinado mecanismo de legitimación del orden social y material. También, el oscurecimiento de la naturaleza vertical de su génesis es

un atributo necesario para su efectivo obrar sobre la realidad social. Afirmar Bourdieu que

la dominación ya no necesita ejercerse de manera directa y personal cuando posee los medios (capital económico y cultural) para apropiarse de los mecanismos del campo de producción económica y del campo de producción cultural que tienden a asegurar su propia reproducción por obra de su funcionamiento mismo. (Bourdieu, 2011: 51).

Para concluir, este análisis del universo simbólico como producto dinámico, procesual, dialéctico y actuante sobre la realidad social, vuelve evidente la relación de causalidad que existe entre el universo simbólico como objeto externo y la identidad ocupacional como su dimensión subjetiva, como producto de su apropiación. Así, se puede afirmar que el universo simbólico en tanto que producto intersubjetivo que goza de una exterioridad, es el objeto contra el cual está referida la identidad ocupacional. Enfatizar la naturaleza intersubjetiva dinámica, procesual y dialéctica del objeto permite, en consecuencia, entender bajo ese mismo enfoque a la susodicha identidad.

Bibliografía

- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. 1972. *La construcción social de la realidad* (2ª. ed.). Traducción de Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Pierre Bourdieu. 1979. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Traducción de María del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Taurus.
- Pierre Bourdieu. 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Traducción de Alicia Beatriz Gutiérrez. Siglo Veintiuno Editores: Buenos Aires.
- Pierre Bourdieu. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Pierre Bourdieu. 2007. *El sentido práctico*. Traducción de Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Bourdieu, Pierre & Löic Wacquant. 1999. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Traducción de Heleen Levesque Dion. México: Grijalbo.
- Giménez, Gilberto. 2010. "La cultura como identidad y la identidad como cultura" págs. 35-59 en

- Castellanos Llanos, Gabriela, Delfín Ignacio Grueso y Mariángela Rodríguez (coords.). *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. México: Porrúa-Universidad del Valle, Colombia- H. Cámara de Diputados LXI Legislatura.
- Giménez, Gilberto. 1999. “Importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales” págs. 71-117 en Reguillo Cruz, Rosanna (coord.). 1999. *Pensar las ciencias sociales hoy*. Guadalajara: ITESO.
- De Certeau, Michel. 2010. *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer* (3ª. reimp.) Traducción de Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Gleizer Salzman, Marcela. 1997. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: FLACSO-Juan Pablos Editor.
- Gorz, André. 1991. *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*. Traducción de Mari-Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Editorial Sistema.
- Guadarrama Olivera, Rocío, Alfredo Hualde Alfaro, Silvia López Estrada. “Precariedad laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórico-metodológica”. En *Revista Mexicana de Sociología* 2012, 74 (2), Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rms/article/view/31199> Consultado el 2 de octubre de 2015.
- Hall, Stuart. 2011. “Introducción: ¿quién necesita la identidad?” págs. 13-39 en Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural* (2ª. ed.). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent. 2002. “Cultura popular y formación del estado en el México revolucionario” págs. 31-52- En Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent. (comps.). *Aspectos cotidianos en la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. Traducción de Rafael Vargas. México: Ediciones Era.
- Luckmann, Thomas. 2008. *Conocimiento y sociedad: ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Traducción de Sebastián Soler Schreiber. Madrid: Editorial Trotta.
- Thompson, John B. 2002. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (2ª. ed., 1ª. reimp.). Traducción de Gilda Fantinati Caviedes. México: UAM.

Von Sprecher, Roberto. 2007. “La teoría social de Pierre Bourdieu) págs. 13-83 en Roberto Von Sprecher (coord.) *Teorías sociológicas. Introducción a los contemporáneos*. Córdoba: Editorial Brujas.

Notas _____

¹ Aunque pensemos unitariamente a la cultura, no la experimentamos de manera simultánea, sucesiva, ni en su conjunto, sino fragmentariamente, organizada en conjuntos de formas simbólicas articuladas para las que Brummet acuñó la denominación de “textos culturales”. Un texto cultural lo representaría un conjunto limitado de signos o símbolos organizados entre sí en virtud de que todos sus significados tienden a desempeñar funciones concurrentes (Giménez, 1999: 79).

² “... formas simbólicas -es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas” (Thompson, 2002: 203).

³ Bourdieu define habitus como “un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Bourdieu, 1979: 54). El habitus no es un aprendizaje consciente: se aprende por mediación del cuerpo, supone una apropiación práctica de los esquemas que sirven para producir las prácticas adecuadas a la situación.

⁴ La hexis corporal refiere a la corporización de las condiciones objetivas del ser social, que de esta suerte devienen en acciones y conductas corporales, o sea, es todo un habitus hecho gesto, postura, acento, objetivado en el cuerpo y expresado en su accionar. Debemos entender este concepto como dimensión íntima del habitus, en donde se produce el cruce entre naturaleza y cultura: la dimensión a través de la cual se expresa toda relación con el mundo social y toda relación socialmente instruida con el mundo; es el depósito social de significado que se inscribe en el cuerpo y que se moviliza también socialmente por mediación de las prácticas institucionalizadas. “La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y de pensar” (Bourdieu, 2007: 113).

Máscaras de la memoria: industria y ritual en la lucha libre mexicana

Masks of memory: industry and ritual in mexican wrestling

José Agustín Sánchez Valdez¹

Resumen: La lucha libre mexicana puede considerarse uno de los “productos culturales” más lucrativos de la Ciudad de México. Sin embargo, se trata de algo más que una mercancía dispuesta para el consumo. El presente trabajo busca aproximarse a la comprensión de la dimensión cultural de la lucha libre mexicana.

Abstract: Mexican wrestling can be considered one of the most lucrative "cultural products" in Mexico City. However, it is more than just a commodity ready for consumption. The present work seeks to approach the understanding of the cultural dimension of Mexican wrestling.

Palabras clave: lucha libre mexicana; cultura; ritual; industria cultural

Antecedentes históricos

La lucha cuerpo a cuerpo, como combate de fuerzas equilibradas y no sólo en su acepción bélica, está presente en la historia de la humanidad desde tiempos remotos. Vista de manera general, se trata de una de las formas más antiguas de competencia deportiva, que ha trascendido el tiempo y el espacio, y que en sus diversas actualizaciones constituye un elemento fundamental en casi cualquier cultura.

En el México prehispánico, por ejemplo, la guerra, tanto en sus crueles formas concretas como en sus sublimes formas simbólicas, constituía un elemento sustancial dentro de las diversas culturas que componían la histórica constelación mesoamericana, pues, además de estructurar una pauta de ordenamiento y jerarquización social, daba cuenta de la eterna disputa entre los contrarios, manifiesta en el sutil equilibrio de la naturaleza. Los pares dicotómicos del bien y el mal, la luz y la oscuridad, lo divino y lo profano, lo eterno y lo contingente se armonizaban mediante el hábil ejercicio del guerrero, que al ofrendar su muerte, garantizaba la continuidad de

¹ Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, su principal línea de investigación es la Teoría Crítica de la Sociedad. jagusava@gmail.com.

la vida. Si hacemos un ejercicio de interpretación y representación, a partir de esta metáfora de la guerra podríamos significar algunos de los elementos que están presentes en la práctica contemporánea de la Lucha Libre Mexicana. Sin embargo, es necesario enfatizar que este ejercicio trata de situar el carácter original y originario de la Lucha en estas tierras, y que para nada se deduce su forma actual de aquellos conflictos y gestas que ciertamente poseen su propia dimensión histórica.

Orlando Jiménez Ruiz¹ rastrea las raíces de la lucha libre mexicana hasta el tiempo de Maximiliano. Señala que fue entonces cuando se empezaron a desarrollar eventos de lucha grecorromana protagonizados por gladiadores europeos, en su mayoría franceses, para agrado de las élites de la ciudad, y que así comenzaron a germinar en México las semillas de un nuevo estilo deportivo y un nuevo tipo de espectáculos. Por otro lado, este autor asegura que las grandes migraciones de europeos acaecidas durante el fin del siglo XIX y el principio del siglo XX al vecino país del norte llevaron también, entre muchas otras costumbres, la lucha grecorromana, que tras su andar por ciudades como Los Ángeles, Chicago, San Antonio, Nueva York y El Paso trascendería su estatus de negocio incipiente para constituirse en el estilo conocido más tarde como *wrestling*. En este sentido, podemos ubicar dos vetas principales de las cuales abrevó la Lucha Libre Mexicana para constituirse, a saber, *la lutte* francesa por un lado, que venía de “la madre de todas las luchas” (la lucha grecorromana), y que posteriormente se convertiría en el estilo conocido como *catch as catch can* y, por el otro, el *wrestling* norteamericano. Esto, por supuesto, no quiere decir que para el caso de la lucha libre mexicana se trate de una simple yuxtaposición de estilos y elementos exógenos, que tras copiarse se pusieron en operación indistintamente; antes bien se trata de un proceso de apropiación a través del cual se le confirió una dimensión histórica particular a un cúmulo de conocimientos y técnicas que, tras imbuirse de los usos y costumbres de la localidad de acogida (la Ciudad de México) así como de sus elementos simbólicos, terminó por adquirir dimensión cultural². Algo similar ha sucedido con diversas tradiciones de la cultura mexicana que encuentran sus raíces en costumbres y cosmovisiones de otras latitudes. Por ejemplo, algunas expresiones de la música popular, los procesos de sincretismo religioso que dieron pie a la muy particular forma del catolicismo y sus riquísimas variantes en México (visibles en fiestas patronales, mayordomías y demás ceremonias y rituales); o el caso de la hibridación cultural dada en la frontera norte del país que ha arrojado

como resultado las más diversas expresiones de “la mexicanidad”, tales como el arte chicano o la actualización de cultos, ceremonias, rituales y festividades (el *halloween*).³

Durante las primeras décadas del siglo XX se hizo cotidiana la práctica y presentación de la lucha grecorromana en la Ciudad de México. Algunos autores⁴ coinciden en señalar que fue el domingo 18 de julio de 1897 cuando se dio la primera lucha en esta demarcación. Se trató de un encuentro celebrado entre los gladiadores Rómulus y Billy Clark, en la Plaza de Toros de Bucareli, ubicada en el antiguo paseo de Bucareli, esquina con la actual calle de Abraham González. Éste no fue el evento principal de aquella tarde, pues se alternó con corridas de toros; pero con esta lucha se lacró la celebración de eventos que congregaban a una afición creciente, particularmente de extracto humilde, pues eran los hijos pobres de la Ciudad, las clases populares, quienes comenzaron a asistir por cientos a los encuentros y contiendas organizadas en diversos foros. En este momento de la historia, es posible trazar vasos comunicantes entre la lucha, el arte escénico y el modernismo cinematográfico. En el Teatro Guillermo Prieto, por ejemplo, se exhibió en 1909 una película del encuentro entre los gladiadores Fitzimons y O’Brien. El mismo Maestro José Guadalupe Posada grabó la imagen para los carteles de la proyección de la cinta de 900 metros, mostrando un “abrazo de oso invertido”. En el mismo año, se celebró la primera lucha de un hombre contra una mujer, en la que el Conde Koma resultaría victorioso. Poco tiempo antes, en 1902 el primer campeón mexicano de lucha grecorromana, Enrique Ugartechea, debutó como profesional de la lucha y como actor de teatro, y en 1917 fue el primer luchador mexicano en convertirse en actor de cine, con su participación en la película *Maciste turista*.⁵ Durante el Porfiriato, el deporte en general jugó un papel nodal en la ideología del régimen; era responsabilidad moral y cívica del Estado, pues se le consideraba causa suficiente y necesaria de la eugenesia social. Por ello, la promoción de luchas fue constante. Como ejemplo, considérese que el festejo del Centenario de la Independencia (y el cumpleaños de Don Porfirio) se aderezó con exhibiciones de *Jiu-Jitsu* y lucha grecorromana.

En 1910, a pesar del estallido de la Revolución y la larga duración de la guerra, *las luchas* no se vieron interrumpidas. Durante este tiempo adquirieron, digamos, un cariz político. Los encuentros fueron efectivos para congregar a las huestes que después de la función se quedaban a los mítines y reuniones concertados por sus comandantes. Posteriormente, a lo largo del periodo posrevolucionario, durante la paulatina disminución de la violencia y la restauración de la

República, se reactivó con mayor ímpetu la celebración de luchas en los teatros, por ejemplo la temporada anunciada en 1922 como *catch as catch can* en el Teatro Arbeu, que en el reporte especial entregado por el delegado cultural y deportivo M. Bauche al Presidente del H. Ayuntamiento de México sería referenciado como “Luchas Libres”.⁶

Vicente del Villar, propietario del Tívoli, daría los primeros brochazos de un tiempo por venir para los dos deportes que en 1924 estaban ya en ascenso: el box y la lucha. En la parte trasera de su inmueble inició la ampliación y habilitación de un espacio que haría las veces de Arena. El Teatro Tívoli, que más tarde sería bautizado como Arena Libertad, “iniciaba en el centro del País la época de las arenas”⁷.

El 21 de septiembre de 1933, en la antigua Colonia Hidalgo⁸ de esta Ciudad, Salvador Lutteroth González, Salvador Lutteroth Camou, Miguel Corona y Francisco Ahumada inauguraron la Arena México. Con este hecho, no sólo se emprendió una aventura en la industria del espectáculo y el entretenimiento cuyo resultado sería “El Coloso de la Doctores”, sino que se brindó un escenario para el florecimiento de una de las tradiciones constitutivas de la identidad y cultura urbanas: la Lucha Libre Mexicana. Fue entonces “el nacimiento de la nación del pancracio”⁹.

En este punto de la historia surgen, por un lado, los abuelos del encordado: Antonio Rubio y Jesús Castillo, que eran alumnos del profesor Avendaño; Dientes Hernández, Tarzán López, Raúl Romero, El Charro Aguayo, Ciclón Mackey, Yaqui Joe, Rudy Guzmán (quien, derivando de un personaje a otro, de El Hombre de Rojo a Murciélago II, y luego hasta encontrarse con Jesús Lomelí y con la influencia del cine norteamericano, daría vida en 1934 al *enmascarado de plata, el Santo*); por el otro, durante este tiempo surge *el espectador*, el aficionado de la lucha libre mexicana; es el actor social que dinamiza la arena y completa el circuito de la representación. Los primeros aficionados de la lucha se dieron, por principio irrefutable, entre la clase popular de la Ciudad de México. Comerciantes, maestros de oficios varios, estudiantes y aprendices, obreros, empleados y desempleados, aquellos que construyeron y recorrieron las calles y avenidas, que pernoctaban afuera de los palacios, entre los edificios y en las vecindades, fueron ellos los primeros que vertieron en la lucha libre sentidos y significados de su propia subjetividad; los primeros que le dieron vida al transformarla en un escenario para la representación del drama de su vida social. En resumen, podríamos asegurar que en la década de 1930 la Ciudad de México

atestiguó el surgimiento del elemento cultural conocido como *Lucha Libre*, elemento que, a la postre, constituiría parte fundamental de su identidad.

El 2 de abril de 1943 “el embudo de la Lagunilla” abre sus puertas a la afición del box y la lucha. Con afán de satisfacer la creciente demanda de espacios adecuados para la concurrencia de estos espectáculos deportivos, Salvador Lutteroth invirtió el premio de la Lotería Nacional en la construcción y habilitación de la “Arena Coliseo”. El Santo y Tarzán López hicieron los honores en aquel recinto que se levantó en el ombligo de la Luna para agrado de una afición monumental. Para la década de los años 50, la Lucha Libre Mexicana estaba ya tan afianzada, tan arraigada en el ideario de la cultura popular, que su incursión en la pantalla grande se volvió inevitable. Orlando Jiménez¹⁰ señala el año de 1952 como aquél en el que se filmaron las primeras películas de luchadores: *La bestia magnífica*, *Huracán Ramírez*, *El luchador fenómeno* y *El enmascarado de plata*; tales fueron los títulos que, a decir del autor, dieron inicio a todo un género de la industria cultural cinematográfica, que sirvió como plataforma y que proyectó la lucha libre hacia el mundo, presentándola como rasgo distintivo de “la cultura popular mexicana”. Luchando contra cualquier manifestación “del mal”, los héroes del encordado dieron consuelo y emoción a la audiencia y a la afición durante generaciones. El miedo, el terror, el vicio, la delincuencia, la pulsión interior manifiesta en las leyendas macabras del más viejo pasado mexicano, en sincronía con el legado oscuro de otras latitudes; *todo ello* fue combatido y vencido por los enmascarados para agrado y goce de sus feligreses.

Para la segunda mitad del siglo XX el fenómeno cultural de la Lucha Libre ya se había complejizado. Surgió una nueva generación de luchadores -todos ellos depositarios de la tradición legada por las primeras figuras; se construyeron más arenas, aparecieron en escena nuevos promotores de espectáculos, se formó el sindicato de luchadores, empezó la época del Toreo de Cuatrocaminos, se expandió el elemento y su influencia a ciudades como Cuernavaca, Guadalajara, Puebla, Monterrey, Saltillo, el Estado de México¹¹; en fin, la Lucha Libre profesional se había consolidado entre las prácticas culturales de la Ciudad de México, que ya empezaba a rebasar sus fronteras regionales para difundir su identidad en el resto del país y en el mundo.

Para concluir este breve recuento decimos que la Lucha Libre Mexicana puede reconocer su parentesco, principalmente, con estilos europeos y norteamericanos, y en segunda instancia,

con estilos de otras latitudes; pero, subrayamos, que este reconocimiento se dé, no debe crear confusión, pues la Lucha, no obstante parta de elementos extranjeros, a lo largo del siglo pasado se constituyó como un estilo particular, que incorpora elementos simbólicos con los que el general de la población de la Ciudad de México puede identificarse, y que en este sentido es aceptado por esta misma población como elemento constitutivo de su identidad. Al insertarse en el imaginario tradicional de la Ciudad de México los valores que la lucha libre pone en marcha, ésta misma deviene también tradición en toda la extensión del término¹².

La Lucha Libre forma parte de la vida de la Ciudad de México desde su renacimiento como ciudad moderna hasta su actualidad megalopolítica; la ha acompañado en su construcción, sus bonanzas y sus infortunios; siempre ha estado ahí para brindarle, ya un espacio para la sublimación y la catarsis de sus fantasmas, ya un espacio para la imaginación y la esperanza; es “chilanga”, y aunque hable otras lenguas, aunque la voluntad mercatificadora de la globalización la doble y la fuerce a transformarse, existen aún zonas de refugio en las que resiste y conserva sus formas originales.

Descripción

Carlos Monsiváis nos heredó, si no la primera, sí una de las crónicas más detalladas del “ritual” de la Lucha Libre Mexicana. Su pluma avanza sobre cada sujeto y cada acción en *el Pancracio*; nada se le escapa, o casi nada. Y así, escribiendo, nos pone frente a una fotografía del evento que aún conserva su aura.

La lucha Libre en México hace cuarenta o cincuenta años: un reducto popular donde se encienden y tienen cobijo pasiones inocultables; ídolos que lo son porque muchos pagan por verlos; broncas en el ring donde los temperamentos superan a los vestuarios; pasión gutural y visceral por los “rudos” y admiración dubitativa por los “científicos”; espectadores levantiscos que gritan “¡Queremos sangre!” tal vez para imaginarse los sacrificios del Templo Mayor; nombres que representan gruñidos de la rabia escénica y el estruendo sinfónico de la caída de los cuerpos. (Monsiváis, 2011: 126)

En esta breve cita podemos ver algunos de los elementos constitutivos del fenómeno cultural en cuestión; podemos ver que se trataba, en principio, de un evento que convocaba a las clases populares de la Ciudad, y que les brindaba un espacio no sólo de entretenimiento y distracción, sino de interacción social y de expresión personal y colectiva; un espacio surcado por la historia, en el que la presencia del pasado mítico, por demás inseparable de las prácticas culturales de la época, lograba abarcarlo todo con una atmósfera ritual.

En la arena, los cabellos recién cortados del rival son el trofeo de la guerra y la guerra misma, el desenmascaramiento es la pérdida del rostro, y los cetros mundiales y nacionales son ilusiones de gloria que la Raza de Bronce reconoce. Sin suspender el envío de latas de cerveza y de aullidos casi líquidos, el público envejece, rejuvenece y se estaciona en cualquiera de las fechas de su entrañable antagonismo. (Monsiváis, 2011: 129)

El cruce de generaciones, el fluir de códigos locales, los símbolos del combate que al subjetivarse devienen significados para la vida; todo se articula en la estruendosa danza de los cuerpos que con su fatiga dan descanso a las penas y las congojas de los espectadores enardecidos en la apariencia, imbuidos en el drama, partícipes del ritual que celebra la lucha de los contrarios y la prevalencia de los ídolos.

Podemos entender la Lucha Libre Mexicana como deporte, como espectáculo y como arte; “maroma, circo y teatro” diríamos jugando un poco con el orden en el que versa el conocido dicho popular. En tanto que deporte (maroma), se trata de una disciplina que tiene como base la lucha olímpica, que comparte con ésta el combate “a ras de lona”, el intercambio de llaves y el sometimiento del rival como finalidad principal; pero que incorpora la acrobacia, manifiesta en la “lucha aérea”, que si bien remite a pensar en la gimnasia, también nos lleva al terreno del circo. En la arena se imbrican la habilidad y la excelencia conseguidas a base de repetición, con la espectacularidad de una situación producida para verse. Todo acontecimiento en la arena se encuentra ordenado por el principio rector del espectáculo. La iconografía, la iluminación, el sonido, los personajes, la lucha, el público, son engarzados en *una mirada*. La Lucha se ve, y no es cualquier mirada la que cae sobre ella, sino una mirada determinada y, a su vez, determinante,

que cierra el circuito de la representación. Y aquí, en la representación, encontramos el otro rasgo de la lucha, a saber, el teatro. El dramatismo de los eventos, que se desarrolla bajo la forma de lucha y que requiere de atavíos, máscaras, símbolos; la composición e histrionismo de los personajes que encarnan las pasiones más ocultas; la división temporal del combate mediante *rounds* que recuerdan a los actos de una obra; la exaltación de una emoción que puede ser el júbilo por el triunfo, o la frustración por la derrota; todo se articula en la composición de una ilusión que empero es real.

En el espectáculo de Lucha Libre Mexicana la ilusión deviene un momento de verdad; se trata de “un ritual” a través del cual se rinde culto a la lucha eterna entre las fuerzas que componen el universo. La Lucha es una representación teatral de la existencia que exige de sus protagonistas conocimiento, técnica, fortaleza física y valor simbólico, y que de sus observadores participantes pide entrega total. Esta representación sólo se logra a partir de la articulación de un universo simbólico, en el cual el espectador pueda construir uno o varios sentidos, tanto para lo que observa en ese momento, como para lo que él mismo, en su cotidianidad, vive.

La Lucha Libre oscila entre la teatralidad, el deporte, el ritual, el show televisivo. Presenta, representa, negocia y pone en tela de juicio diferentes discursos y aspectos de la sociedad mexicana, y puede ser vista como una práctica cultural polivalente, en la que se juegan las representaciones, los símbolos y las interpretaciones de los luchadores, el público y los organizadores. [...] la lucha libre brindó a sus asistentes la posibilidad de percibir modos de comportamiento antagónicos –que afuera de la arena tienen connotaciones positivas o negativas-, y así mirar en cada enfrentamiento un espejo de las dificultades cotidianas de las clases populares para integrarse al “México moderno”. (Janina Möbius, 2007: 36)

La Lucha es un acontecimiento que se da en un “contra-mundo”, en un mundo que no necesariamente por ilusorio resulta falso, un mundo digerido en la arena, que representa, mediante elementos simbólicos, las dificultades del mundo real, del mundo que exige integración económica y social en el marco de condiciones socioeconómicas inestables. La atrofia en la experiencia vital de los sujetos desfavorecidos que habitan la Ciudad encuentra en la Lucha Libre

el elemento para su *sublimación*, para su descanso momentáneo del yugo de la coerción social.

Resumiendo, la Lucha Libre Mexicana es un deporte-espectáculo, que en principio convocó a las clases populares de la Ciudad pero que ahora, debido al desarrollo de la industria de la cultura en nuestro país y en el mundo, ha logrado una aceptación general entre la población mexicana e internacional. Un deporte que es espectáculo porque incorpora elementos del drama barroco de la cultura mexicana y exagera sus formas visibles, y que al hacer tal incorporación adquiere un carácter cultural que a su vez le confiere el estatus de tradición. Recuérdese que una tradición da cuenta de un “conjunto de saberes, prácticas y hechos”, que se transmiten generacionalmente, y que poseen un significado identitario para una comunidad dada. En este sentido en principio, se trata de un conjunto de conocimientos transmitidos de generación en generación, que para su ejercicio requiere de elementos materiales y simbólicos particulares, a través de los cuales representa el drama de la vida social y adquiere un significado cultural, pues no sólo arraiga en la subjetividad de los espectadores, sino que se nutre de ella y da fe de su identidad a los observadores externos. Se trata de un ritual en el que todos los observadores son partícipes de la tradición y a través del cual ratifican su pertenencia a una situación social específica: la de la Ciudad de México.

Podríamos entender la cultura como un sistema complejo compuesto por elementos materiales e inmateriales. Dentro de los elementos materiales se encuentran los productos de la transformación directa de la naturaleza, así como las herramientas utilizadas para su producción. Dentro de los elementos inmateriales encontramos los sistemas de costumbres, creencias y saberes.¹³ Con esta definición en mente nos es posible aproximarnos a la Lucha Libre Mexicana. Es decir, podemos verla como una expresión cultural en la que se articulan elementos materiales, tales como el gimnasio, el ring, la arena, el cuerpo humano y su indumentaria; y elementos inmateriales (intangibles) como lo es el acervo de conocimientos que constituyen la técnica que le es propia, sus símbolos, signos y significados, sus costumbres, sus usos y, no menos importante, el elemento ritual en el que se constituye la arena una vez que sus escenarios y sus actores sociales se ponen en movimiento. Es impensable sin su cantera, es decir, sin el gimnasio en el cual la técnica es transmitida y aprendida y, en segundo lugar, es impensable sin los protagonistas de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Por un lado están los profesores de lucha, quienes con rigurosos entrenamientos educan el cuerpo, lo fortalecen, lo hacen flexible;

con la transmisión de las coreografías dan nueva vida y actualizan los movimientos especiales y las llaves forjadas por generaciones, y con las minuciosas evaluaciones que tienden a certificar la práctica profesional de la Lucha Libre mantienen operante esta tradición. Por el otro están los alumnos; discentes comprometidos con el desarrollo de una disciplina a nivel profesional, que les exige tanto como cualquier otra profesión a sus respectivos practicantes y aprendices. Estos estudiantes, por su técnica, su fuerza, entrega y talento habrán de ser legitimados, o sancionados, por el juez más implacable: la afición. También está la arena, que tiene un poco de anfiteatro, de coliseo, de escenario y de lugar sagrado. Es el no-mundo dentro del cual se armonizan en fatal danza los opuestos. Pero la arena sólo cobra vida a través de las diversas relaciones sociales que se dan en su interior: taquilleros, vigilantes, vendedores, ayudantes; edecanes, presentadores, fotógrafos; “referis”, peluquero¹⁴, médico, paramédicos; luchadores y aficionados; turistas, un etcétera amplísimo; todo se entrelaza en la arena y de esta manera el fenómeno cultural de la Lucha Libre deviene una realidad.

Otro elemento constitutivo y fundamental en la Lucha Libre Mexicana, que acaso expresa de manera más acabada su dimensión cultural, es *la máscara*. Si bien sus orígenes, al igual que en el caso del elemento en su amplitud, pueden rastrearse hasta el final del siglo XIX europeo y el inicio del siglo XX norteamericano; en México, *El Enmascarado* debutó el domingo 4 de marzo de 1934. La Arena México fue la sede del encuentro entre este misterioso gladiador y el campeón olímpico nacional David Barragán. A partir de este punto se sentaron las bases para el surgimiento y desarrollo de un componente nuclear en el fenómeno de la Lucha Libre. La máscara fue complejizándose hasta que su diseño, manufactura y portación se transformaron en prácticas culturales tradicionales. “Ser otro para ser uno mismo”. A partir de la década de los años 50 los ojos del mundo voltearon a la Ciudad de México por la emergencia de nuevos personajes que convertían su identidad en una plataforma de subjetivación para los espectadores. El Santo, Black Shadow, Blue Demon, El Médico Asesino, Huracán Ramírez, Enfermero, Orquídea, Mil máscaras, Tinieblas, Perro Aguayo fueron algunos de los primeros nombres que al portar una máscara también eran portadores de significados profundos, significados que parecían venir de lo más hondo de la personalidad de los espectadores, y que expresaban sus añoranzas, sus anhelos, sus esperanzas, sus miedos, sus venganzas y rabias frustradas, sus ensueños de triunfo, sus victorias. Al cubrir su identidad con una máscara, el luchador dota de una faz, de un

rostro a la emoción del aficionado.

Es importante señalar que la producción de máscaras continúa siendo artesanal, y que es un oficio cuya técnica y conocimientos constitutivos también se transmiten generacionalmente. “[...] los artesanos han dejado sus ojos y su vida en una máquina de coser para crear personajes y milagros que le han dado esa magia a ese deporte-espectáculo.”(Cymet, 2015: 33)

Antonio Humberto Martínez, Ranulfo López y Familia, Familia Romero, son algunos de los primeros mascareros cuyas dinastías y legados continúan activos. El mascarero es importante para el luchador, pues es quien teje el aura del personaje, quien le confiere el misticismo característico, celestial o infernal, seductor y mortífero. La máscara de los luchadores es magia, folclor y colorido. Estas características le han valido rebasar el mundo de la Lucha para llegar a otros deportes y otras artes, pero también a terrenos escabrosos, como aquél mercado irreflexivo que vacía de todo significado tradicional aquello que engulle para convertirlo en simple mercancía. La máscara, es considerada hoy día en algunos campos como sinónimo o símbolo de la “mexicanidad”. Desde los gladiadores del pancracio, hasta los luchadores de la vida real (como el subcomandante Marcos), han encontrado en la máscara el vehículo idóneo para la transmisión de un sentido.

La máscara disimula la humanidad del luchador y simula su divinidad. Gracias a ella, los mortales nos proyectamos desde las alturas, sudamos ante la estrangulación, gritamos hasta la disfonía. Como el *tonal* y el *nahual* de los antiguos, la máscara evoca a esa fuerza que posee al luchador y que los espectadores eligen para representarse. Es el antifaz que oculta la individualidad de un sujeto para transformarlo en un sujeto colectivo, pero también es el rostro de la fantasía y la ilusión que sólo cobra vida en el ritual. Las máscaras están presentes en todo lo largo y ancho de las culturas originarias que nutren el imaginario de “lo mexicano”. La Lucha Libre parece haber heredado de aquellas culturas este elemento simbólico. Sólo encarnando alguno de los personajes nacidos entre sueños y pesadillas puede participarse del ritual en el que se celebra el movimiento.

Un pensamiento conservador encontrará en los elementos que someramente hemos expuesto los indicios de una costumbre que es propia de una sociedad atrasada, que por su falta de desarrollo, es proclive a la religiosidad y a la ritualización de prácticas agresivas eminentemente machistas o patriarcales. Sin embargo, no hay algo más falso que tal afirmación.

La Lucha Libre Mexicana, mediante su gran simbolismo expresa el colorido complejo cultural de la vida popular de la Ciudad de México. Aunque sus elementos materiales están sujetos a los cambios y transformaciones del presente; su dimensión intangible, la técnica que representa, el conocimiento y el entrenamiento físico, las pasiones que despierta en la afición, en fin, el elemento subjetivo de la Lucha encierra su valor cultural. “Los luchadores se convierten en hombres, dioses, demonios o animales que escenifican las enemistades del presente en encuentros ficticios.”(Möbius, 2007: 39) Una ciudad abarrotada por alrededor de 20 millones de habitantes, lacrada por la desigualdad social y la violencia, que batalla mucho para constituirse, finalmente, como “la ciudad de la esperanza”, en la que el día a día es eso y no más, una lucha constante, es éste el escenario en el cual la Lucha Libre Mexicana despliega su teatralidad y ayuda a hacer más llevadera la existencia. Permite a los asistentes que así lo quieran considerarse, individual y colectivamente, miembros de un grupo; cumple una “función psíquica”, pues permite la proyección y la sublimación de muchas de las experiencias radicales que constituyen la personalidad de los espectadores, y de esta manera “verbaliza” las latencias inconscientes y las vuelve manifiestas en una representación con la cual el espectador, de hecho, se identifica. La Lucha Libre, si no inhibe, sí “canaliza” las pulsiones destructivas que ya de suyo, en tanto que seres humanos, los espectadores poseen y presentan. De la misma manera en la que se configura una ilusión (religiosa) que hace las veces de voz de mando en el interior de los sujetos; de esa misma manera la Lucha y su ritual moldean la personalidad de los individuos al brindarles un espacio idóneo para, mediante el simulacro, expresar sus tensiones. También crea un sentido de pertenencia entre el actor social y su escenario. El aficionado, no sólo se mimetiza en la arena, sino que se apropia de la Ciudad, la hace suya. La vida social urbana, marcada por la desigualdad y otros de los nefastos apellidos de la época que vivimos, llega a tornarse *invivable*. No obstante, la Lucha ofrece la oportunidad de vivir eso *invivable*, de hacerle frente a la adversidad económica y/o social. El aficionado de la Lucha Libre, representa *al pelado* que libra la lucha por la vida en su barrio y que se adapta a las condiciones, mayormente agrestes, bajo las cuales se vive, con poco dinero, en esta Ciudad monstruo; batalla incesantemente contra un mundo que le es hostil en casi todos los aspectos. La Lucha le permite amoldarse a las condiciones y esperar la siguiente caída, o la siguiente función; le ayuda a no rendirse y a encontrar esperanza donde otros verían resignación.

El significado de la Lucha Libre Mexicana se vivifica en cada sujeto que participa de ella, por tanto, se trata de significados diversos. Sin embargo, de entre esta diversidad de significados podemos abstraer un radical común. La Lucha garantiza un sacrificio cuya ofrenda habrá de acompañar a la afición y a la Ciudad misma en los paseos nocturnos de su ausencia, y de esta manera permite “un nuevo amanecer”; posibilita la conservación del orden de la vida. La Lucha Libre Mexicana incorpora este significado central: la eterna lucha entre los opuestos, que con sus estridentes articulaciones conforman el tan sutil como caótico equilibrio universal. Es una metáfora de la lucha, interna y externa, de los sujetos desfavorecidos de la Ciudad de México del siglo XX, en contra de adversidades diversas, para conservarse dentro del “encordado” de la vida social. Es una expresión multívoca y polivalente, exagerada en sus formas y contenidos, del carácter perseverante e ingenioso, resistente y belicoso de “la mexicanidad” que habita el Altiplano Central. En cuanto a los luchadores, estos héroes de carne y hueso, que sufren y sudan, que gozan y nos estremecen, representan el triunfo, o la derrota, de los espectadores que vuelcan su personalidad en la iconográfica presencia del gladiador que, siendo otro, es ellos mismos.

Como hemos señalado ya en reiteradas ocasiones, la Lucha Libre Mexicana forma parte de la vida de la Ciudad desde que ésta abría sus ojos a la luz como metrópolis moderna. Cuando, en los albores del siglo XX, las maravillas de la modernidad empezaban a llegar a nuestro país y daban pie a revoluciones y transformaciones radicales que, las más de las veces, se expresaban en la exacerbación de las contradicciones ya existentes; en el marco de una época coyuntural que avanzaba sin rumbo fijo y que se caracterizaba por el recrudecimiento de la desigualdad social, surge la Lucha Libre Mexicana. Como ya hemos visto someramente, su presencia no ha cesado; ha trascendido tiempos y espacios, y ha logrado mantenerse casi intacta en su *corpus* cultural, de tal suerte que hoy por hoy, al acercarse a un evento de Lucha se es partícipe de la historia de la Ciudad de México, se asiste a una representación multifacética y polivalente de su identidad. Los elementos históricos que desde tiempos muy viejos ha formado parte de la identidad cultural de esta entidad, todos convergen en la arena y así el espectador puede contemplar con agrado, con pasión, siempre sorprendido, el despliegue dramático de una identidad colectiva, de sus avatares, sus trabajos y sus glorias.

Conclusiones

El conjunto de conocimientos que representa en primera instancia la Lucha Libre Mexicana es el núcleo de su dimensión cultural. La técnica que conforma este estilo de Lucha implica, por un lado, una fortaleza física lograda tras años de entrenamiento; por otro, exige el conocimiento de “la mecánica del cuerpo”, de sus posibilidades físicas concretas de movimiento. Este conocimiento se expresa en las coreografías que se forman con “las llaves”, acrobacias y movimientos especiales. El resultado es una danza espectacular que, a base de habilidad, se resolverá en el sometimiento de uno o algunos de los contendientes. La transmisión de los conocimientos que fundamentan la técnica en la Lucha Libre se da generacionalmente y de forma directa, es decir, son los expertos, los luchadores veteranos, quienes enseñan a las y los jóvenes aprendices.

Por otro lado, está la dimensión subjetiva del luchador, aquella que le permite constituirse como un personaje y ganar la aceptación de la afición. Es un proceso a través del cual el luchador busca “personificar” alguna de las voces interiores de los individuos, la sociedad o la época. El luchador habrá de constituirse en un vehículo para la pasión. La máscara, en tanto que forma arquetípica de personificación en la Lucha Libre, hace las veces de unidad de significado. No sólo da cuenta en su composición del carácter del luchador, sino que expresa de forma sintética alguno de los rasgos más ocultos en la psique social; ya se trate de un animal (sagrado o totémico), ya de algún rasgo del carácter humano, ya de alguna fuerza natural; la máscara da rostro a la latencia y oculta la evidencia del rostro social. Este atavío es artesanal, y su confección también depende de un sistema de conocimientos que se transmite de generación en generación.

También está el espacio, el escenario, la arena. Un híbrido entre el Coliseo y el teatro que da cabida a la expresión y verbalización de las pulsiones atrapadas en “la camisa de fuerza de lo social”. En la arena cobra vida el elemento en toda su amplitud. Se vivifica, mediante una forma ritual, el encuentro entre las fuerzas que tejen el universo; se deshacen las tensiones entre los pares de opuestos; se rinde culto al caos, a lo grotesco; al orden, lo bello y lo divino; al color, la fiesta; al cuerpo y su fugacidad, al movimiento. La arena es el no-mundo en el que momentáneamente los pesares cotidianos se diluyen, y en el que emerge, con todo su estrépito, una forma de la identidad.

Según las definiciones formales y simples del concepto *identidad*, con él nombramos el

conjunto de rasgos o características, de una persona o una sociedad, que permite distinguirla de otras en un conjunto. Para el caso de la *identidad cultural*, diríamos que se trata del conjunto de tradiciones, creencias, símbolos, signos, significados, valores, y la expresión subjetiva de todos ellos (manifiesta en formas concretas de conducta y de comportamiento), que resultan elementales para un grupo social determinado y que constituyen, por sus particularidades históricas, una condición de posibilidad para que los individuos que componen tal grupo desarrollen un sentido de pertenencia. Estos elementos representan un criterio para diferenciarse de la otredad. Pero los procesos de identificación cultural no son unívocos ni unidireccionales, es decir, que la identificación o el sentido de pertenencia en un grupo social, si bien se da por la correspondencia de intereses y sentidos, por la socialización de valores y significados; esto no quiere decir que en cada individuo tome la misma forma. Además de permitir a los individuos reconocerse en los valores que representan al grupo, el sentido de pertenencia está surcado por la propia historia de cada individuo; ésta es la que, finalmente, determina su manera de relacionarse con el mundo.

El caso de la identidad cultural mexicana es paradigmático. Es la unión de una vasta y riquísima diversidad cultural para crear un significado común, inefable pero reconocible, intangible pero identificable, imaginario. Desde el relato histórico entrelazado en el colorido de un textil, hasta el aroma del sabor místico escondido en un platillo; desde la melancólica armonía de un trazo musical, hasta la ardiente ironía presa en una botella de tequila, o de mezcal, o en un jarro de pulque; el significado del concepto “cultura mexicana” se compone a partir de todos estos elementos, les confiere un hilo conductor y los transforma en los vehículos de su sentido al articularlos en una memoria colectiva. Pero existen diversas formas de “ser mexicano”.

El triple carácter de la Lucha Libre Mexicana (que hemos expuesto más arriba como *maroma*, *circo* y *teatro*), le permite poner en marcha valores de diversa índole, todos ellos fundamentales para el desarrollo de la vida social. Considerada en la amplitud de su elemento, la Lucha Libre promueve el deporte y la salud, la competencia y el trabajo colectivo; también da salida a pulsiones que están presentes en los sujetos que forman dicha sociedad.

En el marco de un mundo cada vez más globalizado, en el que la diversidad sucumbe ante los embates de la homogeneización mercantil, y en donde la misma cultura pierde sus significados concretos al reducirse también a la forma de mercancía; las expresiones culturales

originales y originarias (de las comunidades, los pueblos, las sociedades) representan valores que deben preservarse. Tal es el caso, como ya se apunta, de la *lucha libre mexicana*; crisol de los actores y escenarios de esta sociedad, en el que se abrazan en estruendosa danza diversos rasgos de su identidad. Provenientes del pasado más viejo, del lacerante presente, o del incierto porvenir, estos rasgos conforman un legado y constituyen, en amplitud, una memoria que necesariamente habrá de salvaguardarse.

Oculto entre los elementos de la espectacular narrativa de la *lucha libre mexicana*, espera una tradición a ser descubierta por los fieles asistentes que la nutren y la vivifican con sus gritos y sus aplausos, con sus latencias y sus pasiones manifiestas. Este enigma, cuyo sentido apenas alcanzan a descifrar los portadores directos de su valor (los luchadores), aquellos radicados en el ombligo de la Luna (*los chilangos*) y los visitantes, puede y debe abrirse a todos, para que la tradición que compone no sólo no se pierda, sino que trascienda sus propias fronteras, algo que ya, de por sí, ha logrado hacer.

Bibliografía

Arroyo Martínez, Concepción, *Lucha Libre: ritualización social de la agresión*, versión digital:

<https://ametep.wordpress.com>

Bertaccini, Tiziana, *Ficción y realidad del héroe popular*, CONACULTA/Ibero, México, 2001.

Chicheff, Monse, *Cultura; funciones y componentes*, versión en línea:

<https://prezi.com/0flttl1uw/cultura-funciones-y-componentes>

Criollo Raúl, Navar José Xavier, Aviña Rafael, *¡Quiero ver sangre! Historia ilustrada del cine de Luchadores*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016.

Echeverría Andrade, Bolívar, *La definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2010.

Fernández, Álvaro, *Santo, el enmascarado de plata: mito y realidad de un héroe moderno*, Guadalajara/Zamora, Universidad de Guadalajara/El Colegio de Michoacán, México, 2012.

García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial de Bolsillo, México, 2010.

Gómez Garnica, Jorge, *Breve historia de la Lucha Libre*, en vía de publicación, el autor, México,

2017.

Jiménez, Orlando, (coord.), *Lucha Libre: relatos sin límite de tiempo*, Revista-Libro trimestral, número 119, Artes de México, México, Diciembre de 2015.

“Reglamento Interior de la Comisión de Lucha Libre Profesional del Distrito Federal” en: Diario Oficial de la Federación, 04/11/1994. versión en línea: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4758726&fecha=04/11/1994

Sánchez Valdez, José Agustín, *La cultura en la época de su reproductibilidad técnica; elementos para una crítica sobre el dominio espectacular*, Tesis de Licenciatura, UNAM, FES Acatlán, Filosofía, El autor, México, 2012.

Monsiváis, Carlos, *Los rituales del caos*, Era, México, 2011.

Möbius, Janina, *Y detrás de la máscara...el pueblo. Lucha Libre; un espectáculo popular mexicano entre la tradición y la modernidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2007.

Valero Mere, José Luis, *100 años de Lucha Libre en México*, Editorial Anaya, México, año desconocido.

Notas _____

¹ Cfr. Orlando Jiménez Ruiz, “En el ring de la Historia”, en: *La Lucha Libre: relatos sin límite de tiempo*, Revista-libro trimestral, Número 119, Artes de México, México, Diciembre de 2015. pp. 11-21.

² El concepto dimensión cultural de la vida social es explicado por el filósofo ecuatoriano/mexicano Bolívar Echeverría. Con este concepto, el pensador da cuenta de un elemento, aparentemente extrafuncional, propio a toda cultura, gracias al cual ésta configura su identidad. Es un componente inmaterial que se inserta en el seno de las prácticas culturales y que determina, en primera instancia, no sólo las pautas de comportamiento, sino los productos de la acción social, tanto concretos como intangibles. La dimensión cultural de la vida social constituye el sello distintivo de una cultura, su particularidad histórica, su identidad; es el elemento ideológico que subyace a una forma cultural concreta y que la distingue de las demás constituyéndola como una forma específica de ver y entender el orden en el mundo. Para una explicación detallada de este concepto véase: Bolívar Echeverría, *La definición de la Cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010. pp. 45 y ss.

³ Cfr. Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas*, Editorial de Bolsillo, México, 2010.

⁴ Cfr. Jorge Gómez Garnica, “Breve Historia de la Lucha Libre”, en vía de publicación, el autor, México, 2017.

⁵ Cfr. Orlando Jiménez Ruiz, *óp. cit.* p. 16.

⁶ *Ibídem.*

⁷ *Ibídem.*

⁸ Actualmente Colonia Doctores.

⁹ Cfr. Orlando Jiménez, *óp cit.* p. 17.

¹⁰ *Ibídem.*

¹¹ Cfr. Orlando Jiménez, *óp. cit.* p. 17.

¹² Para las sociedades Latinoamericanas, México por ejemplo, el concepto tradición da cuenta de un entramado de elementos históricos, materiales e inmateriales, que se insertan en la médula de las prácticas sociales. Para su definición, tal concepto debe contemplar dentro de sí la colorida diversidad de significados que lo constituyen en una situación social dada; incluso debe considerar la dimensión religiosa de la psique social en la cual se desenvuelve. En términos generales, podemos entender por tradición una forma particular de convivencia que una comunidad determinada ha integrado como parte fundamental de su aparato de costumbres. Una tradición, para considerarse tal, depende del conocimiento que una comunidad determinada posee sobre alguna materia específica, y se fundamenta en principios socio-culturales selectos en los que la misma comunidad reconoce un valor especial, digno de transmitirse de generación en generación. Sin embargo, sólo a base de repetición y educación, el sistema de valores que una tradición pone en marcha logra preservarse.

¹³ Cfr. José Agustín Sánchez Valdez, *La Cultura en la época de su reproductibilidad técnica: elementos para una crítica sobre el dominio espectacular*, Tesis de Licenciatura, UNAM, FES Acatlán, Filosofía, México, El autor, 2012. p. 177.

¹⁴ El Sr. Peñaloza ha cortado más de 380 cabelleras a lo largo de 27 años. Su papel es central en un campeonato en el que se exponga la cabellera, pues no sólo da fe de la victoria y la derrota, sino que lleva a acabo el sacrificio simbólico del guerrero caído. Al cortar sus cabellos, le separa una parte del cuerpo que representa poderío, para ofrendarla al elemento en su amplitud, a la afición, al vencedor, al vencido.

Politización identitaria de los clubes de fútbol: Casos Real Madrid y Fútbol Club Barcelona, un acercamiento

Identity politicization of football clubs: Real Madrid and Barcelona Football Club cases, an approximation

Santiago Carmona Cardona¹

Resumen: Este trabajo presenta un acercamiento a los procesos de politización -ideologización- identitaria en los clubes de fútbol, particularmente en los casos Real Madrid Club de Fútbol y Fútbol Club Barcelona. Desde un enfoque no esencialista de las identidades se analiza en cada club tres variables: élites, gobiernos de turno y aficionados, éste último dividido en comunes y ultras. Se esboza entonces cómo se ha generado el proceso de politización y en qué medida los actores mencionados han influido.

Abstract: This work presents an approach to the processes of politicization -ideology- identity in football clubs, particularly in the Real Madrid Club de Fútbol and Fútbol Club Barcelona cases. From a non-essentialist approach of the identities, three variables are analyzed in each club: elites, governments in power and fans, this one divided among common and ultras. It is then outlined how the process of politicization has been generated and in what extent the mentioned actors have influenced.

Palabras clave: identidad; politización; ideologías: Real Madrid Club de Fútbol; Club de fútbol Barcelona

Introducción

La política y el fútbol en España han sido dos elementos que han forjado una relación prácticamente directa; pues en la medida que se han observado a los clubes de fútbol como instituciones atractivas para las masas y con gran poder movilización, paralelamente se han observado como entidades moldeables que pueden detentar poder para inferir en la vida de las personas por medio del factor “identidad”; se hace posible entonces considerar que los clubes de fútbol se configuran como instrumentos que no solo cuentan con responsabilidades meramente deportivas, sino también políticas.

¹ Estudiante de octavo semestre en ciencia política de la Universidad de Antioquia. Líneas de investigación: identidades políticas, subjetivación, ciudadanía, fútbol y política. Correo electrónico: scarmona231@gmail.com.

Para dar muestra de ello, se toma como referente los dos equipos más representativos de España: Real Madrid Club de Fútbol y Fútbol Club Barcelona. Teniendo como punto de partida a estos dos equipos, se hace un análisis del proceso de politización identitaria de dichos clubes y su relación con las ideologías. De esta forma, este escrito se estructura en tres momentos: en el primero se presenta un abordaje teórico enfocado en las categorías de identidad e ideología y, continuamente, la relación de correspondencia que se presenta entre las dos; en el segundo apartado se expone el estudio de caso en relación con la teoría y: por último, se presentan las conclusiones.

Cabe señalar que para el segundo momento, los equipos anteriormente mencionados se abordarán históricamente desde diversos puntos de análisis, como lo son: Aficionados, élites y gobiernos de turno. En consonancia, se señalan de forma general las tres variables a trabajar:

En primera instancia se trabajan las élites, variable que señala la influencia de las mismas en la configuración propia de los clubes, desde su época fundacional y, en el transcurso de los años, con adhesiones momentáneas y/o permanentes de las élites con los clubes.

La segunda variable a encontrarse, son los gobiernos de turno, aquí se señalan los diferentes acontecimientos que permiten inferir de forma crítica cuál ha sido el papel de los diferentes regímenes políticos en la politización por medio de una impregnación ideológica de los clubes de fútbol anteriormente mencionados.

Por último, la tercera variable se relaciona con los aficionados, la cual se rastrea de dos formas: aficionados comunes y ultras. Mostrando la diferenciación entre los dos tipos, se aborda de manera más específica a los ultras como grupo organizado que detenta una postura política.

Cabe denotar que el orden de las variables obedece a la aparición de cada una en forma cronológica.

El fútbol bajo un panorama politológico puede observarse como un hecho político bajo tres ópticas: en la medida en que se observa como estrategia política de gobernabilidad, es decir, el fútbol en tanto se entiende como estrategia, permite a los gobiernos respaldar procesos políticos, controlar masas y encubrir situaciones que puedan alterar el orden público. En segundo término, el tinte político en el fútbol se denota en la construcción de acción colectiva y organizaciones sociales (barras) con carácter o fines de reivindicación social o Nacional. En última instancia, el fútbol es un fenómeno político en la medida en que se pueden concebir a

dichas instituciones (clubes y barras) deportivas como entidades que pueden detentar y ejercer poder, dicho poder, puede ser revestido por ideologías políticas de toda índole; de esta forma, las masas que son captadas por los clubes de fútbol, pueden ser reflejo de la adopción y/o reproducción de una ideología.

Es la tercera instancia la que analiza este escrito y, en consecuencia se parte del presupuesto de creer que el simple hecho de que un club deportivo de fútbol se vea relacionado con una ideología política u de otra índole, no quiere decir que interiormente, desde la parte institucional u organizacional, dicha ideología se promueva o haga parte de los estatutos internos del club, de tal forma se vislumbra la importancia de determinar en qué medida los diferentes actores mencionados anteriormente han influido en la politización identitaria de estos clubes.

Referentes teóricos

Identidad

Esta ponencia parte del presupuesto de entender que la identidad no es un atributo sino una construcción, se parte entonces de la concepción antiesencialista de Laclau, este concibe al sujeto como falta o “carencia de ser”, lo cual, impulsa al individuo a enmarcarse en procesos de identificación con representaciones sociales, con algo “otro” que permita complementar su identidad; pero allí, radica precisamente el problema de la imposibilidad de la cosificación identitaria, pues la identidad como objetivo buscado es siempre diferido y ello, impide que se logre coincidir a plenitud con una representación: “la rapidez del cambio en la sociedad contemporánea redefine las identidades continuamente, y con ello pone al descubierto la lógica de la identificación. En otras palabras, revela la dinámica de la identidad como identificación” **Fuente especificada no válida..** De esta forma, comprender que la identidad no es algo objetivo, sino más bien inestable conduce a inferir que los contextos afectan las representaciones y, por ende, también las identidades.

Así, bajo un ambiente tan movedizo donde la identidad no es algo objetivo, donde los contextos cambiantes afectan los procesos de identificación e imposibilitan una cosificación o saturación plena de una identidad, bajo este panorama ¿se puede identificar y caracterizar una identidad?, ¿es posible?

El profesor Hassan Rachick (2006) sostiene que la identidades colectivas implican estructuras sociales y sistemas ideológicos; en esa medida, el *peso* de una identidad colectiva tanto en el plano sociológico como ideológico puede tornarse dura y pesada de llevar o, puede ser blanda y ligera, todo esto en definitiva, lo determina el grado de estructuración de los grupos sociales puestos en cuestión.

En una ciudad, por ejemplo, las personas pueden identificarse en función a sus grupos de origen, efectuar esto, que cada persona invoqué sus orígenes por separado vislumbra que si bien viven en la ciudad, la identidad colectiva de estos se reduce a un inventario de rasgos culturales, en otras palabras, a estereotipos (Ibíd, 2006). Se observa que la ciudadanía para estas personas se constituye más como una categoría social que un grupo social determinado, en consecuencia, la laxitud y el contorno de deberes y obligaciones que contrae la ciudadanía se desdibuja, se hace abstracto e impreciso.

En consecuencia, los criterios que determinan u clasifican las identidades son diversos: la política, la religión, la etnia, la lengua, la nacionalidad, etc. No obstante, estos criterios no son excluyentes o unívocos, pues varias personas pueden ser del mismo lugar de procedencia y ser de diferentes religiones, sin embargo, el problema que se configura en este punto yace al preguntarse si al momento de establecerse una clasificación jerárquica entre las identidades que componen al individuo, al cuál de ellas, la persona debe manifestar mayor fidelidad, en el caso de un hincha ¿éste se debe más, tiene mayor grado de pertenecía hacia la barra o hacia su nacionalidad?, pero si las identidades parten de una elección del individuo –supongamos que la nacionalidad lo es-, acaso éste no asume el mismo compromiso con todas, si es así se habla entonces de una identidad plural (Rachick, 2006) donde las diferentes identidades colectivas se sitúan en un mismo nivel. Aun así, aunque sean elecciones del individuo, los contenidos de las identidades son diferentes, las exigencias, los deberes y compromisos que demandan de los individuos no son iguales en todos los casos, hay identidad más abruptas y otras más laxas.

La identidad dura se puede reconocer por el tipo de clasificación que genera, es simple, binaria sobre las otras personas y grupos; ello se debe a que adopta un criterio único para definir el grupo, impone una definición fija excluyendo la relatividad o jerarquización de las identidades colectivas, parte de que se debe asumir una identidad independientemente al contexto

Por consiguiente, la identidad dura atiende a la exclusión de cualquier conflicto de lealtad. El conflicto de lealtad aparece cuando los miembros de un grupo social se encuentran ante una elección difícil entre las identidades que reivindican (...) No existe conflicto cuando la lealtad se debe exclusivamente o bien a la tribu, a la religión o a la nación. La ausencia de conflicto es sobre todo consecuencia de la clasificación unívoca que imponen **Fuente especificada no válida.**

Si se observa, se puede denotar que este tipo de identidad tiene pretensiones de objetividad, de constituirse partiendo de rasgos culturales comunes, pese a ello, la identidad colectiva no puede constituirse solo en base a un tipo de rasgos, lo objetivo es insuficiente para determinar una identidad, pues la creencia y aceptación subjetiva es parte fundamental para la constitución de la identidad, también es necesario que las personas consideren como criterio de clasificación distintivo de lo que de forma *per se* la identidad presenta como objetivo, de esta forma la identidad sigue presentándose como una construcción y no como una determinación. Rachick (2006) citando a Barth (1969) sostiene que:

Lo que se tiene en cuenta en la definición de una identidad colectiva no son los rasgos que el observador identifica objetivamente, sino los rasgos que los actores consideran como marcadores distintivos y emblemas diferenciadores. Según esta concepción, las personas que se suman a una identidad colectiva no comparten obligatoriamente una cultura común, ni una psicología común. Lo que comparten es únicamente emblemas, ideas, símbolos que sirven para marcar una diferencia cultural (Pág, 14).

La identidad colectiva estaría basada entonces en la creencia subjetiva de determinados elementos considerados como distintivos, pero ¿qué pasa cuando se pertenece a una identidad sin saberlo y contra la voluntad de uno, cuando se hereda? Es precisamente aquí, donde toma sentido la identidad dura.

Ideología

Fernando Estenssoro (2006) en su texto “El concepto de ideología” comprende éste término

como:

Luego, lo distintivo de la ideología, es que se refiere a aquel cuerpo de ideas que, como fin último, procura una acción concertada a fin de imponer y/o sostener determinadas creencias respecto del funcionamiento político deseable de la sociedad (incluye todas la variables posibles, como la económica, social, cultural, ambiental, etc.), por parte de un grupo humano o colectivo determinado (Pág. 110)

Esta definición tiene un carácter sistemático, por lo cual, Fernando Estenssoro en primera instancia señala que dicho concepto (ideología) se ramifica y cumple con dos funciones, una negativa y otra positiva.

La función negativa es importante en la medida en que representa el pensamiento Marxista clásico, además, es a partir de esta corriente donde cobra importancia el estudio del concepto en las ciencias sociales. Fernando Estenssoro (2006) señala que Marx reconoce la función negativa del término

(...) al entenderla como una falsa conciencia que no permite ver las cosas tal como son en la realidad o que desvirtúa la realidad (...) Al respecto se entiende que la ideología ocultaría la verdad propia de una sociedad de clases, permitiendo así legitimar el poder de una clase dominante por sobre una clase dominada (Pág. 99)

En la visión negativa propuesta por Marx, la ideología cumple con un papel meramente instrumental, es un imaginario que permite y/o posibilita la legitimación y consolidación del poder de un grupo o clase social sobre otra.

La visión positiva del concepto ideología se desarrolla a partir de Louis Althusser, por ello, es importante tener claridad sobre lo que éste autor entiende por ideología antes de avanzar. Fernando Estenssoro (2006) citando a Althusser (1974) manifiesta que éste entiende ideología como “una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”.

En efecto la visión positiva se desarrolla a partir del presupuesto de creer que el término

ideología tiene una existencia material, existencia que según Althusser se materializa en los Aparatos del Estado, dichos aparatos lo que hacen es “prescribir practica materiales reguladas por un ritual material, prácticas que se dan en los actos materiales de un sujeto que actúa en plena conciencia según su creencia” (Estenssoro, 2006, pág. 103).

De esta forma son dos sub- aparatos los que configuran aquel Aparato Estatal en general: El Aparato Represivo del Estado (ARE), de carácter coercitivo y violento en su accionar y; por último, el Aparato Ideológico del Estado (AIE). La sociedad civil tiene una relación implícita con los AIE, principalmente cuando “define a los AIE como aquellos espacios sociales donde se produce el ejercicio de la hegemonía ideológica, así como la confrontación ideológica por parte de las clases antagónicas” (Ibíd, 2006, pág. 104).

Son subcategorías que se complementan, pues según el autor “la sola acción coercitiva que se ejerce por parte del Aparato Represivo del Estado no asegura el dominio de la clase dominante por sobre la clase dominada. Para esto es necesario establecer la hegemonía ideológica de la clase dominante” (Ibíd, 2006, pág. 105)

Sin embargo, plantea que “las ideologías no nacen en lo Aparatos Ideológicos del Estado, sino de las clases sociales empeñadas en la lucha de las clases: de sus condiciones de existencia, de sus práctica, de sus experiencias de lucha, etc.” (Estenssoro, 2006, págs. 105-106). Posteriormente lo que permite esto, es comprender las organizaciones y acciones colectivas que se generan alrededor de los clubes de Fútbol (grupo de ultras en este caso), su adopción o adscripción por parte de los mismos clubes u aficionados a una ideología particular.

Correspondencia entre ideología e identidad

Desde un enfoque no esencialista Rafael Gállegos (s.f.) retomando los apuntes de Laclau, enfatiza en señalar que las identidades no son productos aislados, ello se debe a que los individuos por si mismos no constituyen identidades, es el sujeto social el que les confiere esa identidad en la medida que las interpelaciones de determinada ideología son apropiadas por el individuo. Así, es pertinente tener claridad en que “la ideología no solamente es un sistema de ideas, sin orden ni lógica, todo lo contrario, es lo que le está proporcionando una identidad al individuo en tanto sujeto, pero además, también una forma de comportamiento” (Ibíd, 2010); en consecuencia, menciona Laclau y Althusser, la ideología tiene como función la formación del

individuo en sujeto a través de la interpelación.

La identidad entonces no se manifiesta en lo ideológico, sino que más bien se construye a nivel ideológico (Ibíd, 2010). En consecuencia, las ideas en tanto producto mental solo se concretizan y pueden manifestarse a través del discurso, pero el discurso no solo entendido como el acto de habla, sino que comprende todas las actividades contextuales que rodean al sujeto; la noción de discurso entonces subraya el hecho de que toda configuración social es una configuración significativa (Laclau & Mouffe, 2000), es decir, el discurso posibilita manifestar nuestra posición política, de clase, religiosa, y en efecto, es a través de esas posiciones que se nos va a identificar, pero intrínsecamente estas posiciones identitarias están definidas por lo ideológico (Gállegos, 2010).

Es aquí precisamente donde se retoma los postulados de la ideología en término positivo, pues las ideologías no surgen de forma espontánea, de la nada; emergen de lo concreto, a partir de la reflexión sobre las condiciones materiales de existencia, pero dicha reflexión se hace basándonos en una ideología de la cual ya se es portador, lo que significa que la interpretación que el sujeto va a hacer de la realidad, la realizará a partir de su concepción ideológica y; en consecuencia, el sujeto actuará –tratando de cambiar o mantener- de acuerdo a la forma como perciba sus condiciones, pues se actúa sobre la realidad de acuerdo a cómo se piensa (Ibíd, 2010).

Se puede sustentar que la conformación de las identidades está en función de tres aspectos: la reflexión, la ideología y las condiciones materiales (Ibíd, 2010); la ideología entendida como el aspecto mediante el cual se reflexiona sobre las condiciones materiales y, puesto como este último está en constante cambio, las identidades nunca van a ser plenas y siempre van a estar cambiando.

Planteados estos referentes teóricos, se puede incursionar a analizar el estudio de caso señalado al inicio: Real Madrid Club de Fútbol y Club de Fútbol Barcelona.

Relación con estudio de caso

1. Élites

Se empieza a desarrollar en primera instancia la variable de las élites, pues su importancia reside en que las mismas han configurado la estructura de cada club en particular, es decir, son las élites

las que propiciaron la fundación de éstos equipos; en el caso del Real Madrid, Eduardo González Calleja (2010) menciona que el origen del club fue esencialmente mesocrático, ello quiere decir, que entre los primeros socios se encontraban comerciantes, pequeños industriales, funcionarios civiles y militares; aunque la diversidad de grupos pueda considerarse como una muestra de pluralidad en la estructura fundacional del Club, se puede recalcar la importancia a nivel histórico de los últimos dos gremios ya que han sido los que han conformado la estructura de las juntas directivas en el transcurso de la historia del Real Madrid.

Así, la élite de los funcionarios civiles fue la que empezó a relacionarse con la monarquía de Alfonso XIII; después, con la intromisión militar la relación se tornó más directa con éste último gremio, pero nunca se abandonó la simpatía y las relaciones con la Monarquía (González, 2014).

Por su parte, el Fútbol Club Barcelona se ha caracterizado por tener una relación con las élites Catalanas mucho más marcada y, para ello, se debe señalar el contexto histórico del surgimiento del club. Francisco Alcaide (2009) señala que a finales del siglo XIX Barcelona era una región industrial con una importante actividad mercantil, ya que contaba con una de las mejores producciones textiles del mundo; sin embargo, a pesar de ostentar ese protagonismo económico, el poder político se concentraba en Madrid, lo que por consecuencia generaba que los intereses del gobierno central chocasen por completo con los intereses de los capitalistas Catalanes. Justamente, bajo un contexto de choques elitistas –madridista y catalana-, el empresario suizo Joan Gamper funda en 1899 al Barcelona Football Club:

(...) pronto el equipo y la autonomía catalana estarían fuertemente asociados. El primer escudo –reemplazado en 1910– que adoptó el club fue el de la ciudad, lo que era un claro ejemplo de la voluntad del Barça desde el primer día de identificarse con el pueblo catalán (Alcaide, 2009, pág. 56).

Sí se analiza, este primer actor permite identificar una serie de acercamientos que empiezan a inferir en la configuración identitaria de los clubes, o en palabras más precisas, de las personas que conformaron sus estructuras fundacionales y; ello cobra mayor importancia en cuanto se es consciente de que la ideologización de las identidades colectivas requiere de

referentes –intelectuales, ideólogos- que seleccionan los emblemas, los símbolos, los acontecimientos históricos y demás elementos a partir de los cuales se puede formar un sistema de sentido, una definición del grupo en cuestión **Fuente especificada no válida..** Así, por ejemplo, la pugna de la élite catalana con la élite centralista madridista ha vislumbrado de forma explícita como el Club se ha impregnado de una ideología, pues el club se ha dotado de significado para los catalanes como algo que los representa y manifiesta la pretensión de autonomía de ese “nosotros” que representa los catalanes. En lo que corresponde al Real Madrid, la fuerte relación con los gremios públicos se hizo notable y como se observará a continuación, va a seguir cobrando protagonismo.

2. Gobiernos de turno

A continuación se observará el contenido organizado de forma cronológica, es decir, se establecen sub-variables que atienden a los diferentes regímenes políticos que han cobijado la historia de los clubes investigados:

Monarquía de Alfonso XIII

Durante éste período el Real Madrid empezó a establecer una relación directa con la monarquía española, pues es desde aquí, desde donde su nombre comenzará a atender y a rendir tributo a un régimen político; tal nexo no ha sido momentáneo sino que por el contrario, se mantenido hasta la actualidad: el 29 de junio de 1929 el Madrid obtuvo el título de “Real Club”, ello implicó la adición de la corona al escudo de la entidad; además, tuvo una implicación política, pues desde entonces se estableció una relación privilegiada con la monarquía y su familia: Alfonso XIII, fue nombrado presidente de Honor (González, 2010).

Dictadura de Miguel Primo Rivera (1923-1929)

La Cercanía a los valores Patrióticos de la España Oficial, y la configuración del club en una potente entidad deportiva, fueron motivos que permitieron que durante los años de la dictadura de Primo de Rivera, el Real Madrid se relacionara con los círculos financieros y empresariales, es decir, con los ambientes elitistas de la sociedad Madrileña (Ibíd, 2010) los cuales patrocinaron la inauguración del primer estadio de Chamartín de 1924 (González, 2014).

Por su parte, el F.C Barcelona durante la dictadura sufrió una gran opresión, no sólo el Club como tal, sino la comunidad Catalana en general. Ello se concluye en la medida en que se observa la arremetida por parte de la dictadura contra los catalanes, actos como la eliminación de la bandera catalana y la abolición de la lengua oficial son muestra no solo de una simple opresión, sino también de un intento de homogenización y exterminio de las culturas e identidades periféricas de España:

Con los dos principales modos de expresión eliminados muchos vieron en el barcelonismo una forma de manifestar su reacción contra el régimen y un símbolo de resistencia nacionalista, por lo que se afiliaron al club culé. La bandera del Barça sustituyó a la senyera en las manifestaciones políticas de la época, lo que sirvió para reforzar más la vinculación del equipo con la autonomía catalán (Alcaide, 2009, pág. 57).

La Segunda República (1931-1939)

Con la proclamación de la Segunda República en Abril de 1931, el Madrid perdió el título de “Real”, pero de la mano de los presidentes Luis Usera y Rafael Sánchez-Guerra (Secretario general de la presidencia de la República) siguió manteniendo relaciones privilegiadas con el poder político; sin embargo, con el estallido de la guerra civil el Madrid se vio sometido a un proceso de incautación por parte de la Federación Deportiva Obrera en la cual se aceleró la descomposición del equipo madrileño en el otoño de 1936 (González, 2010).

Guerra civil (1936-1939)

Serrano (2013) señala que en el comienzo de la guerra civil, ocho de los equipos que jugaban hasta entonces en la primera división del fútbol español quedaron encuadrados en la zona Republicana, incluido el Real Madrid. Era éste un club sospechoso ante las organizaciones obreras de la capital que lo identificaban más con sus élites que con el conjunto de su masa social o de sus aficionados. Tras la guerra, los clubes perdieron su capacidad de autogobierno, dejando de ser entidades privadas para convertirse en elementos sumisos al mecanismo deportivo del Estado.

Sometido en agosto de 1936 a un proceso de incautación por parte de la Federación Deportiva Obrera vinculada al Frente Popular, el Madrid trató de sobrevivir durante el conflicto infiltrando algunos de sus directivos en el Comité de Incautación para preservar su patrimonio, y solicitando su incorporación al campeonato de fútbol catalán, pero el veto interpuesto por el F.C. Barcelona frustró este último recurso de supervivencia (González, 2010. Pág. 4).

En 1936 el presidente del F.C Barcelona, Josep Sunyol fue fusilado por parte de la coalición Nacionalista. Aquí es importante señalar que el FC Barcelona no siempre ha contado con dirigentes con posturas políticas de izquierda; por el contrario, también ha tenido dirigentes con política de derecha, ello, lo expresa claramente Omar Andrés Carrasquilla (2014):

(...) el F.C. Barcelona ha tenido dirigentes de matices de derecha como Jordi Pujol y Narcís de Carreras, este último militante político de la Lliga Regionalista y muy cercano a Francisco Cambó. Por otro lado, la izquierda republicana también ha nutrido de presidentes y dirigentes al F.C. Barcelona, ejemplo de ello es Josep Sunyol Garriga, destacado catalanista y barcelonista, cuyo nombre ha servido para varios grupos de aficionados al club deportivo; Sunyol murió fusilado por el Régimen franquista (Carrasquilla, 2014, pág. 25).

Aunque el F.C Barcelona haya podido contar con directivos que respondían a diversas posturas políticas, el club como tal, su simbolismo, siempre estuvo estado al servicio de la comunidad catalana como símbolo e instrumento para salvaguardar y proteger una cultura e identidad. Así las cosas, Francisco Alcaide (2009) señala que durante la guerra civil:

El Barça fue el símbolo de la posición política de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía catalana hasta la Guerra Civil; después fue la única forma de expresión elíptica de un conjunto de sentimientos. La prueba principal de esta afirmación reside en el hecho de que los inmigrantes integrados son seguidores del Barça, los no integrados, del Español (Pág. 58).

Franquismo

La novedad en el fútbol Español, residía en que por primera vez el deporte dejaba de ser un deporte de organización formalmente privada con conexiones intermitentes y puntuales con los poderes públicos, para pasar a ser una actividad que se organizaría de forma jerárquica desde el poder político (Serrano, 2013, pág. 36).

El franquismo privilegió al deporte como mecanismo de integración nacional, como herramienta de propaganda ideológica (González, 2014), el deporte se transformó en “cuestión de Estado”, el ejército y el partido Falangista podían inferir en la organización de los clubes hasta que estos tuviesen una adhesión explícita a la política del régimen.

Es pertinente señalar que al franquismo no se le puede aprehender propiamente como una ideología política propia, pues no cuenta con unos matices bien definidos que permitan configurarlo como un sistema de creencia “es más bien la amalgama de una cambiante correlación de fuerzas entre falangistas, tradicionalistas, monárquicos y católicos” (Serrano, 2013).

El inicio del Franquismo no fue el mejor para el Real Madrid, pues no obtuvo ningún título de liga hasta la llegada de Santiago Bernabéu. El reconocimiento internacional que ostentó el club bajo la dirección administrativa de Bernabéu trascendió el marco del régimen franquista, es decir, el régimen Franquista fue el que se esforzó en explotar la fama y los éxitos deportivos del Real Madrid en beneficio del mismo (González, 2010), provocando la falsa atribución de relacionar al Real Madrid como “equipo del régimen” una acusación injusta y falsa, pues en los años en que el sistema franquista fue más autoritario (1940-1952), el Madrid no ganó ningún título liguero, ni de torneos internacionales.

Durante la dictadura de Franco el F.C Barcelona adquirió el epíteto de “el ejército sin armas de una nación sin Estado” y, aunque Franco intentó que los brotes regionalistas solo se produjesen en los estadios, siempre manejó cierto recelo con el club Catalán clasificándolo como un “elemento peligroso y hostil al régimen” (Alcaide, 2009, pág. 58)

Tardofranquismo

Terminada la dictadura, España sufrió una época de transición, sin embargo, aquella época representó para el Real Madrid la marca de un estigma que hasta hoy, para la gente de la común

continúa existiendo, el mal señalamiento del Real Madrid como el equipo del generalísimo Francisco Franco:

El fin de la Dictadura y el establecimiento de un régimen democrático implicaron la plena normalización de las relaciones diplomáticas de España (...) pero para ese entonces la trayectoria del Real Madrid ya había cristalizado en una imagen de marca que estaba por encima de los avatares de la política, e incluso del eclipse deportivo que sufrió el equipo en las competiciones internacionales hasta fines de los años noventa (González, 2010, pág. 18).

Guido Fontanarrosa (2011), sostiene la existencia de una identidad dual Catalana, se manifiesta en la que yace en la propia comunidad autónoma y la general, la de España; considera que el fútbol ha sido el elemento integrador por medio de la selección nacional, pues el 77% de la población se sienten catalanes y españoles al mismo tiempo; sin embargo, la identidad catalana tiene una gran carga simbólica que no ignora su pasado lleno de opresión, por ello, declararse totalmente españoles sería olvidarse de todo el esfuerzo y el sufrimiento que han padecido las generaciones anteriores.

En el factor de gobiernos de turno, si se ha detallado minuciosamente, denota diferentes elementos que nutren el análisis entorno a la politización identitaria de los clubes de fútbol. Si bien se ha identificado un camino turbulento para ambos clubes dependiendo del régimen de turno, esto da pie para señalar la emergencia de varios elementos relacionados con la identidad: Alfonso XIII dejó entrever la cercana relación de la monarquía con el Madrid, la adición del apelativo “Real” a su nombre y una corona a su escudo, son símbolos y acciones externas que dotan de sentido e impregnan la identidad del club.

Durante la dictadura de Primo Rivera se presentó, en primera instancia, el fenómeno de la homogeneización cultural, fenómeno que según Rachick (2006) tiende a hacerse imperativo en la mayoría de las identidades, en otras palabras, toda ideología identitaria tiene como objetivo sobreponerse a las otras identidades que se encuentran a su alrededor y, de esta forma, se inicia un proceso de “purificación”, instrumento utilizado para estar al acecho de las contribuciones extranjeras y expulsar a los intrusos; pues es claro, las identidades colectivas proporcionan

límites, fronteras que permiten diferenciarse del otro, y lo que es diferente, sino se rechaza, se intentan normalizar mediante el proceso de purificación.

Precisamente este fenómeno sucedió con el Barcelona y el pueblo catalán, la dictadura de Primo de Rivera eliminó tanto la bandera como extranjerismos -allí se dio el cambio de nombre del club- y se abolió la lengua oficial catalana, es decir, se presentó un intento de suprimir y/o hegemonizar esa identidad; no obstante, el Barcelona se configuró como un elemento de resistencia que salvaguardó dicha identidad y, paralelamente, se iba constituyendo como un distintivo dotado, cada vez más, de simbolismo e importancia para los catalanes. Por el contrario, el Madrid se mostró y siguió reafirmando su simpatía con el gobierno oficial.

En lo que compete al franquismo, esta época se vislumbra el aprovechamiento del deporte como instrumento de apoyo ideológico por parte de las masas, pero particularmente el régimen se aprovechó de la seguidilla de conquistas de títulos del Real Madrid para refugiarse allí, y en consecuencia, apaciguar su tensa relación con el resto del mundo, acto que produjo la imputación del apelativo “equipo del régimen” al Madrid, estigma que aún se le atribuye al club y lo ha impregnado, aún más, de servir a los gobiernos oficiales.

Los gobiernos de turno son elementos externos a los clubes, pero como se visualizado, han afectado directamente a constitución identitaria de ambos clubes, este elemento hace parte de lo que en su momento se mencionó como condiciones materiales de existencia y, bajo cada uno de los gobiernos, los clubes se han movido, han mantenido una posición y han reivindicado su identidad, su ideología.

La homogeneidad cultural, que el nacionalismo se esfuerza por fomentar, es producto de las condiciones estructurales de la sociedad industrial. La cultura en cuestión es la alta cultura difundida por el Estado y su sistema educativo (...) la normalización cultural es sin duda indispensable para identidades colectivas -nacionalismos por ejemplo- que se sitúan a escala global.

Fuente especificada no válida.

3. Aficionados: común y ultras

Se debe tener claridad en que público general solo se refiere a lo que normalmente reconocemos como hincha común u aficionado, son aquellos que profesan una simpatía por un club de fútbol

pero no se encuentran organizados en un grupo que comparta alguna postura. Los ultras por su parte, no se deben entender como simple aficionados, se deben comprender como fanáticos que se encuentran organizados formalmente, tienen una estructura organizativa que incluye por supuesto, un sistema ideológico.

Llopis Ramón (2013) haciendo énfasis en el público general (No ultras) sostiene en su trabajo investigativo que el motivo de afiliación a los clubes en España corresponde más a circunstancias territoriales y sociales que políticas, por ello expresa:

En el caso del Real Madrid, la razón más importante es el entorno familiar y social (28,7%), seguida de las razones de carácter deportivo (16,1%), que en ambos casos se sitúan por encima del promedio. Sin embargo, el lugar de nacimiento o residencia tan solo es mencionado por un 7,2%. En el caso de un club tan marcado por su histórica vinculación con reivindicaciones nacionalistas como el FC Barcelona, el lugar de nacimiento o residencia es la primera razón esgrimida (28,8%), si bien con un porcentaje que se sitúa ligeramente por debajo del promedio global (32,3%) (Ramón, 2013, pág. 247)

Ultras

Refiriéndose a los movimientos Ultras españoles Teresa Adán (2004) sostiene que éstos son una imitación del modelo ultra Italiano, dentro del cual se presenta explícitamente una conexión ideológica y política directa con los Clubes; por lo tanto, estos grupos de ultras españoles también adoptaron la concepción interclasista, que encuentra el mejor modo de expresión en el modelo cultural de tipo “militante”. Y en efecto, al ser los ultras deudores de la esfera política, utilizan el acto agresivo -de violencia- como instrumento, tienden a dotarse de una estructura organizativa respecto a las actividades que el grupo realiza: internas (preparación de coreografías, pancartas, banderas, etc.); externas (inscripción de los socios, producción y venta de material, edición del fazine, relaciones con el club y las autoridades), estas actividades además de materializar la identidad del grupo, proporcionan un manejo de ingresos económico y una fuente de campo laboral para sus integrantes.

Lo que se esboza en este apartado es que si bien son los ultras se tornan como el grupo de aficionados que estructuralmente y abiertamente manifiestan ser potadores de una ideología

política, este acontecimiento no puede leerse de manera aislada.

La constitución de los ultras se ve influenciada y está en consonancia respecto a lo que ha sido el club históricamente, de esta forma, todas las eventualidades que se desarrollaron desde la época fundacional hasta ahora, han afectado la constitución del grupo organizado de aficionados que emanan y se forman alrededor de un club. No es coincidencia que el grupo de ultra del Real Madrid denominado “Ultra Sur” manifieste públicamente su adhesión a posturas políticas de derecha o; en el caso del Barcelona, tampoco es casualidad que su grupo ultra “Boixos Nois” responda y exteriorice su postura independentista.

De esta manera, los dos rasgos que caracterizan a los ultras durante la década de los noventa en adelante han sido:

Lo que caracteriza al movimiento ultras a finales de los Noventa y principios del siglo XIX es (1) la irrupción de la pseudopolítica en la vida de los grupos, provocando la pérdida de Cordialidad y solidaridad internas; y, como consecuencia (2) la transformación de los grupos en entes homogéneos en lo estético y lo ideológico, frente a la heterogeneidad que caracterizaba a los grupos ultras en los años Ochenta (Adán, 2004, pág. 96)

El postulado de Rafael Gállegos (s.f.) “la identidad viene definida por lo ideológico y se concretiza en el discurso o en la posición ideológica de una forma dinámica” aquí, cobra mayor sentido, los grupos de ultras han construido su identidad respecto a lo que ideológicamente el club -en tanto historia- les ha reflejado, su posición identitaria está definido por lo ideológico y lo irradia en sus actividades - en su discurso-.

Igualmente, se ha manifestado que los grupos de ultras, en tanto entidad se estructuran en función de una ideología, de un sistema de valores e ideas que les ofrece una forma de ver la realidad, de percibir lo que es el Nosotros en relación al Otro (Rachik, 2006). No obstante, podría objetarse lo que se ha sosteniendo, argumentando que los hinchas de estos dos clubes han aceptado su filiación, principalmente, por su entorno familiar y territorial, podrían configurarse más como identidades dadas; lo que en efecto es cierto, pero el ser ultra es una elección del individuo, en palabras de Rachik, una “identidad selectiva”.

Y es en consecuencia, una identidad dura, pues se encuentra en un grupo estructurado cuya élite, produce y difunde una ideología sistemática; no se plantea esto en términos esencialistas, pues la identidad dura simplemente es más definida, puede determinarse respecto a algunas características, pero ello no quiere decir que este tipo de identidad sea plena, o se encuentre sedimentada como lo señala Laclau, este tipo de identidades como todas, se encuentran predispuestas al cambio y a la transformación; no se puede olvidar que toda identidad está en función a tres aspectos que son cambiantes: la reflexión, la ideología y la condiciones materiales de existencia (Rachick, 2006); Además, en este último aspecto se localiza también lo que reconocemos como el Otro, y la presencia de este irremediamente impide que una identidad pueda ser plena en totalidad, es el antagonismo en palabras de Laclau y Mouffe lo que imposibilita la formación plena de una identidad **Fuente especificada no válida.**

Conclusión

En el transcurso de esta ponencia se ha tratado de vislumbrar la politización identitaria que han sufrido los dos clubes en cuestión bajo una perspectiva no esencialista. En el caso del Real Madrid se pudo observar que el club ha tenido desde su época fundacional nexos políticos con diversos gobiernos de turno y gremios públicos del país, y de forma particular con la monarquía española; no podemos determinar que la institución como tal rinda tributo a una ideología en particular, lo que sí podemos afirmar es que el Real Madrid siempre ha presentado una relación cercana a la estructura estatal, y como consecuencia, las victorias deportivas del club siempre se han tornado como victorias políticas del régimen que ostenta el poder en España. Ello, claramente lo señala Eduardo González Calleja (2010):

El Real Madrid es y ha sido político. Ha sido siempre tan poderoso por estar al servicio de la columna vertebral del Estado. Cuando se fundó en 1902 respetaba a Alfonso XIII, en el 31 a la república, en el 39 al generalísimo, y ahora respeta a su majestad Juan Carlos. Porque es un Club disciplinado y acata con lealtad a la institución que dirige la nación (pág. 19)

La politización identitaria del Real Madrid no ha sido producto de tan solo alguno de los actores estudiados, los tres han aportado gradualmente a dicho proceso, las élites en su época

fundacional, los gobiernos de turno en su desarrollo histórico y los aficionados en la actualidad.

Por su parte, el FC Barcelona se visualiza como un club que históricamente ha simbolizado para el pueblo catalán la representación de una reivindicación y una resistencia identitaria respecto a la España central y ello, lo impregnaron las élites en su época fundacional, aun así, como se señaló, la politización se ha mantenido por la injerencia de los tres actores.

Es claro que el Club ha representado para la comunidad catalana el mayor símbolo a nivel internacional de una cultura que ha sido oprimida por los diferentes regímenes políticos españoles; así, a raíz de tales luchas, el FC Barcelona ha establecido un nexo directo con las reivindicaciones independentistas:

Se puede inferir que el F.C. Barcelona ha estado ligado a la reivindicación nacional de Catalunya, además de trasegar por varios matices e ideologías, - ya que ha transitado entre la izquierda republicana y la derecha nacionalista - y ha servido de plataforma de expresión del sentimiento catalanista, de manera correspondiente a las ideologías y demandas de distintos momentos u épocas (León, 2014, pág. 25).

La politización de ambos clubes, la construcción de su identidad se ha visto diferida por actores externos en diferentes momentos, su construcción ha sido turbulenta ya que las condiciones materiales de existencia cambian constantemente en todos los sentidos -sociales, políticos, culturales, etc.- y en consecuencia, los discursos se han visto influenciados y acoplados según las circunstancias, pues “los objetos y las prácticas sociales no pueden ser como tales sino a través de su inserción en un discurso constituido por un conjunto de reglas contingentes y construidas socialmente” (Pereira, 2015). La ideologización identitaria manifestada en el discurso viabiliza a pensar a raíz de lo denotado en esta ponencia, que si bien estos clubes han constituido identidades –cada una con sus particularidades- estas tan poco son plenas, aunque se puedan considerar como duras, esto, debido a que la identidad de estos clubes se ha de enfrentar precisamente con los actores mencionados, actores que además de ser externos, en sí mismo son cambiantes –principalmente los gobiernos de turno-, representan un Otro, un antagonismo que ha imposibilitado la cosificación de estas identidades.

Bibliografía

- Adán, T. (2004). Subculturas juveniles. Ultras, Fútbol, Violencia. Revista Estudios de la Juventud, Salamanca.
- Alcaide, F. (2009). Fútbol como fenómeno Político. En F. Alcaide, Fútbol Fenómeno de Fenómenos (págs. 23-79). Madrid: LID.
- Arditi, B. (2009). La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación. Barcelona: Gedisa.
- BARTH, Frederick [1969]. "Ethnic Groups and Boundaries". En: F. Barth, Selected Essays: Process.
- Estenssoro, F. (2006). *El CONCEPTO IDEOLOGÍA*. Santiago de Chile: Revista de filosofía N°15, U. de Santiago de Chile.
- Fontanarrosa, G. (2011). Fútbol y política: la cuestión de la identidad en Cataluña. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe.
- Gállegos, R. (s.f.). Ideología, identidad y cultura. Obtenido de <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/83/Archivos/Departamento%20de%20Investigaciones%20y%20publicaciones/Articulos%20Doctrinarios/Pol%C3%ADticas/Ideologia%20Identidad%20y%20Cultura.pdf>
- González, E. (2010). El Real Madrid, ¿"Equipo del Régimen"?: Fútbol y política durante el Franquismo. Universidad Carlo III de Madrid.
- González, E. (2014). El Real Madrid, ¿Equipo de España? Fútbol e identidades durante el Franquismo. Política y Sociedad, 275-296.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2000). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". En Laclau, Ernesto, Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 111-145.
- León, O. A. (2014). MOVIMIENTOS NACIONALISTAS EN EL FÚTBOL: DE LAS PAREDES A LAS CANCHAS. ESTUDIO DE CASO: F.C.BARCELONA Y PLATAFORMA SOM UNA NACIÓN 1982-1996. Bogotá D.C: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Llopis-Goig, R. (2013). Identificación con clubes y cultura futbolística en España, una aproximación sociológica. REVISTA INTERNACIONAL DE CIENCIAS DEL

DEPORTE, 236-251.

Pereira, M. A. (2015). Ideología y crítica de la ideología en el pensamiento de Ernesto Laclau. *Perspectivas internacionales*, 87-108.

Rachick, H. (2006). Identidad dura e identidad blanda. *REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS* 73-74. Lo inetercultural en acción, identidades y emancipaciones, 9-20.

Serrano, A. V. (2013). SANTIAGO BERNABÉU Y EL REAL MADRID: UNA ANÁLISIS HISTÓRICO DEL MITO DEL FÚTBOL. *POLÍTICA Y DEPORTE EN LA ESPAÑA FRANQUISTA. AGON international journal of sport sciences*, 33-47.

La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro como parte de identidad de género en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca

La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro as part of gender identity in Juchitan de Zaragoza, Oaxaca

Luis Enrique Salvador Guzmán¹

Resumen: Juchitán es reconocido por sus interacciones culturales a partir de su población zapoteca, quienes poseen diferentes tradiciones y festividades, dentro de las que destacan las “Velas”, donde prevalece la figura de lo femenino. Estas celebraciones son enfocadas hacia santos, principalmente, se realizan en el mes de mayo. Hace más de cuarenta años, surgió una de las velas más significativas en el municipio, “La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro”, en la cual, los muxes reproducen el travestismo y el homosexualismo moldeando su cuerpo masculino hacia lo femenino y utilizando ropa regional y occidental de mujer.

Abstract: Juchitán is known for its cultural interactions based on its Zapotec population, who have different traditions and festivities, among which are the "Velas", where the figure of the feminine prevails. These celebrations are focused on saints, mainly, they take place in the month of May. More than forty years ago, one of the most significant candles in the municipality emerged, "La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro", in which the muxes reproduce transvestism and homosexuality by shaping their masculine body towards the feminine and using regional and western women's clothing.

Palabras clave: muxes; vela; género; Juchitán

Introducción

Antes de empezar el resumen en extenso quiero agradecer a la licenciada Tania Mosqueda que me acompañó durante los dos trabajos de campos realizados en la ciudad de Juchitán de Zaragoza los días 15 al 18 de noviembre y en la Ciudad de México en la Colonia Condesa el día 13 de diciembre del 20017.

Cuando estaba en busca de un trabajo de investigación para aspirar a la Maestría en

¹ Licenciado en Geografía, Geografía, Instituto de Geografía – Posgrado en Geografía, población indígena, enrique_saguz@hotmail.com.

Geografía en la Universidad Nacional Autónoma de México, solo tenía claro una idea, que tenía que ser de Oaxaca y relacionado con las etnias, tenía muchas ideas, pero poco claras, hasta que investigando más a fondo decidí que las muxes tenían que ser parte de mi vida y que ellos me ayudarían a aspirar a un posgrado.

Cuando decidí el lugar y la población de estudio, faltaba ver que estudiar de las muxes, aspire con un proyecto que fue modificado debido a los hechos ocurridos los días 7 y 19 de septiembre, el saber las estadísticas de viviendas dañadas, pérdidas humanas y monetarias por los sismos que afectaron a Juchitán de Zaragoza reestructuro la manera en cómo se iba a llevar la investigación.

En la búsqueda bibliográfica di con textos elaborados desde la antropología y sociología, principalmente, pero una de las autoras que más ha trabajado a dicha población y que me ha ayudado en la construcción teórica es Marinella Miano, quien durante varias décadas ha escrito libros, artículos y su tesis doctoral de las muxes. Otro autor es el Mtro. Ernesto Marcial, el cual tuve el placer de charlar y contactar en la semana cultural en noviembre del año pasado. Él ha tenido un acercamiento muy importante con las muxes debido a su apego con ellos y sus investigaciones que ha realizado, por ello es invitado en la semana cultural como ponente.

Por ello se presenta, a continuación, una festividad, de la cual las muxes se han apropiado desde hace más de cuarenta años, la famosísimas “Velas”, las cuales son importantes festividades en todo el estado de Oaxaca pero que por su gran labor se han llegado a reproducir en otros estados de la República y/o en Estados Unidos de América (Los Ángeles, California) debido a la migración interna o internacional por población oaxaqueña.

Las y los muxes como parte de la diversidad sexual

Núñez (2016), expresa que la diversidad sexual se inserta en una historia social, cultural y política donde las prácticas espaciales ayudan en la construcción de diversas realidades en donde el afecto, el placer y los deseos eróticos resaltan. Hace un análisis sobre las identidades sexo genéricas y el binarismo dominante, resaltando que ellos dejan de lado la diversidad sexual, ya que cada individuo construye su sexualidad a partir de experiencias familiares, en grupos sociales y en el descubrimiento de gustos y placeres en la intimidad individual.

En el texto de Miano (2001) dice que muxe es aquel considerado como el mejor, ya que él

se ocupara de las actividades y tareas de la vida familiar como el cuidado de los menores y adultos mayores y de las labores domésticas, ya que las mujeres, en Juchitán, fungen como el sostén de la vida fructífera. Las muxes también aportan ingresos monetarios al hogar ya que son parte de la resignificación de la cultura juchiteca con la elaboración de textiles tradicionales. Entonces el hijo muxe es considerado como proveedor de sustento económico, social y moral.

Hernández (2010) expresa que a partir de las investigaciones de Marinella Miano lo siguiente:

La investigadora Marinella Miano, en su trabajo sobre esta continuidad zapoteca (2002), dice que la palabra *muxe'*, en lugar de aludir a un grupo social específico, recoge un amplio mundo en el que circulan muchos nombres: *locas, perras, reinas, vestidas, chicas, jotos, putos, travestidos, gays tapados o de clóset, homosexuales, mayates, mamos, chichifos, bugas, machos, machies...* (Hernández, 2010:81).

En su tesis de maestría Ernesto Marcial (2015), expone sobre los muxes lo siguiente:

Las identidades *muxe'* usualmente son asumidas en la sociedad juchiteca por sujetos biológicamente hombres y que en algunos casos adoptan el género femenino aludiendo a personas trans, pero en otros, a hombres homosexuales y/o bisexuales que se adjudican este calificativo como descriptivo de su identidad zapoteca. De esta manera, me interesa conocer cuáles son las prácticas sexo/genéricas y consumos culturales que son asumidos por dichos sujetos para conformar sus identidades y asumirse muxes'. (Marcial, 2015:9).

En el “*Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*” del 2016, del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CNPD) se conceptualiza la palabra *muxe* como:

palabra, idea o concepto que proviene de los contextos indígenas y que es preexistente a las categorías modernas de homosexual, bisexual, y trans, utilizadas en la actualidad. Arroja el término de hombre femenino con identidad genérica

femenina... lo muxhe logra ser un tercer espacio donde se transita entre corporalidad y la identidad, es el pensamiento zapoteca lo que ubica a la persona en una realidad concreta del ser otro. (CNPD, 2016: 27)

La semana cultural

Lamentablemente por cuestiones de logística involucradas por la vida académica no se pudo asistir completamente a la semana cultural completa pero los tres días que estuvimos presentes vivimos experiencias inolvidables. Aprendimos demasiado de las muxes, de las conferencistas, de las personas que en su momento nos extendieron una ayuda y apoyo a lo largo de Juchitán de Zaragoza.

Llegamos el jueves 16 de noviembre a las doce del día, después de varias horas de camino. Le hable a Felina para decirle que habíamos llegado a Juchitán después de una hora de bloqueo en la carretera y que nos estábamos instalando en el hotel, le comentamos que no habíamos comido nada y nos citó en su estética ubicada en la calle 5 de mayo esquina con Efraín R. Gómez.

Figura 1. Invitación a la semana cultural por la diversidad muxe



Fuente: Facebook de Amurabi Méndez

Tomamos un mototaxi para llegar, llegamos a las 14:00 horas, honestamente nos perdimos, había tres estéticas en la dirección que nos comentó Felina. Durante el trayecto era devastador el escenario, había escombros por todos lados, había huecos en las calles donde antes hubo una casa, un negocio, una escuela o cualquier construcción. También había maquinaria pesada que estaba moviendo los escombros, el conductor nos dijo que no había paso para el centro ya que era la zona más afectada de la ciudad, nos dejó a media cuadra de donde nos citó Felina.

Cuando dimos con su estética, nos recibió una muxe alta con falda larga color negro, una blusa de tirantes de color morado y un cabello recogido color rojizo, era Felina Santiago. Era notoria que el lugar había sufrido daños, tenía una cuarteadura a la mitad, pero no considerable, dentro de ella estaba el letrero principal del negocio, un sillón negro un poco desgastado, algo de polvo por debido al movimiento de escombros, algunas flores artificiales y ropa tradicional a la venta, además de los utensilios de una estética.

Nos dijo fuéramos a comer, nos enseñó un coche banco, no alcancé a ver el modelo y fue la única vez que lo vimos, nos subimos y era nos dijo que nos llevaría a comer pescado a un restaurante que le gustaba mucho. Durante el trayecto nos contó lo que paso con su casa en el sismo, lo que le dieron de apoyo por parte del gobierno y como era su vida actualmente, en ese camino me di cuenta de que tenía tatuado en su brazo derecho unas marcas de algún felino, tal vez por eso su nombre, se lo preguntaré cuando la vea.

Llegamos al restaurante donde comimos un platillo típico que era pescado y camarones en salsa de mayonesa y chipotle. Comento que debíamos comer rápido porque debíamos llegar a la plática que se daría como parte de la semana cultural. Tomamos nuevamente el coche de Felina, manejo rápido debido a que ya íbamos tarde.

Llegamos a una casa de color blanco con enrejado blando y ladrillos color rojo, es una casa de la cultura, donde se realizan actividades artísticas. Es un espacio para la exposición de fotografías, proyección de documentales y películas de interés social, pláticas y conferencias de diversos temas, talleres de expresión corporal y danza, conciertos y tocadas de músicos reconocidos y en pleno crecimiento. Este majestuoso lugar tiene por nombre “El Ocote”, la cual fue fundada en el 2015 por Heinz Schaub.

La casa es pequeña, cuenta con un pequeño jardín con diversas plantas y árboles, a la

izquierda de la entrada se encuentran los baños, a la misma altura, pero del lado derecho se encuentra un pequeño espacio para estacionamiento, frente a él hay otro espacio que es dividido por un pasillo de plantas en donde se colocan bancas cuando se proyectan películas o documentales, posteriormente esta un gran espacio para mesas y bancas que es techado. En ese espacio se encuentran las puertas de acceso para la cocina, la biblioteca y el dormitorio de quienes habitan la casa. Subiendo unas escaleras de cemento se encuentra un gran salón con piso de color café, ventanas color blanco con cortinas del mismo color, luces dispersas y diversas con diferentes prendedores para poder jugar con los niveles de la luz, este espacio también es usado para la exposición de fotos, representaciones teatrales y los diversos talleres. Era notorio que el lugar sufrió algunos daños por el sismo, ligeros, y que tomaron medidas inmediatas para su restauración.

Llegamos a la casa cuando había empezado la primer plática, nadie nos presentó con los invitados y acompañantes, nadie cuestiona nuestra presencia, nadie hasta el sábado en la noche. A continuación, se pondrá el programa de los días jueves, viernes y sábado y se describirán las actividades que se realizaron y como participamos en ellas dentro de las Casa “El Ocote”.

Figura 2. Actividades de la semana cultural del jueves 16 y viernes 17 de noviembre de 2017

SEMANA CULTURAL POR LA DIVERSIDAD MUXE
HEROICA CIUDAD DE JUCHITÁN DE ZARAGOZA, OAXACA

JUEVES 16/11/2017

16:00 PM SER MUXE' EN LA ESCUELA
Conversatorio.
¿Cómo fue reconocernos muxe' s, ngulu, gay o lesbiana en nuestro paso en el sistema educativo mexicano? Intercambio de experiencias individuales sobre el reconocerse diferente en el ámbito escolar, cómo estudiante y cómo docente. Modera el Lic. en educación primaria, José Alberto Sánchez Carrasco, y la Lic. en educación preescolar Rubitch Martínez.
Sede: El Ocote

17:00 PM SEBASTIÁN Y NAOMY
Plática
Experiencias sobre la rectificación de acta de nacimiento por cambio de género de Naomy Méndez y Sebastián López, mujer y hombre transgénero originarios de la ciudad de Juchitán.
Sede: El Ocote

18:00 PM MITOS SOBRE EL VIH SIDA
Plática por el Sr. Gr. Manolo Solana Salmerón y la Química Beatriz Ramos, Coordinadora general de Mexfam.
Plática/taller de capacitación e información sobre los mitos sobre el VIH/Sida.
Sede: El Ocote

19:00 PM BALA'NA
Teatro
Texto: Alexis Orozco
Dirección Escénica: Ricardo Ruiz G
Actor: Alexis Orozco
"Para mamá Petra: Querida mamá espero que ahora que me veas no te espantes, he cambiado mucho tanto que no me reconocerás tal vez, pero britany dice que aún tengo la mirada virgen o como ella dice bala'na en mis ojos, la ciudad es tan grande que los sueños se transforman, por ejemplo ya no tengo el nombre que tú me pusiste, ahora me llamo Joselyn."
Sede: El Ocote

20:00 PM MADAME SATÁ
Proyección

SEMANA CULTURAL POR LA DIVERSIDAD MUXE
HEROICA CIUDAD DE JUCHITÁN DE ZARAGOZA, OAXACA

VIERNES 17/11/2017

10:00 AM ¿ALGUNA VEZ HAS PROBADO EL SABOR DEL SOL?
Taller práctico de cocina impartido por Lurina Hara, activista ambiental.
Taller de cocina solar dirigido a Mujeres y hombres de todas las edades, en especial, los que cocinan. Cupo limitado. Duración 4 horas.
Sede: El Ocote

17:00 PM . VEJEZ MUXE': LA DOBLE DISIDENCIA EN EL MARCO DE UNA POSMODERNIDAD DIVERSA
Ponencia impartida por el Mtro. Ernesto Marcial
En la posmodernidad, la mayoría de las sociedades del mundo están inmersas en el sistema capitalista de consumo masivo, esta visión o estilo de vida, establece que sea sobre valorada la juventud, convirtiéndose en sinónimo de belleza y éxito. Así como cualquier sociedad posmoderna no evade el envejecimiento psicogénico, además de la reproducción del viejismo como norma para la exclusión de los adultos mayores, el contexto sociocultural juchiteco - donde cohabitan las Muxes' - no escapa de estas realidades, es así como tenemos la narrativa de un Muxe' "Yoshoo" quien cuenta su experiencia respecto a lo que se ha creído de las Muxes.
Sede: El Ocote

18:00 PM : ANNA GRODZKA EX DIPUTADA FEDERAL DEL PARLAMENTO POLACO DE LEGISLATURA 2011 - 2015
Plática
Experiencia en el parlamento europeo como mujer transgénero.
Sede: El Ocote

19:00 PM CUMBIA PARA BAILAR EN PAREJAS, TRIOS, SOLXS O ENTRE TODXS
Taller práctico impartido por Iral Gómez, creador escénico.
En este taller experimentaremos varias formas de bailar con distintos ejercicios de danza de contacto, descubriendo otros medios de comunicación corporal al ritmo de la cumbia. No es necesario tener conocimientos de danza, basta con el gusto por mover la cuerpo.
Sede: El Ocote

20:00 PM QUEBRANTO
Proyección

Fuente: Facebook de Amurabi Méndez

a) Jueves 16 de noviembre

16:00 horas: en la plática del profesor José Alberto Sánchez Carrasco, tocó el tema sobre como fue el hacer público su preferencia sexual, la cual tuvo que ocultar por algunos años, e incluso su vestimenta tuvo cambio para poder dar clases, se empezó a vestir de manera formal con camisa y pantalón de vestir debido a que no quería los cuestionamientos por parte de compañeros de trabajo y padres de familia. Fue hasta que con el paso del tiempo y la aceptación de compañeros y de la comunidad en general fue que abiertamente dijo sobre su preferencia sexual, nadie lo cuestiono, dijo que al inicio si fue difícil, pero fue algo que le ayudo muchísimo. Posteriormente hablo de como a ciertos niños los molestan porque tiene comportamientos femeninos, los compañeritos molestan al compañero femenino y le hacen burla, pero él los orienta y los respalda e incluso recordó cómo fue su niñez. Ha dicho que la educación es difícil porque no hay un apoyo sobre el programa educativo para la diversidad sexual y orientaciones. La plática fue divertida y llena de anécdotas y risas donde muchos se vieron identificados con esas experiencias.

17:00 horas: la plática de Naomy y Sebastián nos platicaron sobre cómo fue su camino hacia ser transgénero y lo difícil que ha sido el proceso para el cambio de nombre de manera institucional, desde el proceso burocrático hasta el apoyo familiar y de amigos. *Sebastián* es un joven de unos 20 años, al inicio él empezó a hablar sobre su vida, la voz era grave, su rostro fino estaba acompañado por una barba y cabello corto, su vestimenta era completamente de mezclilla. Como fue evolucionando la plática él dijo que era una persona transgénero, que nació siendo mujer, pero él no se identificaba con ese sexo, a escondidas quiso llevar la experiencia de transformación de su cuerpo poco a poco, ya que el sector salud ayuda muy poco en eso y hacerlo por fuera cuesta mucho dinero, su abuela fue la única persona que lo apoyo, sus padres no estaban de acuerdo, pero con el paso del tiempo lo apoyaron. Sus amistades también lo apoyaron cuando decidió emprender este camino con pastillas especiales para la transformación del cuerpo, posteriormente hubo algunas intervenciones quirúrgicas, la única que le falta es de órganos sexuales pero que es cara y conoce que pocas personas lo han hecho en México, implica un gasto mayor a los veinte mil pesos. Pero el cambio más importante para Sebastián fue el de nombre cuando por fin el gobierno de Oaxaca pudo hacer el cambio en su acta de nacimiento. *Naomy* es una muxe conocida por la participación de cortometrajes y algunas actividades altruistas. Desde el inicio como muxe ella empezó a vivir como mujer, cambio totalmente su vestimenta, su voz,

su peinado. Transformo poco a poco su cuerpo para asimilarlo a la de una mujer, le costó mucho trabajo y dinero, pero sobre todo tenía el apoyo de su familia. Ahora su logro más importante es el de poder cambiar de manera oficial su nombre en el acta de nacimiento, ya todo el mundo la identifica como mujer e incluso está en el papeleo del cambio de nombre pero que por cuestiones burocráticas y de conectividad de los sectores se le ha complicado. En la ciudad de Oaxaca ella ya es Naomi, pero en la ciudad de Juchitán sigue llevando su nombre varón. Esta última plática tuvo algunos altercados con otros muxes interesantes.

Figura 3. Naomi y Sebastián



Fuente: trabajo de campo noviembre de 2017

18:00 horas: el licenciado en sociología Manuel Solana Salmorán empezó su participación con una dinámica interesante. Nos dio una ficha blanca donde nos solicitó a los asistentes y nos solicitó que buscáramos “autógrafos” a los demás, la dinámica duró cinco minutos, al final quien tuviera más firmas ganaba, ganó una persona con 13 firmas, ella dijo que eran las personas con las que había tenido relaciones sexuales, todos reímos. Posteriormente nos pidió que revisáramos

atrás de las tarjetas si teníamos una letra “V” o una letra “C”, la letra V significaba VIH – SIDA y la C significaba condón. Mi acompañante saco la V y yo la C, es decir, ella era la infectada y yo no debido a que uso condón, cabe destacar que fue una actividad hipotética. Después dio su plática en la cual tocó los temas de mitos y realidades sobre la enfermedad, cuáles son los riesgos más predominantes y los problemas al no tratarse, él da estas pláticas en diversos niveles educativos debido al colectivo en el que trabaja en la ciudad de Oaxaca.

19:00 horas: Bala’na es una obra interpretada por Alexis Orozco. La obra consistía en la representación de un chiquillo que se va a vivir a la ciudad, una ciudad donde los malos tratos y la prostitución es parte de la vida cotidiana. El relato consiste en que Joselyn, una joven se va a la vida de la prostitución porque ganaba dinero, soñaba en ser la dueña de una calle de prostitutas, su jefa o madrota, la adopta como una hija y la da la educación de prostitución. Como va pasando la vida y ella va tomando cuerpo adulto se va adentrando en este trabajo que incluso se enamora del hijo de uno de sus clientes, claro se acostaba con el padre y el hijo, el muchacho universitario desaparece de su vida al enterarse que ella se acuesta con su padre, no le importaba su sexo sino la traición. Su jefa muere por culpa del VIH, se da cuenta que termina sola pero que ahora es la dueña de una cuadra, explota a las prostitutas y les pide su cooperación, empieza a ganar dinero y se lo manda a su mamá y a su hermano para que termine una carrera, su familia no sabía sin saber en lo que se había convertido. Con el paso del tiempo regresa el amor de su vida, la cual la mata en su casa. El relato empieza y termina con la muerte de Joselyn.

Figura 4. Bala’na



Fuente: trabajo de campo noviembre de 2017

b) Viernes 17 de noviembre

10:00 horas: ¿Alguna vez has probado el sabor del sol? Es la pregunta que nos arrojó al inicio Lorena Harp, encargada del proyecto de cocina solar. La cita era temprano para cortar vegetales, pollo, pescado y preparar masa para la elaboración de pastel, sopas, platillos típicos y demás. El fin del taller era cocinar con el sol con unas ollas especiales y paneles que ayudarían en el ahorro de gas y el menor uso de madera. Los platillos se tardan en cocinar de 2 a 6 horas, dependiendo el guiso, pero durante ese tiempo ella nos explicó cómo ha sido la implementación de la cocina en comunidades indígenas de escasos recursos. Es una alternativa para la cocina tradicional, algunas personas no se convencen del uso de las ollas, pero con el paso del tiempo es un beneficio para la conservación de la naturaleza y el cuidado de la salud.

Figura 5. Cocinas solares



Fuente: trabajo de campo noviembre 2017

17:00 horas: en la plática impartida por el Mtro. Ernesto Marcial, nos platicó a partir de búsqueda bibliográfica como es la vejez de las personas de la tercera edad muxes, que al no poderse casar ni tener hijos debido al cuidado de los padres viven una posible soledad, en la cual el trabajo y las amistades ayudan en la sobrevivencia de ellos. Su investigación es a partir de un trabajo que tiene en Chiapas, ya que trabaja allá y es parte de su tesis de doctorado. Durante la conferencia nos hizo saber cuáles son los mitos y realidades de las muxes en la tercera edad, como es su manera de vivir y cuáles son las principales barreras en las que se encuentran.

Para este día y del día sábado las actividades de la semana cultural se siguen trabajando

debido al poco procesamiento que se tiene sobre el trabajo de campo y de los audios y fotografías que se tienen sobre la vivencia. Aunque de manera breve como conclusiones se puede decir que la casa “El Ocote” sirvió como espacio de debate, de pláticas informativas y de encuentro no solo de muxes sino de personas que estamos interesadas por aprender de una cultura, de una tradición y de unas personas magnificas que abren los brazos a quien lo necesite y se acerque a ellos.

La misa en honor a San Vicente Ferrer

Como ya fue mencionado, en 2017 no hubo una vela típica, a las cuales están acostumbrados las muxes desde hace más de 40 años en Juchitán. Las actividades que se realizaban eran algo simbólico y tratar de tener un rato de distracción debido a los hechos acontecidos en el mes de septiembre. La semana cultural, la misa, la comida posterior a la misa, la clausura de la semana cultural y el festejo en la noche fue parte de la identidad y diversidad sexual en y de Juchitán.

Felina nos citó el sábado 18 de noviembre del 2017 a las 13:00 en la Iglesia del Cristo Negro de Esquipulas. A la llegada en mototaxi al templo la vista fue un tanto desconsoladora, había una serie de bancas de madera frente a una cruz improvisada y una lona color verde bien tomada de diversas estructuras, a un costado de las bancas se encontraba una imagen del Cristo Negro de Esquipulas adornado con unas cuantas flores rojas artificiales. Pero el panorama empeoró cuando empecé con un análisis del lugar, la iglesia del Cristo Negro, de color gris, era una nueva construcción. Nueva porque la primera iglesia del cristo se había derrumbado a partir del sismo del 7 de septiembre, de hecho, aún quedaban escombros del templo anterior, cascajo, algunos pedazos de banca y el piso azul del lugar con las leyendas de quienes habían donado el piso.

Figura Iglesia del Cristo Negro de Esquipulas, Séptima Sección - Juchitán de Zaragoza – Oaxaca



Fuente: trabajo de campo noviembre de 2017

Ahí estaban varias personas, algunos los habíamos visto en la semana cultural, pero otros eran rostros nuevos. Todos eran muxes, los pocos que estaban traían una guayabera blanca con bordados florales, pantalón negro y zapatos diversos, que iban desde los huaraches, zapatos de vestir o botines con tacón alto. Platicaban diversos temas como la elaboración de su guayabera, la asistencia de ciertos miembros de la Sociedad de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro, sobre lo que se iba a realizar después de la misa, entre otros temas. Iban incorporándose poco a poco muxes, pero a la llegada de Oscar Cazorla a la celebración, todos lo esperaban con gran alegría y los saludaban con gusto, incluso algunos le besaban la mano. Portaba una guayabera vino, con grandes joyas color oro, portaba un bastón, donde su mano dejaba notar anillos de oro y plata. Era el mayor de todos, fue de los pocos que llegó en coche. También llegaron los mayordomos, pero el principal era Luis Ángel, vestido con pantalón negro, guayabera blanca con flores a los costados, con él iba Carlos Avilez, otro mayordomo, con la misma vestimenta.

Dieron la 13:00 hrs y la misa no empezaba, estábamos pensando en donde nos íbamos a sentar, algunos comentaban que esperaban al sacerdote. A la llegada del mismo, en un coche rojo, no alcance a ver el modelo, se puso el atuendo rápido. En eso un muxé nos dijo que podíamos pasar a la iglesia “nueva”, lo cual fue una sorpresa porque pensábamos que íbamos a tomar la misma en la calle. Dejamos pasar a las muxes y después nos adentramos nosotros, decidimos sentarnos en la parte de atrás del templo y dar el espacio a las personas que iban con respeto a San Vicente Ferrer. Durante la misa fueron incorporándose cada vez más muxes, primero eran diez, luego dieciséis, luego veinticuatro, y llegó un momento en que ya no pude contar por la lejanía en que estaba, deduje que eran más de treinta.

La entrada a la iglesia no tuvo un ritual especial, ya que mucho entraron tarde, pero cada vez que llegaba un muxé el pasillo principal del templo parecía pasarela, vestidos bordados a mano con colores llamativos, rojo, vino, azul, amarillo, blanco, se escuchaba como los tacones de los zapatos altos tocaban con el piso nuevo y limpio de la iglesia, hacían un eco inexplicable. Era notorio los tocados y peinados que llevaban, flores naturales o flores artificiales acompañados de tocados brillantes sujetado por trenzas. El maquillaje era preciso, chapas y labios rojos fuertes que combinaban con sus vestimentas.

Durante la misa, que duró aproximadamente 45 minutos, se le agradeció a San Vicente

Ferrer, a la comunidad muxe y a los logros de los mismos. Durante la misa presenciamos un sismo, de pocos segundos, pero que se sintió fuerte, el epicentro fue en Salina Cruz, a una hora de camino, y fue de magnitud de 5.0 grados, bueno eso fue lo que nos informaron. Todos nos quedamos pasmados, y nos volteamos a ver quedándonos mudos a tal hecho que el padre nos calmó, dijo “Estamos en la casa del señor y no nos pasará nada”. La misa siguió sin cambio alguno.

Figura Muxes dentro de la Iglesia del Cristo Negro de Esquipulas



Fuente: trabajo de campo noviembre de 2017

Al término de la misa dimos un aplauso, agradecimos todos y empezó la sesión fotográfica de todos. Algunas, como Marcela, se acercaron al altar, se dirigieron a los santos, le tomaron alguna parte del cuerpo a la escultura y la besaron, dieron un breve rezo y siguieron posando para las fotos, algunas eran individuales y otras grupales. Al termino de las fotografías, salimos a la pequeña explanada de la iglesia.

Al salir, los mayordomos portaban unas cruces grandes y cuatro muxes tomaron jarrones de flores que estaban en la iglesia, los tomaron muy fuertes y salieron por el pasillo principal de la iglesia a la salida estaba una banca, la cual los estaba esperando, empezaron a tocar sones de la región, sones típicos y muy alegres. Acompañado con la tambora se escuchaban lo gritos de ¡Vivan las Intrépidas!, ¡Viva San Vicente Ferrer!, ¡Viva Juchitán!

Posteriormente tomamos la calle Francisco I. Madero (lugar donde se encuentra la iglesia), no sabíamos a donde nos dirigíamos, bueno por le menos mi acompañante y yo no,

porque como era de costumbre nunca nos mencionaban cuales eran los planes, sino que los acompañáramos, Felina ya nos había mencionado que lleváramos en una servilleta \$50 o lo que quisiéramos dar de donativo, y que eso se lo íbamos a dar al mayordomo.

Nos dirigíamos a cada del mayordomo a comer (eso lo supe tiempo después). Caminamos varias cuadras, pero con una estructura bien definida, al inicio iba Luis Ángel y Carlos Avilez, rodeados de cuatro muxes en cada extremo que llevaban los floreros con diversos tipos de flores. La banda seguía tocando, el camino fue recto, nunca dimos vuelta. En el transcurso nunca nos detuvimos, veíamos a gente que les sonreía y gente que los veía con extrañeza. Recuerdo bien que Marcela coqueteaba con dos señores, se sonrojo Marcela, jamás la había visto así, es una muxe con mucho carácter y que impone.

Llegamos a la casa de Luis Ángel, la calle cambia de nombre a Independencia, durante el transcurso de veía el escenario de la destrucción, casas y negocios caídos, casas marcadas con números rojos o negro. La casa del mayordomo estaba en un callejón, todos entramos, primero los mayordomos, las flores y al últimos los demás. Entramos a su casa donde estaba un altar en la esquina, nos dijeron que preparáramos el donativo, dimos 50 pesos por cabeza, se los dimos al mayordomo, el cual los tomo y los guardo. Me percate de un altar con imágenes de San Vicente Ferrer, una cruz y otros santos que no alcance a distinguir.

Inmediatamente que les dimos el donativo nos dieron una bolsa rosa que incluía una pieza de pollo con adobo, puré de papa con chile, un pan de cazuela artesanal y un refresco. La comida aún estaba caliente, estaba muy rica. Empezamos a comer todos, en unas bancas de madera que protegía una lona de color azul. De inmediato se acercó Carlos con una cerveza para mí y mi acompañante.

Figura Llegada a la casa del mayordomo después de la misa en la Iglesia de Esquipulas



Fuente: trabajo de campo noviembre de 2017

En eso tocaba la banda que nos acompañó en el recorrido, todos se saludaban bien, empezaron a brindar y tomarse fotos en el lugar, de repente pusieron un son que los levanto de inmediato y empezaron a bailar, bailar con su traje de tehuana, muchos eran nuevos, bailaban de un lugar a otro, disfrutaban la música. Así siguieron por mucho tiempo, bailaban una y otra vez, se acercaban con más cerveza, todavía no me acababa la primera y ya llevaba acumuladas tres. Después de dos horas ya era notorio el grado de alcoholismo de algunos, se acercó el mayordomo a decirnos quien era, se presentó oficialmente y nos abrió no solo las puertas de su casa sino de Juchitán, la atención había sido muy buena. Agradecemos la atención y nos retiramos porque sabíamos que en la noche era de carrera larga.

La Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro

Para el mismo 18 de noviembre nos citaron a las 20:00 horas, porque iba a ser la clausura de la semana cultural. Unas horas antes Felina nos había dicho que para entrar al festejo como hombre debía poner un cartón de cerveza, el cual debía de comprar a la entrada de la casa “El Ocote”, para las mujeres la entrada era una ofrenda monetaria, ambas ofrendas o donativos se los debíamos entregar a Felina o a Rubí, eran las organizadoras de la fiesta. Y así como se nos fue dicho anteriormente dimos las ofrendas, el cartón costo \$250 pesos y la dama de donativo dio \$100 pesos.

Se las entregamos a Felina y proseguimos con las actividades de la semana cultural anteriormente señalada. Una vez terminada las actividades empezó la fiesta, se repartieron las cervezas que habíamos dado como ofrenda no solo nosotros sino varias docenas de invitados más. El lugar se empezó a llenar de muxes principalmente, con trajes de tehuana, todos coloridos y de bordados diversos, algunos habían cambiado de traje, en la misa fue uno y en la fiesta otro.

Nos sorprendió ver al mayordomo Luis Ángel como mayordoma, iba vestido de tehuana, un atuendo hecho por él. Él expreso que en la tarde era mayordomo y en la noche era mayordoma. Era no solo un color en la ropa sino en sus tocados y en su maquillaje, eran felices en ese pequeño espacio, era libres y se expresaban como quisieran con albures, con chistes, con doble sentido, con sentimiento. Estábamos en una fiesta en Juchitán, era un carnaval, música en viva, sones tranquilos, pero cuando llego otra banda empezó el baile, principalmente bailaban muxes, pero también bailaban invitados. Era un espacio en el que podías ser uno propio sin

miedo a críticas, esa sensación se sentía.

Pasadas las horas llenas de cerveza, comida, botana, risa y espectáculo diverso nos retiramos. Como al inicio mencione, no nos presentaron, llegamos como invitados, pero nadie cuestiono nuestra presencia. Marcela, Peregrina y otras muxes nos preguntaron de donde veníamos, ¡sí. hasta el final!, dijimos que, de la Ciudad de México, de inmediato su expresión cambio, nos miraban con ojos alegres, nos sonreían y abrazaban. Agradecían nuestra presencia en ese lugar, nos recalcaron muchas veces que somos bienvenidos allá, nos abrieron los brazos y las puertas de muchas casas. Nunca nos trataron mal, nunca hubo una mala expresión, pero cambio todo cuando expresamos que íbamos de la Ciudad de México.

También nos recalcaron que lo que vivimos y vimos no era ni un diez por ciento de lo que era la Vela de las Auténticas Intrépidas Buscadoras del Peligro, faltaba la pirotecnia, la regada de flores, el desfile, la pasarela, el baile hasta las cinco de la mañana, las flores, el maquillaje y los vestidos de gala y de noche. Faltaban muchos elementos de su vela, pero lo que no faltó fue el disfrute, la comunidad y la unión de las muxe.

Las muxes en la Ciudad de México

Por invitación de Felina y por información otorgada por la licenciada Martha Trujillo me enteré de que las muxes iban a tener una posada en la Ciudad de México el día 13 de diciembre de 2017 en Hotel Casa Comtesse en la colonia Condesa a las 19:00 horas. el evento fue difundido en redes sociales, en específico Facebook, en la página del hotel y del organizador directo Thomas.

Figura Posada Muxe



Fuente: trabajo de campo diciembre de 2017

El objetivo de la posada era la recaudación de fondos para las muxes afectadas por el sismo del 7 y 19 de septiembre del 2017, la entrada era con donativo de cincuenta pesos que incluía un boleto para la rifa de dos cuadros. Acudieron a la cita diversas personas, las principales eran las muxes como Felina y Kika, la cual estuvo internada en el hospital por los daños que sufrió su casa por el sismo. La posada estuvo amenizada por música regional del Istmo de Tehuantepec, comida típica como garnachas, tamales y tlayudas.

Hubo venta de cerveza artesanal huichol y mezcal de Oaxaca. Hubo venta de artesanías, textiles, pinturas y fotografías a un precio accesible. La comida iba desde los 25 hasta los 50 pesos, los textiles desde 250 hasta los 1200 pesos y las pinturas y fotografías eran diversas. A lo largo de la posada hubo una pasarela con los trajes típicos de tehuana y de varón de Juchitán portados, en su mayoría, muxes de la Ciudad de México y de la ciudad de Juchitán de Zaragoza. Hubo convivencia directa con los muxes que estuvo acompañada con fotografías llenas de colorido. Todos bebían mezcal y cerveza y se convirtió en un disfrute, en algún momento se olvidaba que estabas en la ciudad de México y te sentías en Juchitán.

Bibliografía

- Hernández, A. (2010), ¿Quiénes son? ¿Quiénes somos? En Parrini, R.(coord.). (2010), *Instrucciones para sobrevivir en un mundo diverso*, PUEG – UNAM, México.
- Marcial, R. (2015), *Identidades Muxes' en Juchitán, Oaxaca: Prácticas sexo/genéricas y consumos culturales*, Tesis de Maestría en Estudios Culturales, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez – Chiapas.
- Miano, M. (2001), Género y homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: el caso de los muxes, *IV Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago de Chile.
- Núñez, G. (2016), *¿Qué es la diversidad sexual?*, PUEG, UNAM, ARIEL, CIAD, México.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2016), *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*, CNPD y Secretaría de Gobernación, México.

¿Brujería, maldición o trastorno mental? Caso de psicopatología en la Huasteca Hidalguense

¿Witchcraft, maldiction or mental disorder? Case of psychopathology in the Huasteca Hidalguense

Jeleni Hernández Reyes¹ y Gloria Contreras Jiménez²

Resumen: Actualmente, los trastornos mentales representan una proporción importante de la carga global de la enfermedad, si bien en las zonas urbanas se cuenta con información y con especialistas, en las zonas rurales el caso es lo contrario por la influencia de su entorno socio-cultural, en el que las ideologías, creencias y atribuciones se dirigen hacia lo religioso, a través de la educación y los Aparatos Ideológicos del Estado (Althusser, 1989). Esta investigación identifica cual es la percepción, información y medidas que asume la familia de un enfermo mental, dentro del contexto de la zona nahua en la Huasteca Hidalguense.

Abstract: Currently, mental disorders represent a significant proportion of the global burden of the disease, although in urban areas there is the information and specialists, in rural areas, the opposite is the case, because of the influence of their socio-cultural environment, in which ideologies, beliefs and attributions are directed towards the religious, through education and the Ideological Apparatus of the State (Althusser, 1989). This research identifies what is the perception, information and measures assumed by the family of a mental patient, within the context of the Nahua zone in Huasteca Hidalguense.

Palabras clave: trastornos mentales; creencias; brujería; ideologías

Al hablar de un trastorno mental viene a la mente conceptos como “anormal”, “loco” y “locura”, los cuales hacen referencia a los comportamientos que se presentan fuera de los parámetros establecidos por la sociedad como comunes o normales, de manera específica, para los que se presentan de manera continua e incluso con mayor intensidad; estos se van a convertir en

¹ Pasante de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Correo: jele_hr@hotmail.com.

² Pasante de la Licenciatura en Psicología del Sistema Incorporado a la Universidad Nacional Autónoma de México a través de la Universidad Humanista Hidalgo. Técnica en Informática por parte del Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial y de Servicios No. 222. Correo: gloria:_cj95@hotmail.com.

etiquetas sociales tanto para quien la padece, como para sus cuidadores y familia.

Esta percepción ha permanecido a lo largo de la historia de la humanidad y en más de una cultura, lo que la convierte en transhistórica y transcultural, como resultado de la idealización y valoración positiva por parte de la sociedad de un modo determinado de ser, pensar y actuar, la ausencia de estos valores implícitos en esos modos o el tan sólo hecho de ponerlos entredicho, es decir, de no cumplirlos, será considerado tanto “impropios” como “inadecuados”, siendo inescapables a la hora de construir las imágenes de lo patológico (Belloch A. , 1993).

Una de las primeras premisas para definir a la psicopatología fue el concebirla como una posesión demoníaca, de los espíritus malignos, como resultado de una brujería que alguna persona les hizo, por lo que en lugar de brindarles un tratamiento se les segregaba del entorno social, y se les pedía a los llamado chamanes, brujos, curanderos, e incluso a personal religioso que llevaran a cabo ritos que permitieran sacar aquello maligno que se llevaba a dentro (Belloch, Sandín, & Francisco, 2008).

Durante la historia el fenómeno del trastorno mental desconcertaba a las autoridades responsables del bienestar social, y una de las primeras formas de hacerle frente al dilema fue a través de la segregación, la cual se vivía desde el momento en que sus conductas llamaban la atención de la población, y esta aumentaba al no desaparecer pese a los esfuerzos que se llevaban a cabo, por lo que se les llegó a considerar como un mal augurio; como resultado de ello fueron desde encerrados en cárceles, hospitales y zonas aisladas (con el objetivo de resguardar a la sociedad, pero también para que no se propagara como una peste, dentro de estos lugares fueron exhibidos para la diversión, curiosidad y morbosidad de la población, así también fueron obligados a realizar trabajos forzados), hasta ser perseguidos por la Santa Inquisición, las religiones (fueron acusados de herejes, blasfemos y endemoniados, y como consecuencia torturados y condenados a muerte), así como ser enviados en barcos que después eran hundidos en alta mar (Foucault, 2015).

Esta concepción continuó hasta la época del Renacimiento, cuando Paracelso y Cornelio Agrippa rechazaron la teoría demonológica como una explicación a los comportamientos patológicos, y sostuvieron que la persona enferma mental no era ni pecador ni un criminal, sino por el contrario era persona enferma que necesitaba de la ayuda de un médico. Sin embargo, el estudio de los fenómenos psicopatológicos comprendió el período de inicios del siglo XVII hasta

finales del siglo XIX siendo los modelos médicos los que tienen un mayor peso y prestigio social, y siendo las disciplinas de psicología y psiquiatría las que se enfocan construir una clasificación de trastornos mentales, de crear modelos etológicos bio.-psico-sociales, de diagnosticarlos, y de brindarles un tratamiento (tanto farmacéutico como terapéutico) (Belloch, Sandín, & Francisco, 2008).

La Organización Mundial de la Salud (2017) describe a los trastornos mentales como “una combinación de alteraciones del pensamiento, la percepción, las emociones, la conducta, y las relaciones con los demás”, siendo que estas anomalías en los procesos psicológicos son considerados como el fundamento de la enfermedad, y en función de ellos se realizará un diagnóstico utilizando, principalmente, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM por sus siglas en inglés) de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA por sus siglas en inglés), y la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) promovido por la OMS.

Para la finalidad de este trabajo es necesario describir el trastorno de Esquizofrenia, debido a que es el diagnóstico que se le asignó al caso que se está presentando en esta investigación. La Esquizofrenia es un grupo de trastornos mentales que se caracterizan por el daño severo en los procesos cognitivos, la desintegración de la personalidad, alteraciones afectivas y el aislamiento social; el paciente debe presentar un deterioro a partir de un nivel previo de funcionamiento en sus áreas de desarrollo (trabajo, relaciones interpersonales, cuidado de sí mismo), este trastorno puede ser sumamente incapacitante y tiene un profundo impacto en el individuo y en los miembros de su familia (en especial de quien asume el rol de cuidador primario) (Sue, Sue, & Sue, 2010).

De acuerdo con DSM-V (2014) los síntomas de la esquizofrenia se dividen en dos ejes: los síntomas positivos que implican pensamientos y percepciones inusuales, encontrándose aquí al delirio, alucinaciones, lenguaje desorganizado y conducta extravagante y desorganizada; y por otra parte se encuentran los síntomas negativos, los cuales son asociados con la incapacidad o capacidad disminuida para iniciar acciones o discursos, así como para expresar emociones o sentir placer, y en este eje se encuentran el aplanamiento afectivo, pobreza de lenguaje, pérdida de motivación o ubicación, pérdida de energía y pérdida de sentimiento de placer.

De igual forma, se ha hecho una subclasificación de la Esquizofrenia, dividiéndola en cinco subtipos de acuerdo a sus síntomas, a continuación se describen:

- Tipo paranoide: preocupación con delirios o alucinaciones auditivas. Lenguaje escaso o desorganizado, conducta desorganizada o catatónica o afecto aplanado o inapropiado.
- Tipo desorganizado: lenguaje y conducta desorganizada, afecto aplanado, los delirios o alucinaciones pueden estar presentes, pero sólo de forma fragmentada o no coherente.
- Tipo catatónico: inmovilidad motora extrema, actividad motora excesiva carente de propósito, negativismo extremo o mutismo, movimiento voluntario extraño o peculiar, ecopraxia.
- Tipo indiferenciado: no cumple con las características de ninguno de los subtipos arriba mencionados, pero cumple con los criterios de la esquizofrenia.
- Tipo residual: ha experimentado cuando menos un episodio de esquizofrenia, pero actualmente no tiene síntomas positivos prominentes. Sin embargo aún muestra síntomas negativos y una variación más ligera de síntomas positivos” (Sarason & Sarason, 2006).

Si bien en un contexto urbano un caso de esquizofrenia puede ser atendido por profesionales de la salud mental y brindarle un tratamiento en las primeras apariciones de los síntomas, esto como consecuencia del acceso a la información, y las oportunidades de acceso al sistema de salud; sin embargo en un contexto rural la situación es totalmente distinta, ya que la población presenta más interseccionalidades, tales como situaciones de pobreza, hablar alguna lengua indígena en lugar de español, el poco o nulo acceso a los servicios de salud, estar aislados de las comunidades urbanas, así como poca información acerca de los trastornos mentales, lo que puede llevar a continuar con las creencias de la demonología, y con ellos afectar el modo en que se presenten e interpreten los síntomas de la esquizofrenia (Belloch, Sandín, & Francisco, 2008; Sarason & Sarason, 2006).

Dentro de la cultura de las comunidades rurales y comunidades indígenas se plantea que la etiología de la enfermedad mental está determinada por fenómenos mágicos, agentes sobre naturales (espíritus nocivos, aires, muertos, brujos, rayos) y por fenómenos psicológicos y humanos (situaciones “estresantes” y relaciones interpersonales conflictivas); y en busca de una solución se recurre a la asistencia de los llamados “brujos” y “curanderos”, quienes van a utilizar técnicas curativas como “hierbas naturales”, los baños y lavativas, los masajes, los “ungüentos”,

y una serie de objetos con poderes “mágicos” que contrarresten los maleficios hechos por personas o brujos (Belloch, Sandín, & Francisco, 2008; Vallejo Samudio, 2006).

La multiplicidad de factores que van a intervenir alrededor de la concepción, de los procesos y prácticas curativas en las comunidades rurales reflejan la realidad sociocultural y conceptual de la comunidad a partir de sus ritos y creencias ancestrales, las cuales se enfocan en sanar el cuerpo y el alma (Vallejo Samudio, 2006). Esta representación imaginaria de la relación de los individuos con el contexto social en el que se encuentran van a ser transmitida a través de lo que Althusser (1989) llama los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), los cuales consisten en sistemas religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical y de información —medios de comunicación masivos— así como por la cultura —conformada por los llamados productos culturales como la literatura, arte, deporte, comics, música, cine, telenovelas, series...—, siendo que para este trabajo los de mayor influencia serían los sistemas: familiar, religioso y cultural.

Las personas que presentan un trastorno mental en comunidades rurales tienden a ser atendidas por un familiar directo, dirigiendo toda su atención al paciente e iniciando esta labor sin el reconocimiento, la información o aptitudes para asumir estas funciones, y sin siquiera imaginar el alcance de las consecuencias a un largo plazo; de igual forma se van a presentar diversos cambios dentro de la estructura familiar, siendo que el que asuma o se le asigne el rol de cuidador primario será quien soporte la mayor parte de la sobrecarga física y emocional de los cuidados (Barrón Ramírez, 2009; Guzmán López & Guzmán Rojas, 2014).

La persona en cuestión va a ir desarrollando desgaste, pérdida de energía, agotamiento y fatiga o como una combinación de ellos; así mismo experimentará la despersonalización, un cambio negativo en las actitudes hacia otras personas, que podrían corresponder a los beneficiarios del propio trabajo. Y finalmente, también se hará presente, el sentimiento de falta de realización personal, donde surge una serie de respuestas negativas hacia uno mismo y a su trabajo, típicas de depresión, autoestima baja, aumento de la irritabilidad, aislamiento profesional, bajo rendimiento, escasa tolerancia a tensiones, pérdida de la motivación hacia el trabajo; tomando en cuenta que en comunidades rurales tanto la falta de recurso económico como por la ideología de cuidado familiar, los pacientes con algún trastorno mental son atendidos por el familiar más cercano (mamá, papá y/o hermanas (os)) (Barrón Ramírez, 2009).

Metodología

El trabajo de campo del que se desprende este proceso de análisis fue realizado en el municipio de Jaltocán ubicado en la zona noreste del Estado de Hidalgo, cuenta con 10933 habitantes y al ser uno de los municipios más pequeños ocupa una superficie de 38.4 kilómetros cuadrados, lo que significa apenas el 0.2% de la superficie estatal.

Este fue conformado de diferentes grupos como huastecos, toltecas, chichimecas y mexicas, sin embargo dada su localización forma parte de la zona Huasteca en la que según datos estadísticos del INEGI en el año 2015, un total de 9468 personas que habitan este municipio hablan alguna lengua indígena, principalmente el Náhuatl. A demás de ocupar el lugar 31 dentro del estado en grado de marginación, siendo clasificado en nivel medio por el CONAPO en base a datos del INEGI en el año 2015.

La zona Huasteca a lo largo de los años se ha caracterizado por ser un lugar en el que prevalece la pobreza y el rezago social, y Jaltocán como parte de ella no es la excepción, puesto que nos enfrentamos a un pequeño lugar de aspecto humilde y arraigado a las costumbres, creencias fuertemente ajustadas al catolicismo, aspectos míticos y sobre naturales como justificación a cualquier fenómeno desconocido, paralelo a la falta de información causada por el aislamiento.

Jaltocán es solo el rostro de muchas otras comunidades que como ella, no solo en el estado o la zona Huasteca, si no en el país, se encuentran rezagadas en muchos aspectos, incluyendo la educación, los servicios públicos y la salud. Una cara que enfrenta a la realidad con lo que su idiosincrasia y cultura le abastecen como armas. Nos adentramos particularmente en la forma de afrontar un trastorno mental dentro de una familia promedio en el ya mencionado municipio.

Para la finalidad de este trabajo se utilizó la metodología semiestructurada (Sampieri Hernández, 2003), ya que permiten determinar parámetros para obtener información, y que al utilizar preguntas abiertas dan la pauta para que el entrevistado pueda expresarse en su respuesta y con ello poder visualizar una mayor cantidad de elementos que el entrevistador no ha contemplado, dando pauta para comprender el contexto de la persona y desde donde se origina su percepción, pensamiento y conducta, además, brindará la oportunidad de entrelazar los tópicos.

Mientras que, como instrumento metodológico al análisis del discurso, se va a recurrir a la

categoría de análisis ideológico de Prieto Castillo (2000), la cual menciona que el elemento ubicado como la ideología del mensaje consistirá en las formas de llevar la vida y que se reconocen como válidas, como correctas, y que se van a manifestar en la forma de entablar las relaciones sociales, pero que de igual forma se encuentran aquellos elementos que se van a refutar, y que son otro referente del discurso.

En su obra *La Fiesta del Lenguaje*, Prieto Castillo (2000) va a realizar categorías del discurso ideológico, las cuales se van a localizar dentro las frases utilizadas en el discurso del entrevistado (cuidador primario):

- Alta referencialidad.- consiste en detallar el sentido del mensaje con la finalidad de acercar lo más posible a la temática que se pretende transmitir.
- Baja referencialidad.- por el contrario de la alta referencialidad, esta categoría otorga la menor cantidad de detalles, sin embargo busca dejar impregnada la idea de que algo puede llevarse a cabo.
- Uniacentualidad significativa.- mediante redundancias, enfatizaciones e isotopías, se busca manifestar como válida la única percepción e interpretación del tema.
- Visión polarizada de la realidad: esta categoría va enfatizar en la exclusión de ciertos comportamientos, pensamientos, funciones sociales... con respecto de otros.

Análisis

A continuación, se van a presentar algunos fragmentos representativos de la entrevista realizada al cuidador primario, los cuales se van a relacionar con las categorías del discurso ideológico que promueven la visión de que la psicopatología es vivida como “maldiciones”, “brujería”; de igual forma las medidas de cuidado que emprenden son llevadas a cabo con base en la poca o nula información que tienen acerca de la esquizofrenia, así como de las posibilidades económicas con las que cuentan. El entrevistado comenta al respecto del padecimiento lo siguiente:

...(...) Ella **era** una persona muy **normal**, normal.

El momento en el que empezó ella con el problema...

(Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) El problema es que no se vio luego para hacer algo por ella, en el momento, que digas que al siguiente día te diste cuenta y le das algo para que tomara algo para que **sacara** lo que había tomado (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) La gente a veces decía: “**Esos están locos, esa gente nada más lo dice**” pero no, son cosas que nosotros hemos vivido, yo no puedo decir mentiras, yo no puedo estar creando fantasías, ni estar diciendo cosas que no son (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) **Para la gente también, a veces creo que es molesto**, parece que no pero igual con la familia, con el tiempo tal vez hasta es cansado, con el tiempo verla y verla así, a veces había molestias y todo (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

Con el uso repetitivo del término normal y el simbolismo del trastorno como un problema, se categoriza como algo extraño y fuera de lo normal a lo que le ocurre a su hermana, buscando de igual forma una solución extra ordinaria como el hecho de “darle algo y así sacar lo que había tomado y dañado”. De igual forma se identifica la unicentualidad significativa en la importancia de “ser normal”, así como una visión polarizada de la realidad en cuanto al término “normal” y categorizando que todo aquello que es extraño es “anormal”, siendo que esta última categoría recibe una connotación negativa.

...(…) Iba empeorando, entonces dice mi papá llévala con tal persona, que es en Coapaxtitla, con una señora, que vaya es un **curandero y buena para esas cosas** (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Dijo: “Tu hija **no está enferma**, a tu hija **le dieron** algo de tomar” (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Se empezó a llevar con curanderos, con doctores, a México, con hospital general, a Tampico y **todos decían que no tenía nada**, gasto demasiado mi papá la verdad, le

decían con tal doctor se llevaba, con tal curandero se llevaba, se buscó todos los medios para que ella se curara” (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Con el paso del tiempo ella **empezaba a empeorar**, a ponerse agresiva, a cantar, a gritar y como que le salían dos voces, **como si estuviera poseída o algo así**, y por eso mucha gente decía: no, es que esta poseída (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Vino mucha gente que se dedica a otra religión, le vinieron a hacer oración, vinieron **curanderos que le hacían tanta cosa por quererla ver bien**, verla mejor, pero hasta ahorita no se ha logrado nada (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016)

...(…) **Los mismos doctores dijeron llévensela con un curandero o con un chamán**, porque esto **no es** cosa de medicina, los mismos especialistas (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Nos hemos dado cuenta que hay gente **que les da pena llevar al doctor a alguien así** (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) [Ya no se regresó a México] Porque se llevó a Tampico y ellos mismos decían que **no tenía nada**, que no se podía hacer nada con eso porque no tenía una enfermedad en sí (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

La idiosincrasia de la zona se hace presente de manera clara al tomar como primera opción ante cualquier padecimiento una cura mágica, mediante un curandero o chaman que es bueno para “esas cosas” de las cuales se ignora. Al no contar con una explicación clara de lo que ocurre es común que se recurra hacia la fe religiosa, y las explicaciones sobrenaturales tanto en el núcleo familiar como en el contacto social inmediato. En este caso se identifica una alta referencialidad en cuanto a los datos que se aportaron tanto médicos como curanderos, al decir

que no era enfermedad, que había sido producto de alguna “brujería”.

...(…) A como está mi hermana es feo, es peor que estar en un CeReSo, porque ahí sabes que cometiste un error y **lo vas a pagar** (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) A veces **necesitas** una **tercer persona** que te diga “haz esto”, porque bueno no sabes para donde giras (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Tiene este **tiempo encerrada**, mi mamá tiene que hacer el aseo, **cuidar de ella como una niña**. Hay gente que ha dicho que se la lleven a Pachuca a encerrar, a internarla, pero mi mamá dice que como puedo ir yo allá, también **no hay recuso económico** para ir, imagínese si es un riesgo la sierra más que nada, también a la edad que tiene mi mamá no es para que ande para allá y para acá pues ya está grande y cada quien tenemos nuestro trabajo, **no es que seamos egoístas**, total ayudarla pues cada quien, pero cada quien tiene familia y pues ahora es un poquito más difícil (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) **Necesitamos medicamento, económicamente estamos pasando situaciones difíciles** como todos, tenemos gastos y el medicamento que se le puede dar a ella es caro, se ha platicado y se ha ido al DIF, pero no ha habido nada, más que nada para ayudar a mi mamá con este tipo de control para mantenerla más o menos tranquila porque es una droga para que ella esté tranquila más que nada (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) **El medicamento se lo recetaron en México**, allá estuvo un año, pero al principio le dieron muchas pastillas y luego solo le dejaron una porque **le iban a hacer más daño** (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

Dentro del discurso del cuidador hace gran énfasis en no ser egoísta pues utiliza sus responsabilidades con su familia para justificar el no poder ser único cuidador, y no asumir así la sobrecarga física y emocional de las que Guzmán López y Gúzman Rojas nos hablan, pues ello significaría una falta de realización personal en compañía de complicaciones. De igual forma, se hace notar una alta referencialidad en cuanto a los bajos recursos económicos con los que cuentan, lo que es un impedimento para darle los cuidados necesarios, por lo que su madre tuvo que asumir el rol de cuidadora primaria; así mismo se identifica una baja referencialidad en cuanto a la información con la que se cuenta con respecto del diagnóstico de su familiar, así como del tratamiento que le ayudaría a controlar su condición mental.

...(…) Siendo mujer la dejas y ves cuanta gente hay mala, la ven así de repente y es fácil hacerle algo, era una muchacha muy bonita y **eso lo tuvo que pagar de esa forma**, por las envidias de mi tía (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

El entrevistado en la búsqueda de posibles explicaciones exterioriza un pensamiento machista característico de la zona rural Huasteca, en la que la enfermedad simboliza un castigo hacia ser mujer y posible peligro personal, dentro de esta línea se encuentra la visión polarizada de la realidad, en la que a toda acción hay una consecuencia, si se hace algo bueno se recibirá una recompensa, mientras que si se hace algo indebido, algo malo, se enviará un castigo, lo cual es reiterado en la unicentralidad significativa, al hacer un especial énfasis de lo que considera la causa de la enfermedad en conexión con sus creencias religiosas y de la región.

...(…) Hubo comentarios que **le habían dado una medicina** que se le da a los animales para que entren en celo, mucha gente le utilizaba aquí, comentan que le dieron una parte de pastilla para que ella hiciera algo anormal, se desvistiera o se pusiera en vergüenza, pero esto en vez de que le hiciera efecto se le fue a la cabeza y **le perjudico...** (...) “Le subió al cerebro, le borro la cinta y la hecho a perder” (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) También dicen que aquí **habían echado a perder a mucha gente**, porque les daban algo así como una hierba, el famoso pellote, porque dicen que es algo muy peligroso, muy fuerte, platican eso (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) También surgieron cosas de que leía la **ouija** por parte de compañeros de ella, que el novio se dedicaba a eso, que leía libros de magia negra, pero no creemos en eso, pensamos que si le dieron de tomar algo, si suceden casos así pero por eso se les hace el exorcismo, porque mi hermano fue poseído y lo vino a curar una persona desde México (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Si hay alguien por ahí que pueda hacer algo, porque a veces de repente nos llega gente de fuera y nos dice “**¿por qué no la llevas con tal?**” a veces puede pasar un **milagro** como quien dice (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

Dentro del discurso queda plasmada la forma de transmitir el desconocimiento, y las creencias como patrón cultural, es decir, se encuentra una alta referencialidad a continuar con la ideología demonológica, en la que a partir de brebajes se logra “perjudicar” a la gente, y como una forma de explicar la etiología de enfermedades, en este caso mentales, las cuales son aún más desconocidas que las físicas.

...(…) **Moralmente te afecta demasiado** [Voz baja y con seriedad] ves a un hijo que está bien y luego lo ves así. Mi mamá empezó a sufrir y se vino para abajo, **se veía fuerte** pero a raíz de eso **ya no eres la misma persona**, y tiene que velar por ella, si está cantando ya no duerme, si no ha comido se preocupa bastante, entonces eso va surgiendo y ella se va a enfermado y decayendo bastante, le afecto demasiado ...(…) Uno no quisiera vivir ese tipo de cosas (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(…) Mi mamá dice [Angustiado] “**El día que yo vaya a morir** ¿Quién se va a hacer cargo de tu hermana?”, yo lo he platicado con ella y por mí no hay ningún problema yo le

ayudo, pero como es una mujer necesitamos otra mujer que le vaya a hacer el aseo, bañarla y todo. Y ¿Quién se atreve a decir yo me anoto, yo voy? ...(...) A veces lo platicamos con mi hermano del otro lado, **“Tal vez Dios no las está dejando más tiempo por el problema de mi hermana”** (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(...) Casi todo el tiempo está sentada en el piso, no se quiere acostar en su catre, ella toda la vida está sentada, a veces **hay momentos en que reacciona**, le platico de mi tía y llora (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(...) Siempre ha sido el mismo lugar, porque **no tenemos donde más** este (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

...(...) **No tiene un baño ni piso por qué se puede dar un resbalón...** (...) se le puso un foco, y que hizo, lo agarro y lo rompió... (...) Casi se corta el dedo con el cabello, hasta el momento no sabemos que es dolor para ella, no siente, no dice nada ...(...) Tenía una cama y la desarmaba, siempre con ese riesgo, podía entrar mi mamá y la podía matar (Anónimo, comunicación personal, 20 de Enero del 2016).

En este último apartado, se identifica una alta referencialidad a los síntomas negativos del cuidado primario (en este caso de la mamá) debido a la falta de apoyo económico, y familiar para ejercer los cuidados debidos y el tratamiento necesario, así como la preocupación con el destino que tendrá (su hija) el día que ella muera; de igual forma se identifican los estragos por la falta de recursos económicos en las condiciones de vida.

Conclusiones

Podemos resumir que los trastornos mentales son como una combinación de alteraciones del pensamiento, la percepción, las emociones, la conducta, y las relaciones con los demás tal como hace mención la Organización Mundial de la Salud, pero más allá del efecto en el individuo, expande sus efectos en el entorno social, de forma principal en el cuidador primario, puesto que

la forma de afrontamiento hacia el trastorno será definida principalmente por la información y percepción con la que cuente quien de los cuidados se encargue.

Somos conscientes que dentro de la zona indígena de la huasteca la obtención y el manejo de información resulta de gran dificultad, puesto que la fuente de conocimiento suele ser bajo la postura milenaria de generación en generación, lo que justifica la rígida percepción del cuidador primario hacia el trastorno como algo totalmente fuera de lo normal, algo que atrofia y hecha a perder la capacidad mental de quien la padece, y que por lo tanto escapa de sus manos al asumir un rol de cuidado y buscar la mejora de su familiar.

Las creencias de que el trastorno mental proviene de un ente maligno, cuenta con solución religiosa o puede ser curada con exorcismos o métodos mágicos, sigue presente siendo prueba de que el rezago en información de la comunidad Huasteca data hasta la edad media en que los pacientes eran perseguidos y expuesto tal como nos describe Foucault. De tal forma el pensamiento social influye en la toma de decisiones de la familia encargada de los cuidados e inclusive en su interacción dentro del núcleo, generando divisiones y presión por solucionar el problema al que se enfrentan agotando todo tipo de posibilidades y en su defecto tratando de encontrar una manera de justificar lo ocurrido.

En las entrevistas podemos identificar que el cuidador puede encontrarse en una situación vulnerable ante la falta de control sobre el padecimiento, y miedo ante el compromiso que este significa, resultando más fácil para él asumir solo cuidados básicos, aunque signifique disminuir de forma drástica la calidad de vida de su familiar, las medidas de lidiar con el día a día se convierten en riesgo de perder su propia identidad, pues la responsabilidad de cuidado y la falta de información asimila a una amenaza para el propio cuidador, en la que se podría ver comprometida su propio bienestar y sus relaciones personales.

Por último, una educación en el tema significaría un giro para el manejo adecuado del trastorno mental y por lo tanto también en el entorno inmediato de quien vive con él.

Bibliografía

- Althusser, L. (. (1989). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Siglo XXI.
- Association, A. P. (2014). *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales V*. Arlington: American Psychiatric Publishing.

- Barrón Ramírez, B. S. (2009). Desgaste Físico y Emocional del Cuidador Primario. *Cancerología*, 39-46.
- Belloch, A. (1993). El sueño de la razón. En P. (Comp.), *Psicología, motopsicología y postpsicología* (págs. 167-194). Valencia: Alfaplús.
- Belloch, A., Sandín, B., & Francisco, R. (2008). *Manual de Psicopatología* (Vol. I). Mc Graw Hill/Interamericana de España, S. A. U.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica* (Tercera ed., Vol. I). México: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán López, E., & Guzmán Rojas, A. M. (2014). *MANIFESTACIONES DEL SINDROME DEL CUIDADOR EN FAMILIARES*. IBAGUE: UNAD-CEAD IBAGUE.
- Instituto Nacional De Estadística y Geografía. (2015). Cartografía geoestadística urbana. Obtenido de <http://www.beta.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825587420>
- OMS. (Abril de 2017). *Organización Mundial de la Salud*. Obtenido de <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs396/es/>
- Prieto Castillo, D. (2000). *La Fiesta del Lenguaje*. México: Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.
- Sampieri Hernández, R. C. (2003). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- Sarason, I. G., & Sarason, B. R. (2006). *Psicopatología anormal: el problema de la conducta inadaptada* (Undécima ed.). México: Pearson .
- Sue, D., Sue, D. W., & Sue, S. (2010). *Psicopatología: Comprendiendo la Conducta Anormal* (Novena ed.). México: CENGAGE Learning.
- Vallejo Samudio, Á. R. (noviembre de 2006). Medicina indígena y salud mental. *Acta Colombiana de Psicología*, IX(2), 39-46.

Aborto y religión: una disyuntiva social

Abort and religion: a social issue

Mayela Belem Soria Medrano¹ y Juan Carlos Farías Bracamontes²

Resumen: Esta investigación tiene el propósito de analizar si el discurso religioso dado respecto al aborto sigue siendo efectivo entre los jóvenes católicos de la ciudad de Saltillo, específicamente de la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Coahuila. La metodología a utilizar será cuantitativa y cualitativa. El instrumento de medición que se empleará es la entrevista abierta (se grabará a los informantes); también se hará uso de autores como Clifford Geertz, Teun Van Dijk, Michel Foucault y Julieta Haidar.

Abstract: This study has the purpose to analyze if whether or not the religious speech about abort still has any persuasive effect on young people from Saltillo nowadays, specifically on students currently studying in the Faculty of Sciences, Education and Humanities of Universidad Autónoma de Coahuila. The used process will be quantitative and qualitative. The measurement method to work with will be the open interview (by recording the informers); It will be quoted authors like Clifford Geertz, Teun Van Dijk, Michel Foucault and Julieta Haidar.

Palabras clave: aborto; religión; sociedad

Introducción

Al iniciar cualquier tipo de investigación resulta algo complejo establecer la línea que seguirá el tema escogido. También hay que cuidar no tomar partido ni emitir ningún comentario que pudiera ligar al investigador con alguna postura; esto puede afectar gravemente la investigación y generar resultados erróneos.

Lo expresado en el párrafo anterior trajo algo de conflicto porque fue difícil desligarse del tema y asumir una posición que no permite opiniones. El objetivo de esta investigación trata de determinar si los estudiantes católicos de la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades de la

¹ Estudiante de la licenciatura en Letras Españolas, Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades, maye8800@gmail.com.

² Doctor en Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Coahuila, Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades, carlos.farias@uadec.edu.mx.

Universidad Autónoma de Coahuila, aceptan el discurso de la Iglesia respecto al aborto o si este no tiene ningún peso en ellos.

La razón por la que nace este proyecto radica en la controversia que genera el tema del aborto en muchísimos ámbitos: social, político, religioso, familiar, en la medicina, en lo jurídico, etc. Las discrepancias sobre el tema se deben a que para algunos es un error y una violación al derecho de la vida decidir sobre si alguien debe nacer o no. Mientras que otros no lo ven de esa manera y consideran que la mujer tiene pleno derecho a tomar decisiones sobre su cuerpo.

Las metodologías que se usarán para esta investigación son: la cualitativa y la cuantitativa. También se hará uso del método etnográfico, por la capacidad que tiene de brindar una información más completa de los sujetos de estudio. La técnica que se empleará para reunir la información será la entrevista abierta (los informantes serán grabados). Cuando la información sea recolectada será analizada a través de las propuestas de algunos teóricos como: Teun Van Dijk, Michel Foucault, Clifford Geertz y Julieta Haider (análisis crítico del discurso, controladores discursivos, etnografía, materialidades semiótico-discursivas). Se comentarán citas de personas involucradas en el tema del aborto como: el médico genetista Jérôme Lejeune, Hans Urs Von Balthasar, el papa Benedicto XVI entre otros. Se recurrirá a libros de medicina y documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Sólo al terminar la presente investigación, se podrá determinar el grado de influencia del discurso católico dentro de los estudiantes de dicha facultad.

Contextualización

Los seres humanos tienen la capacidad particular de pensar y de explicarse las cosas; hasta cierto punto son independientes, pero a medida que crecen van adquiriendo límites. Por ejemplo un niño poco a poco va recibiendo una formación por parte de su familia (mirará la vida a través de la educación recibida en casa). Después vendrán los años de formación escolar (ese será otro factor determinante que vendrá a modificar su comportamiento y perspectiva de la vida). Cuando se convierta en adulto, las normas sociales tendrán peso en él porque son elementos muy importantes para poder vivir dentro de la sociedad y así sucesivamente (siempre habrá algo que dictamine su vida). A través del ejemplo anterior hay que darse cuenta que las personas siempre estarán sometidas a distintas formas de control que tendrán repercusión en: sus valores, costumbres, maneras de expresarse, prejuicios, creencias, etc.

Las instituciones religiosas no se mencionaron anteriormente pero también imponen control sobre sus creyentes. La religión es para la sociedad un elemento importante ya que brinda a las personas sosiego y pertenencia espiritual. En la siguiente cita tomada del libro *¿Quién es cristiano?* del teólogo Hans Urs Von Balthasar, se da una definición de lo que para él es la religión:

Al desaparecer la religión, desaparece automáticamente la forma de ética basada en ella. Desaparece, por una parte, aquella ética que se inspira total o primordialmente en la idea de justicia y sanción eterna: pero el ser humano, o es moral en sí mismo o no es moral en absoluto; obrar por el premio o el castigo es moralmente ambiguo; al menos, no es moralmente puro. Desaparece, por otra parte, aquella ética superior que practica el bien imitando al Bueno por antonomasia: como Dios nos brinda la existencia, como Dios hace salir el sol, generosamente, sobre buenos y malos, seamos agradecidos y seamos también generosos. (Balthasar, 2000, p. 4)

La cita del teólogo, remite a pensar en la religión como un medio por el cual se puede conducir por el camino justo, de acuerdo a los designios de Dios y sin ningún tipo de doble moral. El problema empieza cuando la afiliación religiosa y el mensaje que emite la iglesia son llevados al extremo y pueden desatar muchos problemas; basta con recordar los atentados perpetrados en distintas partes del mundo y que fueron obra de personas movidas por el interés y por el fanatismo religioso.

Lo anterior sirve como preámbulo para empezar a escribir sobre la investigación que se pretende realizar. El tema que se eligió es un análisis del discurso sobre la influencia que tiene la Iglesia católica entre los jóvenes de la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Saltillo, ya que resulta interesante ver si esta logra configurar la concepción que tienen sobre el aborto. Para empezar se tendrá que hacer notar una característica relevante dentro de la Iglesia católica: La intransigencia que muestra ante los cambios sociales. Desde hace muchísimos años la Iglesia se mantiene firme en sus creencias a pesar de que la sociedad ha sufrido muchas modificaciones que de alguna manera la obligan a reestructurar sus normas.

Existe un sinfín de temas donde la Iglesia emite su desaprobación y censura: el celibato, la homosexualidad, permitir a las mujeres tener un papel más importante dentro de la Iglesia, inseminación artificial, el uso de anticonceptivos y particularmente el aborto. En este último es donde se hará un alto para ver que se ha dicho o cómo es manejada esta práctica dentro de diversos sectores.

A continuación se presenta una definición de aborto y posteriormente algunas voces autorizadas que han tomado posturas a favor y en contra del mismo.

El aborto se define como la interrupción de la gestación antes de la 20ª semana de gestación, contando desde el primer día del último período menstrual. Algunos autores han sugerido la posibilidad de establecer un criterio de peso fetal para definir el aborto, evitando así tener que hablar de un intervalo gestacional de 20 semanas, que a veces no está claramente definido. Si el feto expulsado, vivo o muerto, pesa menos de 500 g. se dice que se ha producido un aborto. (Niswander, 1987, p. 123)

Una vez conocida la definición, en este documento será necesario comentar que tiene que haber una diferenciación en los tipos de aborto: aborto espontáneo y el aborto inducido. El primero se da sin que haya ningún tipo de ayuda o intervención; en el caso del segundo se necesita de la intervención de alguien o algo que provoque la expulsión del feto fuera del útero materno.

Este proyecto aborda específicamente el aborto inducido desde la problemática social y religiosa; por tanto, es necesario conocer algunas técnicas con las que se llevan a cabo los abortos. Algunas de ellas causan mayor controversia por el procedimiento que utilizan ya que destrozan al feto para poder sacar los restos.

En la siguiente tabla tomada del libro *Williams y Obstetricia* se muestran las técnicas médicas y quirúrgicas que existen; hay que resaltar que tienen que ser ejecutadas por personal capacitado y en un lugar adecuado con el fin de proteger la salud de la mujer. Cabe señalar que estas técnicas sólo se mencionarán de manera superficial en esta investigación, puesto que la dirección del proyecto va encaminada a otros fines y no a ahondar demasiado en el aspecto médico.

Tabla1. Técnicas abortivas

Quirúrgicas

Dilatación cervical seguida de evacuación del útero

Legrado

- Aspiración por vacío (legrado por succión)
- Dilatación y evacuación (D y E)
- Dilatación y extracción (D y X)

Aspiración menstrual

Laparatomía

- Histerotomía
- Histerectomía

Técnicas médicas

- Oxitocina intravenosa
 - Líquido hiperosmolar intraamniótico
 - ✓ Solución salina al 20%
 - ✓ Urea al 30%
 - ✓ Prostaglandinas
 - ✓ Inyección intraamniótica
 - ✓ Inyección extraovular
 - ✓ Introducción vaginal
 - ✓ Inyección parenteral
 - ✓ Ingestión por vía oral
 - ✓ Antiprogestágenos –RU 486
- Varias combinaciones de los anteriores

Recuperado de Williams y Obstetricia, de Cunningham, F. G., Kenneth, G., Gilstrap III, L. C., Hauth, J. C., & Wenstrom, K. D. 2004 p. 746. Madrid: Médica Panamericana.

Por otro lado, pasando al tema de las voces que emiten su comentario entorno al aborto; en primer lugar se encuentra un defensor de la vida en el campo de la medicina. Fue el médico francés Jérôme Lejeune considerado padre de la Genética moderna y quien pudo haber sido merecedor del premio Nobel por descubrir la trisomía en el par 21. Él defendió siempre la vida y aseguró que desde el momento de la concepción se forma una nueva vida dentro de la mujer.

La vida comienza en el momento en que toda la información necesaria y suficiente se

encuentra reunida para definir un nuevo ser. Comienza, por tanto, exactamente en el momento en el que toda la información aportada por el espermatozoide se une a la aportada por el óvulo. Desde la penetración del espermatozoide se encuentra constituida una realidad nueva. No es un hombre teórico, sino que es ya quien más tarde llamaremos Pedro, Pablo o Magdalena. (Béthencourt, 2014)

Por otra parte, la Iglesia católica siempre se ha mostrado en contra del aborto y castiga esta práctica. Al igual que Jérôme Lejeune, el papa Benedicto XVI también afirmó que la vida de un ser humano empieza en la concepción, habló a favor de defender la vida desde este momento.

El derecho humano fundamental, el presupuesto de todos los demás derechos, es el derecho a la vida misma. Esto vale para la vida misma desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. En consecuencia el aborto no puede ser un derecho humano; es exactamente lo opuesto. Es una profunda herida social. (Ratzinger, 2007, p. 4)

Siguiendo la misma línea religiosa está el Obispo de Saltillo, Raúl Vera López que también se perfila en contra del aborto. La siguiente cita se dio porque hace unos meses, en Saltillo se rechazó la despenalización del aborto después de las doce semanas de gestación. Ante este intento de reformar la ley, el obispo opinó: "Interrumpirlo un mes antes de que acabe la gestación es terrible. Yo espero que las mujeres entiendan, que se encariñen con sus hijos, después de 8 meses se encariñen con sus hijos". (Chacón, 2017)

Los comentarios tanto del papa Benedicto XVI como del obispo de Saltillo no hacen sino mencionar algo ya conocido sobre la postura de la Iglesia. La sorpresa la dio el papa Francisco, en el año 2015 cuando con motivo del año de la misericordia facultó a los sacerdotes para que pudieran perdonar el pecado del aborto por tiempo indefinido. Cabe señalar que dicho pecado es condenado con la pena de excomunión. Sin embargo, con esto no se está diciendo que hubo un quiebre en las normas ni en la tradición de la Iglesia sino que más bien cambió el marco jurídico pero la sanción sigue siendo la misma.

...También por este motivo he decidido conceder a todos los sacerdotes para el Año jubilar, no obstante cualquier cuestión contraria, la facultad de absolver del pecado del aborto a quienes lo han practicado y arrepentidos de corazón piden por ello perdón. (Francisco, 2015, p. 3)

Hasta este punto las opiniones están a favor del aborto pero también se encuentran personas que opinan lo contrario como Hillary Clinton que hace años se pronunció a favor del aborto. Ella afirmó que alguien que aún no ha nacido no puede ser una persona y por tanto no puede llegar a tener derechos constitucionales, lo anterior trajo muchas críticas en su contra. (CNA, 2016)

Otra controversia que se suscitó, fue cuando un grupo de especialistas de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas dijo que estaban a favor del aborto siempre y cuando se otorgara a la mujer las atenciones adecuadas, antes, durante y después de efectuarlo. Lo anterior no fue aceptado por los grupos que defienden la vida pues alegan que el aborto es atentar a los derechos del nuevo ser, ya que a pesar de ser un embrión o un feto ya puede considerarse un ser individual y por tanto tiene derechos: Al llevar a cabo el aborto automáticamente se estaría hablando de un asesinato.

Según la OMS, las mujeres al ver la negativa y trabas que ponen tanto la sociedad, Iglesia e instituciones de salud para recurrir a realizar abortos de manera segura, tienen que buscar métodos inseguros que ponen en riesgo su vida.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) define el aborto peligroso como una intervención destinada a la interrupción de un embarazo practicada ya sea por personas que carecen de la preparación necesaria o en un entorno que no reúne las condiciones médicas mínimas, o ambas cosas a la vez. (Gantra , Tunçalp, Bart Johnston, Johnson , Gülmezoglu, & Temmerman, 2014)

Los abortos peligrosos conllevan muchas complicaciones que comprometen la salud de la mujer o pueden traerle consecuencias para embarazos posteriores. Algunas de las complicaciones que pueden tener son: hemorragias, abortos incompletos, infecciones, perforaciones, entre otras.

En este recuento de personas e instituciones que emitieron su postura sobre el tema del aborto, hay que decir que siempre habrá divisiones al respecto. Cada uno opinó desde su lugar, exponen lo que creen pertinente; su posición está influida por el medio en que se desenvuelven, la formación familiar y escolar que tuvieron, sus intereses personales, etc. Por ejemplo: los intereses políticos de la mujer que pretendió la presidencia de los Estados Unidos, Hillary Clinton; el caso del papa Benedicto XVI como papa (2005-2013), su postura es muy radical y condena todo lo que vaya en contra de la Iglesia; en el caso de Jérôme Lejeune su formación familiar como católico lo hizo oponerse al aborto pese a su condición de médico.

Así como ellos tres exponen su punto de vista, de esta misma manera lo hacen los demás; cabe recordar que todas las personas pueden hacer y pensar lo que les plazca y eso implica que también haya un respeto hacia ellas. Se menciona esto porque en ocasiones suelen producirse disputas ideológicas entre los individuos que lo único que acarrean es la violencia. A través de las voces autorizadas se puede ver como cada personaje toma su postura y emite juicios pero jamás se sobrepasa el respeto que debe existir.

Marco teórico

La investigación implica el análisis de los elementos discursivos de la Iglesia católica en relación al aborto y a conocer de qué manera repercute entre los jóvenes de la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades. Respecto a los antecedentes de algunos proyectos similares realizados en otros lugares, por ejemplo: Chile, Barcelona, Leipzig, etc. Cada uno eligió la manera en que estudiaría el discurso de la Iglesia: documentos obtenidos del catecismo de la Iglesia católica, discursos emitidos por el papa relacionados al aborto, homosexualidad y pederastia; cartas emitidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe respecto a las mujeres, etc. Aunque se encontraron otros documentos, sólo los anteriores fueron seleccionados para darse a conocer porque guardan más proximidad con lo que se pretende efectuar aquí. Algunos de los teóricos en los que se apoyaron para hacer los análisis fueron: Halliday, Bajtín, Austin, etc.

En lo que respecta a esta investigación, será pertinente emplear teóricos que ayuden a sostener y conducir lo que se pretende hacer. Resulta importante mencionar que los teóricos han sido separados de acuerdo al tema del que hablan.

Sociedad

El primer teórico que será de utilidad es Clifford Geertz (Etnografía) pues su manera de percibir la cultura está ligada a los signos y símbolos que trabajan en conjunto para construir significados. Además propone una forma de adentrarse a la cultura que puede ser de utilidad a la hora del acercamiento con los jóvenes y de examinar la manera en que conceptualizan las ideas. El método etnográfico servirá para generar conocimiento mediante la observación de los sujetos sociales (se conocerá como es que interactúan entre sí, cómo es que construyen sentidos de pertenencia y de identidad, etc.). En especial, es de interés observar cómo es que las personas se relacionan con las instituciones de poder. Todo lo anterior permite conocer el campo de estudio e interactuar con los sujetos.

Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social- arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común- no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas. (Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1973)

Discurso

A partir de la teoría de Teun Van Dijk se abordará el discurso presente en los estudiantes. Este teórico refiere que las sociedades de alguna forma son controladas por los discursos para generar una ideología.

El análisis crítico del discurso (ACD) presupone esas relaciones entre discurso y sociedad que acabo de resumir, pero va más allá de una sociología o psicología social del discurso. En ACD el enfoque es sobre relaciones de poder, o más bien sobre el abuso de poder o dominación entre grupos sociales. (Athenea Digital, 2002)

Van Dijk permitirá el acercamiento al discurso para poder generar elementos de análisis y así conocer la situación social. El estudio que propone este autor tiene como base la cognición, la sociedad y el discurso. Michel Foucault es otro teórico que ofrece opciones para el análisis. Él

asegura que las personas tienen injerencia en la elaboración de los discursos y cierta responsabilidad del poder que se pueda ejercer en ellos. Al parecer los discursos expresan mensaje pero también esconden algo, para esto Foucault brinda algunos elementos que permiten identificar el mensaje que no se expresa y que viene a complementar el análisis.

El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, y solamente en la medida en que ellos son libres. Con esto queremos decir, sujetos individuales o colectivos que están enfrentados con un campo de posibilidades en el que se puedan realizar diversas formas de conducirse, diversas reacciones y diversos comportamientos. (Foucault, 1982, p. 87)

Las materialidades semiótico-discursivas de Julieta Haidar representan otro elemento que servirá para el análisis del discurso en las entrevistas, principalmente las que conciernen a la ideología y al poder.

Fundamentación y delimitación

El tema del aborto a nivel mundial ha ido ganando mucho terreno. Países como Alemania, China, Rusia, Francia, Grecia, entre otros, aprueban el aborto; inclusive en algunos ya no es necesario que haya una causa médica para llevarlo a cabo. Mientras que el Vaticano rechaza rotundamente el aborto.

En este caso particular del Vaticano es obvio que debe estar en total desacuerdo, pues este lugar es la cuna del catolicismo. Es ya bien sabido que a través de los siglos, la doctrina y la tradición de la Iglesia no muestra cambios en la manera de pensar respecto al tema. Al contrario expone como razón de su postura el hecho de que como la vida fue dada por Dios, es él mismo quien a su debido momento la quitará. Defender la vida y hacer todo lo posible para preservarla es uno de sus mayores objetivos. Jamás habrá un motivo suficiente que justifique acabar con la vida humana. De esta manera la Iglesia trata de cumplir con el quinto mandamiento de la ley de Dios: No matarás. Y a través del papa, cardenales, obispos, sacerdotes y demás colaboradores trata de hacer frente a toda acción contraria.

Por otro lado, en lo que respecta al continente americano hay varios lugares que tienen una negativa total frente a esta práctica: el Salvador, Nicaragua y Honduras. En el caso de

Estados Unidos, este país permite el aborto en varios de sus estados. En cambio en lugares como Bahamas, Perú, Brasil, Belice, Argentina, Colombia, Paraguay, Costa Rica, Nicaragua, Trinidad y Tobago, Ecuador, Guatemala, Paraguay, Uruguay, Jamaica, Perú, Venezuela, Panamá, Ecuador y Bolivia se requiere de ciertas condiciones para poder llevarlo a cabo, algunas de ellas son: cuando está en peligro la vida de la mujer, ante violación y malformaciones genéticas.

Ante estas condiciones anteriores, la Iglesia tampoco admite cuestionamientos ya que para ella no importa como venga el producto o la situación que se presente; siempre lo más importante será preservar la vida.

Desde este punto de vista, no existe aquí abajo desdicha absoluta, ni siquiera la pena tremenda de criar a un niño deficiente...Sería volver las espaldas al evangelio medir la felicidad por la ausencia de penas y miserias en este mundo. (Seper, 1974, p. 10)

La anterior cita reafirma la negativa total y además manifiesta que tener un hijo con alguna malformación genética no es motivo suficiente para provocar un aborto. No se puede eludir la responsabilidad de tener un hijo deficiente. Aquí la Iglesia dictamina, pero ignora la situación particular de las personas porque no todas tienen la capacidad ni los medios suficientes para poder brindar a un hijo enfermo una vida digna.

Por otro lado, si se habla del caso específico de México se puede decir que los códigos penales aprueban el aborto. Desde el año 2007 está permitido en la Ciudad de México, siempre y cuando sea antes de las 12 semanas de gestación.

En Coahuila, hace meses se acaba de rechazar la petición de despenalizar el aborto después de las 12 semanas. En la capital del estado hay muchos grupos que defienden la vida y que han salido a manifestarse en contra de esta práctica. La Iglesia católica en Saltillo, a través de su Obispo Raúl Vera López se muestra inflexible ante la posibilidad del aborto.

Siguiendo con la misma línea de la ciudad de Saltillo y el estado, en lo que se refiere al aspecto religioso; según el INEGI (2010) en Coahuila hay un total de 2,002,903 personas católicas; 299,481 con creencias distintas y 132,703 que no siguen o practican ninguna creencia. En el caso de Saltillo que hasta el 2015 presentaba 807,537 habitantes, se puede decir que la mayoría es regularmente católica pues, según el directorio de asociaciones religiosas por entidad

federativa que presenta la Secretaría de Gobernación, hay registradas 100 asociaciones religiosas y 59 de ellas pertenecen a la Iglesia católica (varían entre templos, parroquias y seminario). Algunas otras instituciones que aparecen son bautistas, evangélicas, etc.

Lo anterior corrobora que aunque hay nuevas asociaciones religiosas, aún siguen prevaleciendo las católicas en la ciudad y por tanto sería lógico que el discurso religioso seguido dentro de Saltillo fuera mayormente católico (esto último es parte de lo que se pretende conocer al llevar a cabo esta investigación).

Por último, vale la pena comentar que toda esta información que se presentó dentro de la fundamentación y delimitación se tomará como base para para iniciar la investigación.

Metodología

La investigación metodológica será cuantitativa y cualitativa porque es necesario observar de manera directa comportamientos, discursos y características específicas; además será de utilidad la recopilación y cuantificación de la información. El método etnográfico se utilizará porque permitirá complementar la investigación a través del conocimiento generado en el campo de estudio. También se hará uso de la entrevista abierta; esta fue elegida debido a que es una herramienta que logra conocer de primera mano a los sujetos, recabar información verbal; permite al entrevistador detectar elementos no verbales que pueden complementar la investigación.

Cabe destacar que las entrevistas serán grabadas con previa autorización de los informantes (se deberá tomar en cuenta que el uso de la grabadora puede condicionar el sentido del discurso en los entrevistados). Las preguntas para los estudiantes serán abiertas para no predisponer el discurso. Primeramente se hará una pregunta general para todos y luego las demás preguntas se irán generando dependiendo de la posición que asuman los jóvenes. Luego, se procederá a recabar el discurso religioso de algún sacerdote católico de la ciudad de Saltillo o si es posible del obispo Raúl Vera para tener una base sólida sobre lo expresado a los creyentes; este discurso será extraído de la misma manera como en los estudiantes, a partir de la entrevista abierta.

Al finalizar este proceso se reunirá, clasificará y transcribirá la información para efectuar el análisis empleando los elementos teóricos ya mencionados.

Propuesta

La propuesta de la investigación se basa en analizar el discurso de los jóvenes católicos menores de 25 años que estudian en la facultad de Ciencia Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Coahuila. Se intenta conocer si el discurso católico preponderante en la ciudad es lo bastante eficaz como para dictaminar su postura respecto al aborto

El tema del aborto visto desde la perspectiva de los jóvenes es un punto muy delicado, puesto que los embarazos en jovencitas son frecuentes y muchas veces al verse en esa situación optan por recurrir al aborto arriesgando su vida. Ellas pueden acudir a lugares clandestinos, tomar medicamentos u otra sustancia que pudiera ser nociva. Algunos factores que suelen influir en los jóvenes para llevar a cabo un aborto son:

La juventud de la pareja:

Hoy en día es muy común ver la gran cantidad de jóvenes embarazadas que sienten temor ante la gran responsabilidad que conlleva la maternidad.

Cuando la joven embarazada no recibe apoyo de su pareja ni de su familia:

Muchos padres de familia ven como una vergüenza y juzgan el hecho de que sus hijas hayan salido embarazadas; en ocasiones los padres llegan al punto de correr a las jóvenes de la casa dejándolas a su suerte. En este punto también la pareja influye porque puede evadir su responsabilidad o forzar a la joven a abortar.

El embarazo puede ser motivo para tener que abandonar los estudios

Aquí la pareja ve al hijo como un obstáculo para su realización profesional, por lo tanto deciden deshacerse de él.

La falta de recursos económicos

Como son tan jóvenes no tienen ingresos y sienten temor sobre la manera en cómo podrán mantener a su hijo.

La crítica social

Este es un factor muy importante porque la presión y señalamientos por parte de la sociedad orillan a las jóvenes y a sus parejas a tomar este tipo de decisiones. Por lo regular la crítica proviene del sector religioso de la población.

Por lo tanto, en este proyecto es de interés verificar si para los estudiantes tiene más importancia factores como los que ya se mencionaron, los cambios sociales, la nueva manera de pensar, etc. o si el discurso de la Iglesia es capaz de crear en ellos una postura que rechace el aborto.

Hasta el momento y como avance de esta investigación se presenta una tesis, hipótesis, interrogantes y objetivos que pueden modificarse conforme se vaya desarrollando el proyecto.

Tesis

- Los elementos discursivos de la Iglesia católica respecto al aborto configuran la concepción de este término y sus efectos entre los estudiantes católicos de Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades

Hipótesis

- El discurso religioso de la Iglesia católica configura la concepción del aborto entre los alumnos de la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades debido a su carácter masivo
- Los estudiantes de la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades dan importancia al discurso religioso pero en la toma de decisiones resulta intrascendente
- Los estudiantes de la Facultad de Ciencia Educación y Humanidades ignoran el discurso religioso para luego generar otras concepciones respecto al tema.

Interrogantes

- ¿De qué manera la Iglesia católica difunde su discurso entre los jóvenes para generar una concepción en ellos respecto al aborto?
- ¿Qué tipo de decisiones hacen olvidar el discurso religioso por resultar intrascendente entre los jóvenes?

- ¿Por qué han surgido otras concepciones respecto al tema del aborto entre los jóvenes?

Objetivos

- Identificar los medios utilizados por la Iglesia católica para difundir su discurso entre la juventud
- Conocer las situaciones en donde el discurso de la Iglesia católica resulta intrascendente para los estudiantes
- Analizar la aparición de diferentes concepciones del aborto opuestas al discurso de la Iglesia católica en los estudiantes.

Conclusión

Este avance de investigación tiene como objetivo obtener datos sobre la efectividad del discurso de la Iglesia dentro de la comunidad católica estudiantil seleccionada. Cabe señalar que el motivo por el cual se eligió esta facultad, es por el contraste en que existe entre las dos carreras que tiene: Lic. en Educación y Lic. en Letras Españolas. Se ha observado muchas diferencias entre los perfiles de los alumnos y sería interesante conocer sus impresiones y posturas sobre el aborto.

Imagen 1. Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades



[Fotografía de Cindy E. Guerra]. (Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades. 2017). Saltillo, Coahuila.

Algunos aspectos que pudieran afectar el recibimiento del discurso religioso entre los estudiantes son: el comportamiento de los representantes de la Iglesia católica (escándalos); la presencia de otros centros religiosos, los cuales poco a poco gana terreno en la ciudad; también puede ser que el discurso religioso sea muy conservador para la época que se vive, entre otros.

A pesar de lo anterior habrá que esperar a llevar a cabo la investigación porque sacar conclusiones puede ser precipitado. Hay que recordar que pese a todo, Saltillo no deja de ser considerada una ciudad con cierto grado de pensamiento conservador.

Por último, como en todo inicio de investigación hay muchas interrogantes respecto al tema y los resultados que se obtendrán. Por lo tanto, con el paso de los meses se irá delimitando, agregando y perfeccionando cualquier tipo de duda o error que contenga este proyecto.

Bibliografía

- Athenea Digital*. (junio de 2002). Obtenido de El análisis crítico del discurso y el pensamiento social: <http://atheneadigital.net/article/view/n1-van/22-pdf-es>
- Balthasar, H. H. (2000). *¿Quién es cristiano?* Sígueme.
- Béthencourt, Á. M. (21 de Marzo de 2014). *Cultura de la vida*. Obtenido de Cultura de la vida: <https://www.arguments.es/culturadelavida/2014/03/21/jerome-lejeune-un-amante-de-la-vida/>
- Chacón, R. (15 de octubre de 2017). *Reforma*. Obtenido de Aborto no es tema de leyes.- Obispo Vera: <http://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1234304&md5=fe8b369382443fac841754f30621ba76&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>
- CNA. (05 de abril de 2016). *CNA*. Obtenido de Is Hillary Clinton becoming more extreme on abortion?: <https://www.catholicnewsagency.com/news/is-hillary-clinton-becoming-more-extreme-on-abortion-33697>
- Cunningham, F. G., Kenneth, G., Gilstrap III, L. C., Hauth, J. C., & Wenstrom, K. D. (2004). *Williams Obstetricia*. Madrid: Médica Panamericana.
- Focault, M. (1982). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- Francisco. (01 de septiembre de 2015). *La Santa Sede*. Obtenido de Carta del Santo Padre Francisco con la que se concede la indulgencia con ocasión del jubileo extraordinario de la misericordia: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa->

francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html

Gantra , B., Tunçalp, Ö., Bart Johnston, H., Johnson , B., Gülmezoglu, A., & Temmerman, M. (03 de marzo de 2014). *Organización Mundial de la Salud*. Obtenido de Del concepto a la medición: la aplicación práctica de la definición de aborto peligroso utilizada en la OMS: <http://www.who.int/bulletin/volumes/92/3/14-136333/es/>

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Gedisa.

Niswander, K. (1987). *Obstetricia: práctica clínica*. Barcelona: Editorial Reverté .

Ratzinger, J. (07 de septiembre de 2007). *La santa Sede*. Obtenido de Encuentro con las autoridades y cuerpo diplomático. Discurso del santo padre Benedicto XVI: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_hofburg-wien.html

Seper, C. F. (18 de noviembre de 1974). *La Santa Sede*. Obtenido de Congregación para la Doctrina de la Fe Declaración sobre el aborto: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html

La influencia iconográfica de Paquimé en la producción contemporánea de cerámica y tatuaje en Chihuahua

Iconographic Paquime's influence in contemporary production of pottery and tattoo in Chihuahua

Mariana Azucena Villarreal Frías¹

Resumen: Este avance es un esfuerzo por contribuir a los estudios culturales desde una perspectiva interdisciplinaria, para analizar parte de la iconografía presente en las vasijas de barro elaboradas por los antiguos pobladores de la Zona Arqueológica de Paquimé, en Casas Grandes, Chihuahua, y la manera en que ésta ejerce cierta influencia en el trabajo realizado por las familias ceramistas que habitan en el poblado de Mata Ortiz, del mismo municipio, así como las formas de reapropiación de este patrimonio a partir del tatuaje, en la búsqueda de una adscripción identitaria y sentido de pertenencia al estado de Chihuahua.

Abstract: This work is an effort to contribute to cultural studies from an interdisciplinary perspective, to analyze part of the iconography present in the pottery made by the ancient inhabitants of the Paquime's Archaeological Zone, in the municipality of Casas Grandes, Chihuahua, and the way in which it exerts some influence on the work made by the ceramist families that live in the town of Mata Ortiz, in the same municipality, as well as the forms of appropriation of this heritage with the tattoo, in the search of an identity ascription and sense of belonging to the state of Chihuahua.

Palabras clave: estudios culturales; iconografía; tatuaje; artesanía; patrimonio

1. Introducción

Esta ponencia es un avance del proyecto de investigación que me encuentro realizando para obtener el grado de Maestra en Estudios Culturales en el Colegio de la Frontera Norte, para lo que se pretende hacer un análisis de los elementos iconográficos presentes en la producción contemporánea de algunos oficios ejercidos por la población no indígena, como los son la artesanía y el tatuaje, particularmente la producción de cerámica en el poblado de Mata Ortiz, en

¹ Licenciada en Letras Españolas y estudiante de la Maestría en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte, bajo la línea de investigación de historia y patrimonio.

Casas Grandes Chihuahua; y del tatuaje neo-prehispánico que se ha desarrollado en la ciudad de Chihuahua. Ambos, utilizan los diseños que se encuentran presentes en las vasijas de barro producidas por los antiguos pobladores de Paquimé, en Casas Grandes.

Debido que la iconografía de Paquimé ha ejercido una influencia considerable en la producción contemporánea de algunos oficios tales como la elaboración de cerámica y la aplicación de tatuajes, es interesante preguntarnos ¿cuáles son los factores principales que han contribuido a la preservación de la iconografía de Paquimé y de qué manera influyen en la producción contemporánea de las culturas mestizas? Para lo cual, este estudio tiene el objetivo de analizar la transformación e influencia de la iconografía de Paquimé en la producción contemporánea, para definir las significaciones que determinan los procesos identitarios, así como su trascendencia histórica y social, además de las representaciones que han generado entre la comunidad que se las reapropia.

2. El signo iconográfico, unidad mínima de un patrimonio cultural mercantilizado

El término iconografía comúnmente se usa para denotar a lo que podríamos entender como signo iconográfico, es decir la propiedad del icono de fungir como unidad mínima de la representación gráfica. El término iconografía es utilizado en dos acepciones, en la primera se le ve como la “disciplina de la descripción de las imágenes [...] y la segunda designa con tal término al objeto mismo sobre el que se aplica dicha disciplina” (Rafael García Mahiques, 2012: p. 114), es decir, a lo que podemos denominar como ‘signo iconográfico’. Por lo que para efectos de este análisis no se incluirá a la iconografía como punto central de este marco teórico, sino que el análisis iconográfico lo veremos propiamente más adelante en su aplicación teórica como disciplina.

Partiendo de lo que retoma Yuri Lotman (1996), “un signo es el elemento primario de todo sistema semiótico” (p. 10), es decir, de todo sistema que propicia una interpretación. El signo, es una “entidad generada por una expresión y un contenido” (Margot Bigot, 2010: p.75) y su significación surge de acuerdo al contexto donde se desarrolla (Louis Hjelmselv, 1971: p. 70).

Charles Morris (1985: p.31) establece una distinción entre la semántica y la pragmática, la primera se refiere a la relación de los signos con los objetos a los que son aplicables y la pragmática es la relación de los signos con los intérpretes. Para el caso de estudio en cuestión se ilustrarán ambas dimensiones asociadas a la relación de la iconografía de Paquimé con los

objetos en los que se inscribe, tal es el caso de las artesanías, así como la relación que establecen las personas que reinterpretan y se tatúan estos signos iconográficos.

El cambio y transformación de la representación gráfica, es decir, del signo iconográfico o lo que comúnmente se conoce como iconografía, se ve manifestado en el estilo con el que se representa a la imagen. Georg Hegel (1989) concibe al estilo como un ‘modo de representación’ y la carencia de éste sería entonces “la incapacidad para asimilar tal modo de representación” (p. 214). La representación es para Stuart Hall (1997), “una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura. Pero implica el uso del lenguaje, de los signos y las imágenes que están por, o representan cosas” (p.2).

Par Floyd Marrel (1998) “un signo puede ser icónico, es decir, puede representar su objeto principalmente por medio de una semejanza, a pesar de su modo de significación” (p. 71). Sin embargo el signo abstracto no tiene una propiedad de semejanza sino de evocación. La característica del icono se centra en la representación gráfica y en la posibilidad de abstraer parte de la realidad del objeto que ilustra y puede ser independiente de los significados que se le atribuyan a este tipo de imagen. Es decir, una pintura rupestre puede ser una representación gráfica de un determinado contexto, un tipo de signo al que se le pueden atribuir ciertas significaciones, un icono dibujado en una vasija de barro puede ser una abstracción de dicha pintura rupestre o una traslación a figuras básicas o geométricas que evocan la realidad representada.

Patrimonio cultural

La idea de patrimonio se encuentra situada desde diversos enfoques según de tiempo y lugar donde se concibe, sus implicaciones dependen del país que la produce. David Lowenthal (1996) ha identificado que inclusive cada lengua tiene su propio matiz: “la *patrimoine* francesa es más personal que el inglés *heritage*, el alemán *erbgut* más patriótico que el italiano *lascito*” (p. 4), para el autor, esta idea se encuentra impregnada mundialmente desde la concepción occidental y considera que “bajo la protección del patrimonio nacional se cierne una empresa multinacional” (p. 5).

En particular la idea francesa del patrimonio cultural se enfoca en la grandeza estética, y se sitúa desde lo material, junto a la idea de “herencia” se concibe que es un deber preservar el

pasado y sus monumentos, en esta misma línea de ideas, Laurajeon Smith (1998) destaca que para este tipo de conceptualización, “el deber del presente es recibir y venerar lo que se ha transmitido y, a su vez, pasar esta herencia, intacta, a las generaciones futuras” (p. 19).

La parte material del patrimonio tiene una relación directa con la mercantilización de la cultura, sobre todo desde la explotación turística de los monumentos, zonas arqueológicas, sitios históricos, etc. El enfoque en lo monumental aminora el enfoque en los artefactos o cosas que también tienen implicaciones patrimoniales, es más fácil comercializar con vasijas, vestimenta, instrumentos musicales, y demás objetos vinculados con el pasado, pero el orgullo por un sitio que representa una identidad nacional tiene proyección internacional y atrae al turismo.

La dimensión inmaterial del patrimonio radica propiamente en los significados que se le atribuyen al patrimonio cultural. Hay un eje central entre el discurso hegemónico y el comunitario sobre lo que se considera valioso respecto a la relación de las personas con el pasado, que de cierta manera contribuye a que estas identificaciones simbólicas sean trascendentales y definan la identidad, lo referente a la educación y la preservación de la esencia de la cultura humana y su relación con una proyección hacia el futuro. Para Ahmed Skounti (2009) hay una distinción entre el patrimonio inmaterial y el patrimonio material, “el primero está arraigado en la localidad tanto en términos reales como en términos figurativos, mientras que el segundo considera la localidad como una dimensión sin estar sometida a ella de manera definitiva o duradera” (p.75).

Para el caso de estudio, la relevancia del patrimonio inmaterial radica en las posibilidades de significación que otorga el signo iconográfico, es decir, tanto para los antiguos pobladores de Paquimé en la iconografía dibujada en las vasijas, podemos ver que la representación y la significación se encuentran arraigadas en su manera de ver el mundo, así mismo para la comunidad de Mata Ortiz la significación puede estar asociada con establecer un vínculo con el pasado independientemente de que se conozca o no la cosmovisión indígena, y a su vez, para las personas que se tatúan los signos iconográficos pertenecientes a ambas comunidades culturales, la significación puede estar asociada con atributos relacionados a la experiencia personal. Para los tres casos existe una significación que se representa en el signo iconográfico y ésta radica en el patrimonio inmaterial.

Las personas que pueden identificarse con este tipo de expresiones, son las que se

encuentran relacionadas con ésta manera de compartir signos. En este sentido, es como se puede dar un proceso de identificación con la comunidad indígena de Paquimé, que trasciende mediante el patrimonio material pero prevalece en lo inmaterial.

La mercantilización de la cultura

La cultura se encuentra inmersa en los procesos de globalización y consumo, inscrita en el carácter banal de la rotación de mercancías, que según Zygmunt Bauman (2013) se da por “el valor desechable provocado por el mercado de consumo” (p. 96). Ésta tiene una estrecha relación con las lógicas de mercado a partir de la de la transformación de sus elementos materiales e intangibles en bienes de consumo. Para Gilberto Giménez (2007) la mercantilización convierte los productos culturales en mercancías que pueden comprarse y venderse como cualquier otra mercancía [...] esto no implica necesariamente la degeneración de los valores estéticos (p. 58).

Según Carolina Sordo Calleja (2016), la mercantilización de la cultura surge cuando “el valor simbólico original es reemplazado por el valor comercial de los productos culturales” (p.88), concuerda con otros autores en que “la mercantilización es el proceso mediante el cual los bienes transforman su valor de uso por valor de cambio” (López & Marín, 2010, citado por Sordo: p. 83). La mercantilización y el consumo de las piezas artesanales como objetos culturales tienen distinta procedencia, por ejemplo, en el caso de la producción de cerámica podemos visualizar que el interés de preservación del patrimonio tanto tangible como intangible parte de una necesidad económica.

La mercantilización implica un proceso en el cual lo tangible e intangible puede volverse un bien de consumo para determinado grupo de personas. En el caso de los bienes inmateriales que son mercantilizados, sucede por una respuesta al mercado que constantemente está demandando nuevas formas de consumo aun ante lo que aparentemente no tiene una materialidad. Las formas de representación cubren esta necesidad, generalmente son a partir del arte, ya que las imágenes son una forma de representar ideas y conceptos abstractos, significaciones intersubjetivas, que comparten las personas y que ven su materialidad a partir de la mercancía, a las cuales automáticamente se les asigna un valor. Un tatuaje puede tener un valor subjetivo y un valor objetivo:

En general, el valor es una propiedad que se atribuye al objeto en determinado contexto social, y es en cierto grado y a menudo significativo, arbitrario. Cuando nos referimos al valor en cuanto cualidad inherente al objeto o la mercancía, estamos creando una metáfora o enmascarando una realidad. El valor es algo asignado por un individuo o un grupo (Giménez, 2010: p. 75).

El valor subjetivo de un tatuaje radica en la asignación de significado a un dibujo plasmado en la piel, y en el caso de los tatuajes estilo Paquimé, esta significación puede ser asociada a lo que se sabe respecto a la iconografía de Paquimé a partir del trabajo de personas expertas en el tema o, por otro lado, la significación puede ser creada junto con el tatuaje a partir de las experiencias personales de la persona que se tatúa. El valor que se le asigna al tatuaje como objeto es similar al que se le da a una pieza de arte, su valuación para el mercado parte de ciertas características como la dimensión determinada por el área del tatuaje, la dificultad para elaborarlo, la calidad de las tintas usadas, la cantidad de sesiones y horas que se requieran para hacerlo y el grado de esfuerzo para crear cierto estilo.

Existen otras manifestaciones contemporáneas que incorporan diseños de Paquimé, como lo pueden ser la elaboración de camisetas, aretes, huaraches, escenografías, llaveros, cuadros y adornos en general, que nos son consideradas en este estudio debido a que no representan una muestra significativa, a diferencia de Mata Ortiz que es una comunidad de artesanos ya consolidada, y del tatuaje, que ha generado una moda asociada con la producción de un nuevo estilo de tatuaje prehispánico, lejano al estereotípico que se asocia con las culturas indígenas pertenecientes al centro y sur del país.

A partir de la explotación en el mercado de la producción contemporánea de cerámica y tatuaje, estos oficios han tenido tal desarrollo que en los últimos años, a raíz de la mercantilización de la cultura, la iconografía de Paquimé actualmente se ha vuelto moda para ciertos grupos. Por un lado están quienes ejercen y han hecho del oficio una forma de vida: el tatuador y el ceramista. Por otro lado también se encuentran quienes consumen la producción contemporánea, como por ejemplo, las personas que portan un tatuaje con elementos iconográficos reapropiados y que, así como las familias ceramistas que han reactivado la economía local por medio de la venta al turismo, también han incorporado estos elementos

simbólicos a su estilo de vida.

3. La producción contemporánea de cerámica y tatuaje en Chihuahua

Se considera como comunidad contemporánea lo perteneciente la producción ceramista de la localidad de Mata Ortiz, que tuvo sus inicios a partir de los años 60's y que a la fecha ha visto nacer a cuatro generaciones de diversas familias artesanas. Así mismo, para el caso del tatuaje, la comunidad contemporánea radica en las personas que han sido tatuadas por David Ortiz (el Shamuko), en la ciudad de Chihuahua, aproximadamente del 2012 a la fecha.

La comunidad de Mata Ortiz, que se encuentra en el mismo municipio que la zona arqueológica de Paquimé, ha imitado y apropiado los dibujos pintados en la cerámica de Paquimé para reproducirlos en su propio trabajo. A su vez, oficios de otras regiones, han tomado la iconografía que parte tanto de las vasijas milenarias como de, lo que se conoce como “la nueva cerámica de Mata Ortiz”. Tal es el caso del tatuaje que se ha venido desarrollando en la ciudad de Chihuahua, el cual, toma la iconografía presente en la cerámica policroma del periodo medio de la cultura Casas Grandes, así como de la nueva cerámica de Mata Ortiz, es decir, para el caso del tatuaje no hay una distinción entre lo que es iconografía de Paquimé como elemento retomado del pasado y la iconografía de Mata Ortiz como elemento creado en el presente.

La cultura extinta de Paquimé

La zona arqueológica de Paquimé designa la localización geográfica de la cultura en cuestión, ésta se encuentra en el municipio de Casas Grandes, en el estado de Chihuahua. Espacio que desde 1998 es reconocido por la UNESCO como patrimonio cultural de la humanidad.

La palabra Paquimé, probablemente proviene de la lengua ópata y significa “casas grandes”, dicha lengua se encuentra emparentada con la cultura a la que designa por la raíz lingüística Yuto-azteca (Eduardo Contreras, 1998: p.63), aunque Charles Di. Peso (1974. Vol.2. p. 295) considera que el probable origen de la palabra proviene del hopi y del zuñi. Cabe mencionar que los antepasados de esta cultura también se asocian con las culturas indígenas del sur de los Estados Unidos, como lo son la: Anasazi, Hopi, Mogollón, por lo que es complicado determinar su origen.

El principal referente académico sobre la cultura Casas Grandes -Paquimé es Charles Di

Peso (1974: Vols. 1,2 y 3) quien divide el auge y decadencia en cuatro periodos: el viejo del 10000 a.C. a 1060 d.C., el medio de 1060 a 1340, el tardío de 1340 a 1660 y el españoles de 1360 a 1821. Fue particularmente en el periodo medio cuando se dio el auge de la cerámica policroma, de la que según menciona Arturo Guevara (2015), “la producción cerámica fue muy diversa, los alfareros crearon desde piezas utilitarias toscas y resistentes, hasta las delicadas vasijas que fueron utilizadas en el ritual, pero en todos los casos las piezas fueron muy apreciadas” (p. 96).

La comunidad ceramista de Mata Ortíz

Juan Mata Ortíz es el nombre de una localidad ubicada en el municipio de Casas Grandes Chihuahua, a 21 km. de la zona arqueológica de Paquimé, denominada así en honor a un general asesinado por el “Indio Jú, jefe apache que cumple [sic] una promesa de venganza por la masacre de niños y mujeres” (Julián Hernández, 2008: p. 22). La ganadería, agricultura, el aserradero y el ferrocarril fueron las principales fuentes de ingresos del lugar hasta los años 50’s y 60’s, cuando estas desaparecieron por una crisis económica que obligó a los habitantes de la región a trabajar de braseros en los Estados Unidos.

Al quedarse como un pueblo fantasma, las personas que aún se encontraban en el lugar se vieron obligadas a buscar otras fuentes de ingresos, cabe destacar que en Mata Ortiz, por su cercanía con Paquimé, hay una gran cantidad de vestigios arqueológicos que en algún momento fueron comercializados por falta de conocimiento respecto al valor patrimonial que implican, ese contacto de los pobladores mestizos con piezas históricas pertenecientes a las culturas indígenas del pasado, fue lo que permitió que se sembrara la curiosidad entre algunas personas para tratar de imitar las vasijas de cerámica que se realizaban; sea por las restricciones legales para vender piezas arqueológicas originales o por una verdadera curiosidad de saber la manera en que las elaboraban, esto permitió reactivar la economía del lugar e inventar una tradición ceramista que no les había sido heredada de manera directa.

Tal es el caso de Don Juan Quezada Celado quien ganó el Premio Nacional de Ciencias y Artes en 1999, por su contribución al enriquecimiento del acervo cultural del país. En una entrevista realizada por Javier Ortega Urquidi (2014), Quezada relata la manera en que imitó la técnica a partir de minerales encontrados en la región para la reproducción de las piezas elaboradas por los antiguos pobladores de Paquimé, su perfeccionamiento se realizó mediante la

práctica y con el apoyo del antropólogo Spencer MacCallum como mecenas, quien también contribuyó en la difusión de dicha obra.

Ya para los años 70's el auge de la cerámica de Mata Ortiz estaba en su esplendor, personas de todas partes del mundo, principalmente de Estados Unidos, llegaban hasta las casas de las familias que se dedican a elaborar vasijas de cerámica para comprarlas, ya que las técnicas para elaborar una vasija de barro son completamente artesanales y requieren un espacio especial para la cocción al aire libre que usualmente se adaptaba en el patio.

La tierra para preparar el barro la recolectan de la misma región, ésta es cernida y colada hasta dejarla en su punto más fino, las piezas se moldean sin torno y posteriormente se lijan y pulen, para después pintarlas con pinceles hechos con cabello muy delgado que permita dibujar líneas muy finas, los colores también son, en su mayoría elaborados con minerales extraídos de las minas de la localidad.

Las primeras generaciones de artesanos comenzaron imitando las líneas y dibujos que se encontraban en los tiestos o vasijas encontradas bajo tierra prácticamente en los patios de sus casas, en cuevas y cerros de la misma región, poco después el talento artístico vino a apoderarse de dicha práctica artesanal para desembocar una amplia gama de diseños que destacan por su valor como pieza de arte.

El tatuaje estilo Paquimé

Los tatuajes son una manifestación cultural que representan las formas de ser y pensar de los individuos que los portan y en cierta medida de las personas que los plasman en las pieles, ya que se ven implicados procesos creativos que se nutren tanto de las formas y significados que desea la persona que lo solicita, como el bagaje cultural que se encuentra interiorizado en la persona que lo dibuja. El tatuaje estilo Paquimé hace una apropiación y reinterpretación de la iconografía, en la que toma elementos tanto de la cerámica de Paquimé como de la de Mata Ortiz sin hacer distinción a la hora de elaborar el diseño.

La cultura mestiza contemporánea establece un puente con el pasado prehispánico de Paquimé a partir de la apropiación de su iconografía, lo que la hace trascender en el tiempo, ya que por cientos de años los vestigios de esta civilización extinta durmieron bajo tierra sin que tuvieran el impacto social que hoy se ha generado, puesto que, las comunidades que la incorporan

le atribuyen significaciones particulares, y esto es más evidente en el caso del tatuaje.

Las personas que se tatúan los elementos iconográficos de la cerámica de Paquimé y Mata Ortiz, retoman estas representaciones gráficas por motivos tan discordantes como: gusto, afinidad, identificación, recomendación, etc. Sea antes o después de hacerse el tatuaje le atribuyen un significado relacionado con su vida personal y/o con las significaciones que se dan desde la arqueología.

Este estilo de tatuaje se ha generado por iniciativa del tatuador David Ortiz, Samuko, (2014), en la ciudad de Chihuahua, quien dedica parte de su vida y trabajo a la investigación y difusión de la iconografía perteneciente a dicho pueblo ancestral. Lo que por consecuencia ha originado un estilo de tatuaje neo prehispánico que nace de una necesidad por hacer una diferenciación con los diseños basados en las culturas prehispánicas del centro y sur del país.

Es interesante ver la forma de reapropiación de la iconografía de Paquimé en la conformación de un sentido de pertenencia por las personas que se tatúan dichas manifestaciones. Tal comunidad vive principalmente en la ciudad de Chihuahua y según algunas entrevistas realizadas por la antropóloga Odalys Anchondo (2016), entre las personas que han tomado este estilo de tatuaje, hay un grado de adscripción identitaria para quienes portan los íconos que tienen su origen en la cultura milenaria de Paquimé y en la producción ceramista de Mata Ortiz, y lo que comenzó como una imitación, por parte de la persona que tatúa, posteriormente se convirtió en una reapropiación del estilo tal como lo hicieron los artesanos de Mata Ortiz.

En este caso, es importante considerar que el simbolismo de la iconografía implica una carga ligada al contexto y espacio cultural que representan; la importancia de marcar una diferencia en los estilos de los diseños prehispánicos es razonable para la construcción de la identidad en una pequeña comunidad caracterizada por individuos que portan ‘diseños con estilo Paquimé’, como comúnmente se denomina a esta forma de reapropiación iconográfica.

Esta diferenciación también parte de la inquietud por exaltar el arraigo al territorio de Paquimé como un espacio que, ha sido más valorado por su arquitectura, es decir, por su asignación como patrimonio material dejando de lado los aspectos intangibles que radican en su valoración simbólica, ya que se ha generado un vínculo con el pasado prehispánico a partir de la reapropiación de símbolos, es decir, la apropiación de la iconografía y su resignificación se encuentran principalmente en el trabajo de la comunidad de artesanos y de la creación de un

estilo nuevo de tatuaje, por parte de las personas que habitan física o emocionalmente dicho espacio.

Metodología para el análisis de la influencia iconográfica de Paquimé

La recolección de datos se hace desde la revisión bibliográfica lo que contribuye principalmente al sustento histórico y metodológico. La investigación documental de carácter histórico y arqueológico permite ubicar el análisis de forma diacrónica, es decir, como separación a lo largo del tiempo para resaltar los elementos conservados de la cosmovisión indígena.

El análisis semiótico está basado en el trabajo en campo, para el acercamiento a éste se utiliza el método etnográfico, entendido desde lo que plantea Rosana Guber (2011) como “el conjunto de actividades que suele designarse como ‘trabajo de campo’, y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción textual del comportamiento en una cultura particular” (p.19), todo esto, a partir de las aportaciones de informantes clave a quien Guber considera como la principal fuente de información. Esta herramienta me permite extraer información para el análisis los significados inmersos en el uso de la iconografía en cuestión, su sentido de ser en el sistema simbólico, el imaginario y en la percepción del mundo de las comunidades mestizas. Los testimonios contribuyen a identificar por qué eligen usar la iconografía de Paquimé y no otra, para averiguar si se debe al sentido de pertenencia entre otras cuestiones anteriormente planteadas.

Las estrategias de muestreo y recolección de datos se encuentran encaminadas a la compilación de un archivo iconográfico que se nutre de imágenes retomadas de tres fuentes principales: La primera, corresponde a las que ilustran las vasijas milenarias de la cultura indígena Paquimé como lo son las colecciones del Museo de las Culturas del Norte en la zona arqueológica de Paquimé, los acervos digitales como el del *American Museum of Natural History* en Nueva York, así como las fuentes bibliográficas.

La segunda pertenece a la producción artesanal de comunidad de Mata Ortiz, particularmente las piezas que participaron en el XX Concurso de Cerámica de Mata Ortiz, que se realizó en tal comunidad durante el mes de septiembre del 2017 y del cual se conserva un acervo fotográfico.

La tercera radica en las personas involucradas en el proyecto de tatuajes *Vasijas, tierra y*

sangre, quienes incorporaron a sus cuerpos diseños alusivos a la iconografía de Paquimé elaborados por el tatuador David Ortiz (2014) y a quienes se les ha realizado una entrevista semi-estructurada para ilustrar los motivos para realizarse un tatuaje específicamente con el estilo en cuestión.

La propuesta para organizar la información visual se divide en dos actividades principales: el primero parte de un análisis iconográfico y el segundo del análisis iconológico que se nutre de las entrevistas, ambos me permitirán reconstruir en parte las cosmovisiones de los sujetos de estudio.

El método de clasificación iconográfica y análisis iconológico se sustenta en los planteamientos que destaca Isabel Rodríguez (2005) sobre la teoría de Erwin Panofsky respecto a los tres niveles del análisis iconográfico en la obra plástica, haciendo un esbozo general de la misma se considera un: nivel pre iconográfico (significación natural), iconográfico (significación convencional), y para este último, nos basaremos en la clasificación que hace Francisco Mendiola para la organización del trabajo sobre iconografía de Chihuahua, el cual a su vez se basa en los criterios establecidos por Miguel Messmacher en 1981¹, principalmente en un criterio taxonómico de formas específicas, las cuales tienen tres niveles de clasificación:

En primer lugar el *carácter naturalista* donde se encuentra la familia biomorfa y del que se desprenden las subfamilias: antropomorfa, zoomorfa y fitomorfa. En la antropomorfa, se contempla toda aquella representación del ser humano (esquemático y objetual, relleno con tinta plana para así dar volumen al cuerpo) y sus partes (manos, pies, cabeza, etc.). La zoomorfa se integra la graficación de animales, ya sean mamíferos (cuadrúpedos como el venado y el jabalí), aves (guacamaya) y reptiles (víbora de cascabel). Y finalmente está la fitomorfa, que es la que comprende la representación de las plantas en su conjunto o de sus partes (pastos, hierba, hojas, flores, tallos, incluso raíces).

En segundo lugar está el carácter *abstracto geométrico*, que se refiere a los signos, marcas y señales (geométricas). En él se observan de manera muy clara las formas rectilíneas, curvilíneas, mixtilíneas o combinadas, como las representaciones de armas o la riqueza que presentan las decoraciones cerámicas tanto por la simetría de sus elementos como por su policromía.

En tercer lugar se encuentran las *figuras celestes* que se refieren a las representaciones de los astros (sol, luna, estrellas, etc.).” (Palacio Flores, Guevara Sánchez, y Mendiola Galván, 2008: pág. 12).

Esta es una clasificación importante de considerar y realizar, aunque también encontraremos algunos otros motivos simbólicos que durante el análisis revelarán su significado e incluso las diversas maneras en las que se puede hacer una transculturación del signo, lo que da paso al análisis iconológico (significación de contenido) del cual Panofsky (citado por Isabel Rodríguez, 2005) considera que “la obra de arte es un producto de la mente que culturalmente cristalizada daba lugar a la forma”. El icono es un signo que mantiene una relación de semejanza con el objeto representado, estos grados de diferenciación nos ayudarán a entender algunos aspectos que contribuyen a delimitar los convencionalismos otorgados por el contexto que significa al icono y su sistema artístico de expresión; en este sentido también podríamos decir, por ejemplo, que “las imágenes se constituyen mediante referencias míticas o bien mediante el conocimiento de la danza y la música, en las cuales priva una comunicación sensible de la representación y nuestro trabajo consiste en descifrar su interpretación” (Olmos, 2011: p. 58), por lo que, en lo que respecta al análisis iconológico, el aspecto sensible de la comunicación a través del icono se encuentra inherente en sus formas de representarlo, asociarlo y apropiarlo para volverlo a transformar y significar.

Ejemplos para el análisis iconográfico e iconológico

Los dibujos con los que los antiguos pobladores de Paquimé decoraban estas piezas cerámicas, generalmente son figuras geométricas tales como: grecas, rombos y en su mayoría líneas angulares que se encuentran o que son paralelas. También podemos observar espirales que son dobles o se entrecruzan.

A partir de la clasificación iconográfica, se han distinguido el carácter naturalista de la iconografía asociada a Paquimé donde se desprende de la familia biomorfa, la subfamilia de zoomorfos en la que destacan las representaciones de serpientes y guacamayas en sus diversas manifestaciones, ambas figuras podrían corresponder a la presencia de ciertos clanes que tomaban como distintivo dichos animales debido a que eran significativos para la vida social de

la comunidad.



Imagen 1. Montículo de la serpiente en la Zona Arqueológica de Paquimé. Recuperado de Google Maps, noviembre del 2017.

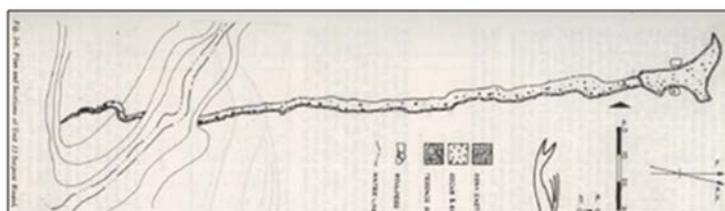


Figura 1. Montículo de la serpiente en la Zona Arqueológica de Paquimé. Recuperado de Di Peso, 1974, vol. 5 p. 477.



Figura 2. Diseño cerámico del periodo medio, serpiente con penacho y cola de golondrina. Recuperado de Palacio coord., Guevara y Mendiola, 2008, p.87.

Por un lado, la serpiente se encuentra representada en la zona arqueológica de Paquimé a través de un montículo de tierra que tiene forma de una serpiente cornuda “por el que los indígenas sentían respeto y lo incluían en algunas de sus leyendas y tradiciones [...] se encuentra cerca de una zona habitacional denominada ‘casa de la serpiente’ donde habitaron personas que quizá formaron parte de un clan con este nombre y que seguramente rendían culto muy especial a este animal” (Guevara, 2015: p.77).



La guacamaya también era un animal muy valorado por los antiguos pobladores de Paquimé, ya que los criaban para comercializar sus plumas con las culturas indígenas aledañas, principalmente las mesoamericanas, cualquiera de sus modos de representación se pueden visualizar en la vasta cantidad de piezas cerámicas, principalmente las que corresponden al periodo medio. En estas podemos encontrar figuras que abstraen las formas básicas de la guacamaya, principalmente de la cabeza y sobre todo el pico que llega a formar una espiral, la cual también se enmarca entre figuras angulares para delimitar el espacio donde se inscribe y hacerla coincidir con otras figuras propias de la vasija que se decora con las demás líneas paralelas y angulares.

Actualmente la cerámica de Mata Ortiz ya no es copia fiel de la cerámica de Paquimé, sin embargo hay quienes se esfuerzan por mantener presentes los vestigios provenientes del pasado prehispánico, como podemos ver en la imagen 2. Las formas de representación han cambiado de tal manera que incluso algunos artesanos y artesanas comentan que sus diseños “no tienen nada

que ver” con los que se elaboraban antiguamente por los paquimenses, así como se ilustra en la imagen 3.



Imagen 2



Imagen 3

Piezas participantes en el XX concurso de cerámica de Mata Ortiz, 2017. Foto tomada por Mariana Villarreal

La práctica artesanal se ha inscrito en el oficio ejercido por la mayoría de los habitantes de Mata Ortiz, donde “el sujeto tiene un papel activo en la construcción del significado de las prácticas representacionales” (Ardèvol y Muntañola, 2004: p. 14), ya que es a través de la cultura que dichas prácticas se interiorizan en los individuos y pasan de generación en generación para constituir una tradición que ahora es reconocida internacionalmente y realizada cotidianamente.

A partir del trabajo de arqueólogos y antropólogos es que dotamos de sentido las representaciones de las pinturas rupestres, la manera en que le damos significado a lo que nos rodea se distingue por la “capacidad de expresar un pensamiento complejo a otras personas acerca del mundo de la gente, los objetos, eventos, de comunicarse sobre ellos mediante el lenguaje de modo que las otras personas entiendan” (Stuart Hall, 1997: p.4).



Imagen 4. Fotografía tomada por Raúl Ramírez Kigra para el libro “Vasijas tierra y sangre” (David Ortíz, et. al. 2014: p. 35)

El tatuaje de la imagen 4 se caracteriza por cuatro elementos principales, los dos primeros se refieren a la construcción del tatuaje en su representación gráfica, es decir, la iconografía asociada con la cultura de Paquimé y los diseños propuestos por la persona que lo porta; los otros dos elementos se construyen a partir de su representación simbólica. Por un lado tenemos los significados asociados con la cultura Paquimé y por el otro el significado atribuido por la persona que decide hacerse el tatuaje. Todo esto enmarcado entre líneas estilizadas que se asocian con las que realizan los artesanos y artesanas de Mata Ortíz.

En la imagen se nos muestra un tatuaje color turquesa con negro que en el centro representa lo que se concibe como un caparazón de tortuga con un corazón dentro, conformado por dos líneas en espiral que figuran dos guacamayas invertidas, atravesadas por líneas en escalera que figuran una greca escalonada. Arriba tenemos dos espirales que se enlazan y en la parte inferior del tatuaje una espiral doble, que también son representaciones estilizadas de la guacamaya. Entre la espiral doble y el caparazón, podemos encontrar tres puntos negros sobre un triángulo turquesa muy estilizado que juntos conforman algo que podría semejar un patín al revés.

El color turquesa del tatuaje tiene relación directa con la cultura Paquimé, ya que esta piedra era muy comercializada entre los poblados donde llegaban las rutas comerciales

prehispánicas, el turquesa también es la fuente principal del pigmento para decorar las piezas de barro.

Entre los significados asociados a la cultura de Paquimé encontramos representaciones estilizadas de la guacamaya en donde las espirales representan el pico curvo del ave y el punto que las acompaña semeja su ojo.

También podemos ver una greca escalonada que divide el corazón “cuyo diseño tiene algún vínculo con la agricultura o con la lluvia y que [...] es posible que dichos trazos sean herencia de los antiguos pueblos Anasazi” (Braniff, 2008: p.74).

En entrevista con la portadora del tatuaje, menciona que no recuerda el significado que le habían explicado sobre la greca escalonada, incluso le denomina altar de lluvia, sin embargo, esta es una figura distinta que no se encuentra representada en este tatuaje.

El significado atribuido al tatuaje se relaciona con su personalidad introvertida, el caparazón simboliza su capacidad de aislarse, ya que anteriormente no se encontraba completamente abierta a las personas, hasta que conoció a su esposo, lo cual significó un cambio radical en su vida que es continuo: *Representa el parte aguas en mi vida, dejé de ser una persona cerrada en muchas cosas, conocí un amor que no conocía, tanto de mi para los demás, como hacia mí.*

La afinidad con su tatuaje radica en que, asegura, es la representación de sí misma en lo que ve, debido a que se encuentra plasmada simbólicamente en la imagen.

Reflexiones y consideraciones finales

Los factores que han contribuido a la preservación de la iconografía de Paquimé se pueden englobar en dos procesos que tienen diversas dimensiones y se encuentran interrelacionados. En primer lugar tenemos el proceso de preservación de elementos iconográficos que se divide en algunas dimensiones principales.

La primera se refiere a la apropiación, de la cual existen tres grados: El primero tal vez sea el de los propios habitantes de Paquimé quienes pudieron haber trasladado a las vasijas de barro las imágenes expresadas en el arte rupestre y petrograbados, pero no es fácil distinguir este cuestionamiento, o si en la propia organización social existió un grupo encargado de hacer petrograbados y otro de hacer vasijas, tampoco sabemos si estos grupos son distintos como para

que hubiese habido una influencia entre ellos, pero lo que sí se puede observar es que esta civilización extinta tuvo una fuerte influencia en la producción de cerámica realizada en el poblado de Mata Ortiz, por lo que el segundo nivel de apropiación lo hace la comunidad contemporánea de personas no indígenas, la cual retoma y rediseña la iconografía encontrada en las vasijas de barro milenarias.

Un tercer nivel se podría encontrar en los oficios que imitan tanto la iconografía de Paquimé como la de Mata Ortiz, como lo son la elaboración de joyería, talabartería, vestimenta, diseño gráfico, entre los que se encuentra la elaboración de tatuajes con motivos iconográficos de ambas, donde podemos observar una reinterpretación de los elementos simbólicos, los cuales se fusionan con otros que no pertenecen a la tradición indígena pero que, por la influencia mestiza, se reinventan a partir de la creación de un motivo significativo para la persona que porta el tatuaje.

Estas apropiaciones incorporan elementos que tienen que ver con la segunda dimensión, la de las significaciones, en la que el signo iconográfico se conserva en su esencia y se transforma en su estilo, es decir en sus formas de ser representado. Las significaciones que se generan a partir de estas reapropiaciones incorporan elementos de las cosmovisiones ajenas a la tradición indígena.

La tercera dimensión que se encuentra entre los factores principales que contribuyen a la preservación de la iconografía de Paquimé se refiere a la mercantilización de la cultura, ya que gracias a esta los objetos cargados de significado salen del territorio de origen y por lo tanto se difunden.

Entre los múltiples procesos identitarios podemos encontrar el segundo factor para la preservación de la iconografía de Paquimé, el primero es el arraigo al territorio, el segundo es la invención de una tradición ceramista en Mata Ortiz y el tercero la adscripción identitaria de las personas que incorporan a su cuerpo la iconografía de Paquimé.

Referencias bibliográficas

- Anchondo Vega, Odalys.(2016). *De la cerámica a la piel, el significado del tatuaje estilo Paquimé*. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Texto inédito.
- Bauman, Zygmunt. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. España: FCE.

- Bigot, Margot. (2010). *L. Hjelmslev: Una reelaboración del signo lingüístico* En: Apuntes de Lingüística antropológica. Universidad Nacional de Rosario. Extraído del sitio web: <http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/1367/3..HJELMSLEV.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- García Mahiques, Rafael. (2012). *Usos impropios de los términos 'iconografía' e 'iconología'*. Imago: Revista de Emblemática y Cultura visual, 2012, núm. 4: p. 113-119. Extraído del sitio web: <https://ojs.uv.es/index.php/IMAGO/article/view/1974/1886>
- Giménez Montiel, Gilberto. (2002). "Paradigmas de identidad", en *Sociología de la identidad*, Miguel Ángel Porrúa / UAM-I.
- _____ (2010). Estudio sobre la cultura y las identidades sociales. Conaculta. México.
- Guber, Rosana. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hall, Stuart. (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage Publications. Cap. 1, pp. 13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas
- Hegel, Georg W.F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. España: Ediciones Akal.
- Hjelmselv, Louis. (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Biblioteca Románica Hispánica. Madrid: Editorial Gredos.
- Lorente. (2002). Tratado de iconografía. En J. F. Lorente, *Tratado de iconografía* (pág. 473). Madrid: Istmo.
- Lotman, Iury M. (1996). *Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Traducido del ruso por Desiderio Navarro. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València.
- Lowenthal, David. (1996). *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Charles. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Ortíz, David et. al. (2014). *Vasijas, tierra y sangre. Investigación y reflexión de la cultura de Paquimé y el tatuaje en Chihuahua*. Texto inédito proporcionado por el autor.
- Palacio Flores, G. coord., Guevara Sánchez, A., y Mendiola Galván, F. (2008). *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía de Chihuahua*. México: Dirección General de Culturas Populares.

- Rodríguez López, M. Isabel. (2005). *Introducción general a los estudios iconográficos y a su metodología*. Obtenido de <http://pendientedemigracion.ucm.es/centros/cont/descargas/documento4795.pdf>
- Simmel, Georg. (1999). “La moda”. En *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba Editorial.
- Skounti, Ahmed. (2009). “The authentic illusion. Humanity’s intangible cultural heritage, the Moroccan experience”. En *Intangible heritage*. Laurajane Smith, editor. London: Routledge.
- Smith, Laurajane. (1998). *The uses of heritage*. London: Routledge. 2006.
- Sordo Calleja, Corina y Damián, A. G. (2016). Mercantilización de la cultura en aras de ofrecer una experiencia turística estandarizada. Reflexiones desde el caso de Cozumel, México. RITUR-Revista Iberoamericana de Turismo, 6(1), 82-95.
- Ortega Urquidi, Javier. (2014). *Pottery, art and tradition. Arte, barro y tradición*. México: Unidad Regional Chihuahua de Culturas Populares.

Notas _____

¹ Citado por Francisco Mendiola Galván en el libro *Geometrías de la imaginación, diseño e iconografía de Chihuahua*, y extraído de: Messmacher, Miguel. (1981). *Las pinturas rupestres de La Pintada, Sonora, un enfoque metodológico*. INAH: México.

“Peyote”: culto y restricción

"Peyote": worship and restriction

Fernando Augusto Olvera Galarza¹

Resumen: En este trabajo se presentará un análisis del uso y las restricciones del peyote en las culturas indígenas del norte y occidente de México, donde se profundizará sobre los distintos significados de esta cactácea endémica del desierto chihuahuense, así mismo se expondrán las distintas percepciones que se tienen del cactus entre los pueblos indígenas Raramuri, Tepehuano, Náayari (Coras) y Wixarika (Huicholes); como las distintas posturas en cuanto a su uso, conservación y protección por parte de los pueblos indígenas, “neoindios” y peyoteros.

Abstract: The paper will present an analysis of the use and restrictions of peyote in the indigenous cultures of the north and west of Mexico, where the different meanings of this endemic cacti of the Chihuahuan desert will be studied in depth, as well as the different perceptions that are presented. of the cactus among the indigenous peoples Raramuri, Tepehuano, Náayari (Coras) and Wixarika (Huicholes); as the different positions regarding its use, conservation and protection by indigenous peoples, "neoindians" and peyoteros.

Palabras clave: peyote; culto; restricción; mitote; ceremonia; tradición

1.- Introducción

Lophophora williamssi o peyote es una especie de la familia de las cactáceas, es endémica del semidesierto de Chihuahua y de la parte sub occidental de Texas¹. Puede tardar hasta 15 años en llegar a un estado de madurez². Isabel Gandola (1937), comenta que etimológicamente la palabra peyote (de origen náhuatl), viene de *peyon-alic* y significa estimular a alguien o activar. En México el peyote es consumido desde tiempos inmemoriales para ceremonias por algunos grupos indígenas como los Raramuli que lo llaman “jikuli”³ o “bunami”⁴; odam que lo nombran *kamaba*⁵; los Naayarit que le dicen “huatari”⁶ y los Wixaritari que les dicen “hiikuri”⁷. Gonzalo Aguirre Beltrán⁸ (1963), identifica más 30 lugares en México donde se sabía de su uso:

¹ Licenciado en Antropología Social por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades (FCSyH) de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Adscrito al INHA en el equipo regional Centro Noreste de México del programa de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Líneas de investigación: territorialidad y patrimonio biocultural. Correo electrónico: fher_og@hotmail.com.

Molina Fuentes, Mariana y Gilberto Pérez Roldán, coords. 2018. *Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones*. Vol. XV de *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*. Cadena Roa, Jorge, Miguel Aguilar Robledo y David Eduardo Vázquez Salguero, coords. México: COMECOSO.

He aquí, por orden alfabético, los lugares que en los siglos XVII y XVIII, cuando menos, sabían del uso de la planta: Acámbaro, Antequera, Atlixco, Chalco, Chihuahua, Cholula, Cuautla, Cuitzeo, Guadalajara, Guadalcázar, Guanajuato, Hurepetío, Ixmiquilpan, León, Manila, Mexico Pachuca, Puebla, Querétaro, Salamanca, Saltillo, San Luis Potosí, San Luis de la Paz, San Juan del Río, San Pedro, Piedra Gorda, Santa Ana Maya, Santa Fe, Sinaloa, Tarimbaro, Taxco, Taximaroa, Tlalpujagua, Tecoripa, Tepeaca, Tepuxtán, Texcoco, Valladolid, Zacualpa y Zacatecas (Aguirre, 1963:143).

“La prohibición formal del uso del peyote se dictó en los primeros años del siglo XVII: en un edicto del Santo Tribunal de la Inquisición impreso en México en 1620” (Ibíd.). A pesar de que en 1928 el Consejo Superior de Salubridad de México declaró que el peyote no era “una planta enervante” ni una planta “intoxicante” y que tenía propiedades farmacodinámicas especiales, la presión de los Estados Unidos coerció a México para que clasificara el peyote como una sustancia ilegal en la Convención Única Internacional sobre Psicotrópicos de 1971; esto debido a la mezcalina, una *fenil-etil-amina* que produce cambios en la percepción, la sensación, los estados de ánimo y el nivel de consciencia. Así mismo, este agente psicodélico se caracteriza por su bajo potencial de abuso.

Actualmente se encuentra en protección especial bajo la norma oficial mexicana NOM-059-SEMARNAT2010. La ley general de salud lo establece como una droga junto con la heroína, marihuana, etc. Dictaminando una cantidad mínima permisible de portación para cada enervante excepto para el peyote; esto debido a que está sujeto a protección especial bajo la NOM-059 debido al exceso de Impacto de uso humano sobre el taxón en el hábitat. Es considerada como una especie con escaso o nulo valor terapéutico por la Ley General de Salud.

El código penal federal basado en la ley General de Salud establece una pena de cuatro a seis meses de prisión y de 50 a 150 días de salario a las personas ajenas a comunidades indígenas por la posesión de peyote. El gobierno mexicano ha permitido y reconocido su uso para los pueblos indígenas que tradicionalmente lo han utilizado, fundamentado legalmente en el convenio 169 de la OIT y en el artículo 2 de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos.

En los pueblos indígenas de México su consumo data desde tiempos inmemorables,

principalmente entre los comúnmente llamados *chichimecas* quienes eran numerosos grupos de cazadores-recolectores, que se caracterizaban por ser nómadas y belicosos; *estos grupos comúnmente se movían la zona altiplano y la altiplanicie costera del golfo: un corredor que inicia en las serranías de Veracruz y termina hasta el sur de Texas lo que facilitó su consumo y propagación entre estos grupos y sus vecinos.*

En Rio Grande al sur de Texas en las cuevas del sitio arqueológico Shumla, se encontraron rasgos arqueológicos que muestran que los habitantes de este lugar lo utilizaban, al aplicar pruebas de C14 sobre un fósil de peyote se determinó que databa desde los tiempos de la prehistoria, aproximadamente del año 3780 a.c.; en cuanto a los efectos, Sahagún en *historia libro XI capítulo XII* los describe como emborrachadores entre los naturales, lo cual les provoca tener visiones espantosas o de risas.

Hay otra yerba como tunas de tierra, se llama peiotl; es blanca, hácese hacia la parte del norte; (...); es común manjar de los Chichimecas pues los mantiene y les da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed ni hambre y dicen que los guarda de todo peligro (Sahagún, Lib. XI, Cap VII en Powel, 1996).

Esta perspectiva del pueblo indígena hacia el peyote fue tomada por los invasores españoles por artilugios del diablo ya que estas prácticas atentaban contra la virtud de la templanza: virtud moral que modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados.⁹ Lo anterior ocasionó una serie de denuncias y confesiones de la población novohispana.

La Santa Inquisición determinó sanciones que iban de las “penas pecuniarias y corporales” a las “excomuniación mayor”. Esta primigenia restricción, basada en preceptos religiosos, parece haber surtido efecto ya que el uso de drogas tradicionales se fue rezagando a grupos indígenas en zonas más aisladas (Nidia Olvera: 2015).

Situación que llevo algunos pueblos a sustituir el uso del peyote por el consumo de bebidas alcohólicas¹⁰ fermentadas, o en unos casos estimulantes como actualmente es la coca-

cola¹¹, que provocaran efectos alterados de la percepción. Su consumo ceremonial era y es durante las ceremonias llamadas “*mitotes* que refiere a un sistema amplio de transformaciones. Siendo expresión contemporánea de un antiguo complejo ritual probablemente de arraigo chichimeca” (Neurath, 2002:81).

Especie de baile o danza que usaban los indios en que entraba gran cantidad de ellos, adornados vistosamente, y agarrados de las manos, formaban un gran coro en medio del cual ponían una bandera, y junto a ella el brebaje, que les servirá de bebida: y así iban haciendo sus mudanzas al son de un tamboril, y bebiendo de rato en rato, hasta que se embriagaban y privaban de sentido (Cf. Grases: 395).

En estas fiestas o ceremonias los participantes danzan alrededor de cierto elemento eje central como puede ser el *shaman*, el *peyote* o una bandera, los participantes toman peyote o alguna otra bebida estimulante acompañados de música y un sacrificio u ofrecimiento de sangre. Creando un periodo de liminaridad colectiva a lo que Turner llama *comunitas*. En este ritual los participantes realizan intercambio de comida iniciando o fortaleciendo alianzas. Fernando Olvera Charles (2010) argumenta con respecto al mitote que éste fue fundamental para la resistencia indígena durante el proceso de la conquista y que actualmente siguen realizando los pueblos indígenas¹² de noreste y occidente que a continuación describimos como parte de su ciclo ceremonial agrícola.

2.- Rarámuri /tarahumaras

Lumholtz en su libro el México Desconocido (1902), comenta que para los tarahumaras el *jikuli* era el hermano gemelo del sol, quien lo dejó como un gran remedio en la tierra. Carlo Bofiglioli también identifica esta relación entre sol y el peyote “Por el rumbo en el que vive (oriente, característico que lo relaciona con el sol naciente) el jikuri puede ser visto como una entidad nocturna que conduce al amanecer curativo y por extensión, al renacimiento de los participantes” (Bonfiglioli, 2006:261).

Para los *tarahumara* el peyote es consumido solo en las ceremonias de curación que realizan los *Owirúame* (termino genérico para doctor o medico) dentro de este grupo está el

Sipaame quien es el especialista en su uso; el único capaz de canalizar las virtudes del peyote; el realiza expediciones en algún lugar del desierto de chihuahua, para buscar el *jikuri*. Al momento de encontrarlo preparara un espacio circular donde realiza una ceremonia en torno al fuego, consumiéndolo en estado fresco, para después llevarlo a su comunidad para realizarle ceremonias del tipo *mitote* conocida como “*raspas*”, donde se realizara un sacrificio de un animal:

Las raspas se celebran cuando alguien quiere curarse y establecer una alianza con el peyote. 1) Entrada de los participantes en el espacio ceremonial; 2) Sermón inicial del sipaáme; 3) Ingesta colectiva del jíkuri (peyote), 4) Varias sesiones de raspas, cantos chamánicos y danzas de los participantes; 5) Curación de estos últimos por parte del sipaáme y de sus ayudantes; 6) Despedida del jíkuri; 7) Purificación final de los participantes y del espacio ritual; 8) Salida de éstos del espacio ceremonial (Bonfiglioli, 2006:25).

María Benciolini (2012) comenta “el peyote en las curaciones actúa como “*agente de transformación*” que permite al enfermo transitar de un estado de malestar causado por una falta ética y asociado con la noche, a la salud, que llega con el surgimiento del sol., Para este pueblo el peyote es un aliado, que puede propiciar la curación y debe ser tratado con mucho respeto y cuidado ya que si fuera afectado en cuanto a su manejo y culto este se volvería contra las personas involucradas en el acto de transgresión, es por eso que la mayoría de los tarahumara mantiene precauciones en cuanto su uso.

En 1900 el Dr. Manuel Urbina reporto como una enfermedad o dolencia sobre natural “la transgresión al jikuri (peyote): no cumplir con los muertos. La tristeza y la excesiva delgadez que deja el cuerpo reseco son generalmente claros síntomas de estar completamente enfermo, por lo que habrá que proceder a rescatar el alma y recobrar el equilibrio de la persona con ella misma, con su comunidad y con el cosmos.

3.- Odam/ tepehuanos

Los tepehuanos se localizan principalmente en el sur de Durango al igual que los *Coras* y los *raramuri* llevaron un proceso de evangelización muy violento en donde muchas de sus prácticas

fueron reprimidas y juzgadas bajo los prejuicios de los colonizadores. Como fue el uso del peyote en sus danzas. Actualmente no consumen el peyote a pesar de tenerlo muy presente en su cultura.

Para los tepehuanos de Santa María Ocotán está ausente en sus ceremonias aunque es sabido que es utilizado por sus vecinos wixaritari del Mezquital, Durango, a quienes los perciben como un pueblo pecador con muchos excesos: *“son del diablo” por eso consumen mucho peyote ya que ellos han pactado con él.*

Durante el xiotalh [mitote] tepehuano de petición de lluvias, la bebida hecha a base de mezcal fermentado cumple una función semejante a la del peyote en hikuli nexa (...) para la noche de baile, en las ollas de barro se ha obtenido un líquido blanquecino y espumoso (mai baraá) que se bebe para seguir bailando y “llevar la lluvia a todo el mundo” (Reyes, 2006: 224).

Además de esta bebida en el mitote se incluyen las danzas y la abstinencia de alimento y el consumo de tabaco con el fin de propiciar efectos parecidos a los del consumo de peyote. Reyes (2006) propone en ese sentido, el tabaco *makuche* tiene atributos semejantes a los del peyote como eficaz intermediario con los dioses, de ahí que entre los *tepehuanes* también es conocido como *“el correo divino”*. “El simple consumo del tabaco no es por si solo alucinógeno, aunque sí “emborracha”; pero grandes cantidades del mismo, combinadas con el ayuno y la abstinencia de sal puede hacer posible un estado alterado de conciencia” (Reyes, 2006: 224).

4.-Náayarit/ coras

Los Coras habitan en el estado de Nayarit, sus principales *“patios de mitote”* se localizan en las comunidades de Jesús María y en la mesa del Nayar.

El padre Arias informa que la yerba “era tenida por los Coras como creación especial del genio maligno, a quien ellos designaban con el nombre de Naycuric, estaba consagrada a servir de ofrenda al numen y su bebida servía para tener comunicación con el (Aguirre, 1963: 147).

María Binciolini en su trabajo “Entre el orden y la Trasgresión: el consumo ritual del peyote entre los Coras (2012) propone a manera de hipótesis, que el peyote entre los Coras *es un elemento que posibilita la asociación con lo que es trasgresor y lo que viene de fuera*; para esta autora los Coras recurren al consumo de peyote en algunos momentos que identifican como de “*ruptura ritual*”, “en los cuales parecería que las fuerzas de la transgresión tomaran el poder en detrimento del orden establecido” (Binciolini,2012:186). Describe los usos del peyote entre los habitantes de la Mesa del Nayar y Jesús María durante las pachitas y Semana Santa: identifica tres grupos que consumen peyote: los Centuriones: quienes lo consumen fresco molido; los judíos: quienes lo consumen seco y sin moler y los que se encuentran adentro de la iglesia quienes lo toman en vasos de peyote molido. Apoyándose en Adriana Guzmán [1997:23] indica que para los Coras el semidesierto del altiplano potosino o Wirikuta donde crece el peyote, es el lugar del esperma solar. Valdovinos [2002], el aspecto del peyote molido, así como el contexto en el que se consume, hace referencia a las nubes y a la lluvia, hecho que remite nuevamente al líquido germinador, a las lluvias de Wirikuta que representan al esperma solar que fecundará la tierra.

María Biciolini Plantea que en esta celebración se remite al mito de una relación entre la virgen, que es la tierra, y Cristo. Los Coras de Jesús María dicen que Cristo, con engaños, orinó (líquido) la jícara (matriz) de la virgen. [...] Durante la ceremonia de las pachitas las malinches en forma de burla y en sentido de trasgresión las ofrecen al gobernador y al mayordomo peyote molido en agua y espumoso.

Condiciones de consumación del peyote

<i>Peyote seco (sólido)</i>	<i>Peyote molido (líquido)</i>	<i>Peyote molido (espumoso)</i>
Judíos	Mayordomo mayor, gobernador, malinches (pachitas de Mesa del Nayar). Mayordomos y cargos civiles (veladas de Semana Santa de Mesa del Nayar).	Centuriones y demás cargos del Santo Entierro (pachitas de Jesús María, Semana Santa de Jesús María, entrega de cargos de los centuriones).

Tabla 1 Cuadro de Maria Biciolini 2012

Geroncio García López, él es encargado de justicia en su comunidad en el Nogal municipio de Nayar en Nayarit. Me cuenta respecto al peyote que es en una ceremonia que realiza a principios de mayo, donde los sacerdotes asignan a tres personas la responsabilidad de ir a dejar ofrendas con algodón y traer el peyote de “+ *thet matha*” localizada en el semidesierto del Altiplano Potosino, entre charcas y catorce, el lugar que los Wixarikas llaman Wirikuta y donde habita la diosa de la lluvia *tuáaca-muú-ta*, aquí vienen todas las almas de los Muertos, en este lugar hay mucho conocimiento pero también hay muchos males. Para Geroncio García López el peyote es muy peligroso ya que te puede volver loco y solo los sacerdotes (las personas con cargo durante los mitotes) son los que lo consumen.

5.- Wixarika

Sus centros ceremoniales tradicionales se localizan en los estados de Jalisco, Durango y Nayarit, vecinos próximos de los *Coras* y *Tepehuanes*, que nombran también como sus hermanos mayores. Año con año de octubre a marzo, salen de sus centros ceremoniales los *Kawitexutsixi* o peregrinos *Wixaritari* quienes realizarán la peregrinación a *Wirikuta*, en donde dejaran ofrenda a los *Kakayarite* (ancestros deificados), pedirán por el bien común y los favores de ellos; recolectando durante el recorrido elementos naturales como agua, raíces y el *hiíkuri*.

Para el pueblo *Wixarika*, el *hiíkuri* es una deidad entendida como un maestro guía; que hace la función de una biblia o diccionario, este conocimiento son las huellas de *kauyumari*, el hermano mayor cola de venado, o el venado azul; quien fue el guía en la primera peregrinación que se transformó en múltiples formas y vive en *Wirikuta*. Francisco López Carrillo, *Tsauririka* (guía de la peregrinación) y *mara'akame* (chaman cantador) del centro ceremonial de San Andrés Cohamita, Mexquitic, Jalisco (2012-2017) nos cuenta:

Para el pueblo *Wixarika* el *hiíkuri* es un diccionario, simboliza las pisadas del *kauyumari*: el venado; es por eso que los *Wixaritari* tienen que peregrinar a *Wirikuta*. Esta es la costumbre que nuestros *kakayarite* nos dejaron; por eso tenemos que hacer la ceremonia; durante la peregrinación a *wirikuta* el *mara'akame* tiene que hacer la ceremonia de casería o búsqueda de venado. Al igual que lo hizo *Paritsika* cuando flecho a el venado *hikuri* durante la primera peregrinación a *Wiikuta* (comunicación directa 2015).¹³

Cuentan los mitos que mediante el sacrificio de *wiri+wi* los *kakayarite* pudieron dejar el *hiíkuri*; cacto sagrado mediante el cual los *wixaritari* (plural de *wixarika*) se comunican con sus dioses estableciendo un fuerte compromiso de 5 años. Y es por eso que el pueblo *Wixarika* llama a este lugar sagrado como “*Wirikuta*” en honor del sacrificio que hizo *wiri+wi* para dejar el *hiíkuri*.

Hay una clasificación del peyote para el pueblo *Wixarika* donde encontramos al *Ariocarpus* o peyote brujo como *Ekateiwari*, al igual que los peyotes cuyos gajos van en sentido opuesto a las manecillas del reloj estos son peligrosos. El *hiíkuri* como *Wirikuta* debe ser tratado con respeto “todo lo que te llevas de *wirikuta* debe de ser con un compromiso de 5 años, en los cuales tendrán que realizar una ceremonia, de lo contrario podría haber fuertes repercusiones para todos los involucrados” (comunicación directa: francisco Calletano Carrillo: 2014).

A diferencia de los pueblos indígenas que aquí se describen el pueblo *Wixarika* es el mayor consumidor del peyote cada uno de sus centros ceremoniales y patios familiares realizan peregrinaciones anuales a *Wirikuta*, para traer el peyote que se consumirá colectivamente durante el *hikuri neixa* o la fiesta del peyote:

En esta ceremonia los peregrinos que han regresado de *Wirikuta* comparten el peyote que se trajo de este sitio sagrado. Se realizan intercambios de alimentos entre los *teukari* (compañeros de peregrinación) y *jicareros* de otros centros ceremoniales. Durante esta celebración los participantes realizaran ceremonias llamadas “*mitote*” donde danzarán y consumirán el *hiíkuri* que se encuentra colocado en 5 depósitos de ofrendas, situados en las cuatro esquinas y el centro del centro ceremonial; la ceremonia dura 5 días. Además del *hikuri neixa*, el *hiíkuri* es consumido por los *jikareros* normalmente durante las demás fiestas del *tukipa* que realizan en cada una de las comunidades.

Trabajos etnográficos como los de Arturo Gutiérrez del Ángel, Johanes Neurat, Olivia Kilden y Paul Lifman nos describen a las comunidades *Wixarika* herméticas y celosas de su cultura; situación que actualmente puede ser contrastada ya que en la actualidad la presencia de *teiwari* (meztisos) es muy común en las ceremonias y peregrinaciones. Situación que ha provocado confrontación entre comunidades que pelean por el apoyo exclusivo de los mestizos para realizar sus ceremonias¹⁴, además de las numerosas ceremonias anunciadas en redes sociales donde se anuncia el consumo de peyote y la participación de un *mara’akame*

huichol.

El pueblo *Wixarika* desde el 2011 se ha manifestado en contra de la minería en Wirikuta y de los proyectos que atentan con unos de sus más importantes rumbos de peregrinación y lugares sagrados. Desde el 2013 Margarito Díaz Gonzales, mimbro de la mesa directiva de la Unión *Wixarika* ha solicitado a la Procuraduría General de la República (PGR) que el peyote decomisado no sea quemado como usualmente se hace con todas las drogas que decomisa, proponiendo que sea replantado en *wirikuta*. Solicitud que no ha tenido una respuesta favorable a la fecha (2017).

6.- Los otros peyoteros¹⁵

Además de estos pueblos indígenas de México, existen otro tipo de consumidores que no son necesariamente indígenas mexicanos, que podríamos ubicarlos como movimiento de nueva era, *New-Age* o como Guillermo de la Peña los llama *neoindios o de la mexicanidad* (2016): “está conformado por un amplio conjunto de grupos cuyo universo ideológico se inspira en una visión idealizada de la cultura prehispánica en la exaltación de una imagen romántica e hipostasiada del indio mexicano.” (Peña, 2016:58) el mismo autor describe que en su mayoría provienen de zonas urbanas cuyo denominador común es el deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad acercada a lo indígena buscando reencontrarse con sus raíces.

Esta tendencia se ha encontrado presente desde los años 20, con el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac (MCRCA). La iglesia nativa Americana de México (INAM) que cuenta con más de 5 mil adeptos quienes se reúnen mensualmente para celebrar ceremonias del tipo “*tepe*” (tiendas de nativos americanos) en donde el consumo de peyote varía entre 1 a 5 o más por persona. En los años 90s basándose en la libertad de culto en México, esta organización solicito a la SEGO su reconocimiento y derecho al consumo del peyote lo cual fue rechazado. Tras un segundo intento en el 2013 la asociación agoto todas las instancias, llegando en el 2016 a la SCJN donde declaro que era improcedente.

Tras las despenalización en México de la marihuana con fines médico y de investigación, en el año del 2016 diversos grupos y asociaciones que promueven el uso general del peyote con fines medicinales y espirituales como Nierika, A.C.: asociación multidisciplinaria para la preservación de las tradiciones indígenas de las plantas sagradas; busca que el consumo del

peyote no solo se permita a ciertos grupos indígenas mexicanos, sino que se difunda su uso regulado en contextos rituales; para esta asociación:

“los seres humanos al ser tan íntimamente dependientes de la naturaleza, poseemos las virtudes para ser su conciencia activa y práctica. [...]“ El peyote no es una droga, no causa adicción, ni dependencia de cualquier tipo, todo lo contrario es una medicina que cura si es usada adecuadamente (*Nierika, Proyecto de conservación del peyote*, 2017).

Esta organización busca promover y fortalecer la protección de los usos tradicionales del peyote desde una perspectiva como patrimonio biocultural de Norteamérica (Canadá; estados Unidos y México). Poniendo como ejemplo el caso de las religiones Ayahuasqueras de Brasil, en donde el Ministerio del medio Ambiente se encarga de vigilar y certificar los planes de manejo de las plantas usadas para la preparación de la bebida ayahuasca. (*Nierika, Proyecto de conservación del peyote*, 2017).

Sin embargo en la mayoría de los casos se trata de representantes del neo-chamanismo, fenómeno que está ligado menos a la preservación del chamanismo real y a las prácticas terapéuticas ancestrales que a su reinención, debido al influjo combativo de varias corrientes de ideas que se remontan a los años setenta. Ideas que van desde la cultura de drogas, el interés por los estados alterados de conciencia, el ambientalismo, el naturalismo y el esoterismo, hasta el movimiento del potencial humano y la superación personal, el desarrollo del mercado de terapias alternativas, el orientalismo y la literatura pseudo antropológica de autores como Carlos Castañeda. (Peña, 2016:58)

La secretaría de salud tiene catalogada a la mezcalina como una sustancia sin propiedades médicas, sin embargo la determina como terapéutica por su efectividad en el control de adicciones, pero al ser una especie bajo protección especial en la NOM059-SEMARNAT2010 por la colecta excesiva y al haber otras sustancias con iguales o mejores efectos, mantiene su prohibición con fines médico-terapéuticos.

7.- Conclusiones

El consumo y culto eran comúnmente durante las ceremonia llamadas *mitote*, que celebraban los grupos cazadores-recolectores genéricamente llamados chichimecas. En la actualidad está practica la encontramos entre los pueblo indígenas del occidente o norte de México. Parafraseando a V.Turner el mitote es una secuencia estereotipada de actos que comprende gestos, palabras, objetos, etc. celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobre naturales en función de los objetos e intereses de los que llevan a cabo¹⁶. En la actualidad ceremonia presenta distintas variantes y ausencia entre los pueblo que lo practican esta situación se pueden explicar como producto del proceso de colonización que sufrieron. Que llevaron a la suspensión del mitote o suprimir elementos, como es el peyote. Los componentes de esta ceremonia son: sacrificio (sangre), ofrenda (para las deidades), danzas (performance, acompañadas de música) y un brebaje que potencialice la alteración de la percepción.

En el caso de los pueblos indígenas wixarika y raramuri el peyote posibilita el contacto o alianza con sus deidades o ancestros deificados. En el caso del pueblo wixarika el peyote representa a kauyumari (el mensajero de los dioses); mientras que para los raramuris es el hermano gemelo del sol¹⁷. Seres con características liminales, donde la falta de cumplimiento puede conducir a desgracias para los involucrados. Mientras que para los *Coras* posibilita un estado de trasgresión.

La ambivalencia de estos seres benéficos/nefastos termina por ser aún más contundente cuando se les considera “*enecuménicos*, es decir animales que existen en un tiempo y espacio que no son los de este mundo” (Hugo Cotonieto, 2016). “son seres extraordinarios que transitan entre el ecúmeno y el enecúmeno”. (Lopez Austin, 2013:33)

Los *wixaritari* clasifican las enfermedades en dos tipos las que viene de afuera que pueden curarse con medicinas o yerbas, y las del alma: provocadas por una falta ética como no cumplir la costumbre el compromiso adquirido con el hiíkuri o un mal que fue depositado en el cuerpo. Para su curación el *tunuwi'iyari* (curandero, cantador y chamán conocido con el nombre genérico de *mara'akame*) tiene que soñar o hacer una ceremonia, (donde no necesariamente se consume el peyote) para saber el origen del mal. La curación viene acompañada de sacrificio, el ofrecimiento de ofrendas y la consumo de un elemento natural sagrado como es “*ja*” (agua),

k+puri, entre otros.

En este trabajo hemos enfatizado sobre las diferentes percepciones que se tiene sobre el peyote: Para los pueblos indígenas el peyote, es un elemento de carácter sagrado dejado por sus ancestros para generar un puente de comunicación con ellos, su consumo y culto vienen acompañados de compromisos y reciprocidades. Mientras que para los *peyoteros* o personas ajenas a los pueblos indígenas originarios su uso es con fines recreativo con connotaciones mercantiles donde se han generado un gran número de reinterpretaciones.

Los pueblos que lo consumía y consumen han señalados restricciones o precauciones sobre su uso; si el peyote es tratado inadecuadamente o es trasgredido en su uso como pisado podría traer fuertes consecuencias sobre los involucrados. Al consumir o llevarte un peyote entras en un compromiso con los *kakayarite*, si persona consume o se lleva un peyote esta entra en un compromiso de 5 años, en caso de faltar con el compromiso, sobre la persona y los involucrados caerán fuertes desgracias.

En la actualidad tanto los habitantes como los recolectores tradicionales de peyote han reportado una considerable disminución de peyotes así como una sobre carga de visitantes y basura en los lugares sagrados donde se encuentra este cactus.

Todos estos rasgos del mundo de los neo indios que se han descrito en este texto están relacionados por demás a uno de los efectos mayores de la sobre modernidad en nuestros tiempos, así como la ficcionalización del imaginario colectivo e individual en un constructo sincrético de una nueva teología. Tras éste nuevo sincretismo que solo adopta las partes blandas y sin compromiso de las culturas se ha creado una nueva forma de turismo encaminado a facilitar sesiones chamánicas a terceros en las que se promueve abiertamente el consumo de enteógenos y se ofrecen de manera mercantilista.

Richard Evans Schultes (1976) describe el consumo de peyote por los miembros de la Native American Church, en la cual menciona que se consume semanalmente por parte de los 250'000 miembros durante una ceremonia de peyote que dura toda la noche entre 4 y 30 peyotes.

El uso del peyote entre los grupos indígenas que viven en el territorio actual de Estados Unidos (principalmente las áreas culturalmente conocidas como Las Praderas y el suroeste) deriva de un movimiento religioso que, a partir de la segunda mitad del siglo

XIX, irrumpe en las tradiciones locales para convertirse en símbolo de pan indigenismo y de confraternidad. En cambio para los tarahumaras, y también para los huicholes, el peyote no es un elemento central de una religión, ni movimiento político, sino un factor importante dentro de un vasto sistema religioso, con un fuerte arraigo local y raíces históricas profundas (bonfiglioli, 2017:258).

Bibliografía consultada

- Aguirre Beltran Gonzalo (1963). “Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial”, México, Primera edición, Colección de antropología social, Instituto Nacional Indigenista
- Benciolini María (2012). “Entre el orden y la Trasgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras”, Cuicuilco, Numero 53, enero abril, pp. 175-193
- Bonfiglioli Carlo (2006). “El peyote una metáfora curativa: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, págs. 257-281 Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (coordinadores), en Las Vías del Noreste I: una macrorregión indígena americana, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM.
- de la Peña Martínez Francisco (2016). “El mundo de los neoindios. Nativismo y neotradicionalismo México actual”. Atlas Etnográficos de los mundos contemporáneos – volumen 1-, Francisco de la Peña Martínez (Coordinador), ENAH, Ciudad de México. 2016).
- De Sahagún, Bernardino (1964). “Códices Matritenses” en la Historia General de las cosas de la Nueva España, al cuidado de Ballesteros Gaibrois, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanza.
- Chemin, Dominique 1993. Periódico El Pulso de San Luis Potosí, 26 de febrero de 1993
- Neurath Johannes (2002). “Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura”, primera edición, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olvera Hernández Nidia A. (2015). “La Prohibición de lo Sagrado: edictos y amparos del peyote”, Animal Político, www.animalpolitico.com
- Olvera Charles Fernando (2010). “La resistencia nativa en el centro-sur de Nuevo Santander, 1780-1796. Política de frontera de guerra y estrategias de rechazo indígena a la

colonización”, Tesis de maestría, Colegio de San Luis, México.

Gutiérrez del Ángel, Arturo. 2001. “La peregrinaciones a Wirikuta: el gran rito de paso de los Huicholes”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara,

Gutiérrez del Ángel, Arturo 2010. “ Las danzas del padre sol.” México: editorial Porrúa.

Gandola Isabel (1937). “Peyote”, Uruguay, Editorial Orión.

Reyes Valdez Antonio (2006). “Los que están benditos: El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección, Etnografía de los pueblos indígenas México, estudios monográficos

Richard Evans Shultes (1976). “Hallucinogenic Plants” ,Golden Press. New York, Westen Publishing Company. Inc,

Urbina Manuel, (1903). “El Peyote y el Ololiuhqui”, pags. 25-48, *Anales del museo Nacional de México*, tomo VII, Imprenta del Museo Nacional.

Anexos

Anexo Núm. 1: Consumo de peyote

	Iglesia Nativa Americana de México	Iglesia nativa americana de USA	Wixarika	Coras
Número de consumidores	5'000	250'000	-45 centros ceremoniales. -30 xukurikate. -300 peyotes por costal.	20 peyotes para las ceremonia de Jesús maría.
sesiones por año	12	48	1	
Promedio de consumo individual por ceremonia	3	13	5	
Consumo promedio anual.	180,000	156,000,000	405,000	20-50
Fuente		(Schutes,1920: 1976)	Libros de registro de los vigilantes de <u>wirikuta</u>	<u>Gerancio García López</u>

Fuente: Elaboración propia

Anexos Núm. 2:



Notas

¹ Análisis recientes con C14 de especímenes de *L. williamsii*, hallados en una de las cuevas del sitio arqueológico Shumla en Rio Grande Texas, muestran que los habitantes de este lugar ya lo usaban desde tiempos prehistóricos (3780 a.C. aprox.) con fines religiosos (El-Seedi et al, 2005).

² Se refiere al tiempo que tarda en efectuar su primer evento reproductivo o su primera floración (Nájera 2017)

³ (Bonfiglioli, 2006)

⁴ (Gandola, 1937)

⁵ (Gandola, 1937)

⁶ (Aguirre: 1963),

⁷ (INALI, 2012)

⁸ Medicina y Magia: El Proceso de Aculturación, en la Estructura Colonial, Gonzalo Aguirre Beltrán, 1963. INI

⁹ Catecismo de la iglesia católica, 1809 en www.vatican.va

¹⁰ En la pamería y en los antiguos grupos chichimecas del centro y noreste de México: la utilización del peyote y demás elementos alucinógenos en tiempos prespanicos, el posible traslado, en los rituales del uso del peyote al de borrachera con vino” (Chemin, 1996)

¹¹ Es usada en la semana santa por los fariseos coras edurantes el viernes santo.

¹² Aguirre Beltrán en “Medicina y magia: el proceso de acultralizació” REVISAR BIEN EL TÍTULO (1963), reporta sobre su consumo en el norte del país al mencionar una curandera del norte de Zacatecas que “al dirigirse a la cactácea, entre otras cosas, le endilga las siguientes palabras: “ can ichichimeco” ¡tú que vives en el país de los chichimecas! ”” (Pág. 145).

¹³ Audio: entrevista francisco López, proyecto wiri+vi, San Andrés Cohamiata, Jal., 2015

¹⁴ En el 2017 durante la peregrinación a wirikuta y la fiesta de el peyote, se surgieron conflictos y tenciones entre lo wixaritari; debido a que la organización llamada “Wirikuta Corazón del mundo” que al principio apoyaba al centro ceremonial de San José de Wexika, decidió destinar su a poyo al centro ceremonial de Tunuwame.

¹⁵ Peyotero: denominación coloquial utilizada por los habitantes donde hay peyote a los que van a cortar la planta sin ser indígenas

¹⁶ (Turner, The rtual process. Structure and anti. Structure)

¹⁷ Onorúame

La “guelaguetzificación” de la identidad de las comunidades de Oaxaca

The “guelaguetzification” of the identity of Oaxaca’s communities

Hugo Calderón Pech¹, José de Jesús Maldonado Espinoza² y José Emilio Aboyte Contreras³

Resumen: Este trabajo busca explicar la construcción de la identidad cultural de las comunidades de Oaxaca, y su manifestación en formas de la industria de la cultura (como la Guelaguetza), con ayuda de conceptos como la “guelaguetzificación” de la cultura de Abraham Nahón, la industria de la cultura de Teodor Adorno y Max Horkheimer, y las tradiciones inventadas de Eric Hobsbawm. La meta es demostrar que la Guelaguetza es una manifestación mercantilizada y fetichizada de la identidad cultural, y una tradición construida en tiempos modernos, que contribuye a la cooptación de tradiciones por los intereses del capitalismo.

Abstract: This work strives to explain the construction of the cultural identity of Oaxaca’s communities, and its manifestations in cultural industry forms (such as the Guelaguetza), with help of concepts such as the “guelaguetzification” of the culture by Abraham Nahón, as well as the cultural industry by Teodor Adorno and Max Horkheimer, and invented traditions by Eric Hobsbawm. The goal is to prove that the Guelaguetza involves a commodified and fetishized manifestation of cultural identity, and a tradition constructed in modern times, that contributes to the co-optation of traditions by capitalism’s interests.

Palabras clave: guelaguetzificación; identidad cultural; mercantilización; fetichización; tradiciones inventadas

Introducción

La Guelaguetza se trata de un evento que se presenta a sí mismo como una manifestación real de la identidad de las comunidades de Oaxaca. Sin embargo, resulta ser una manifestación teatralizada, simplificada y mercantilizada, integrada a la industria de la cultura, que sólo muestra

¹ Hugo Calderón Pech. Estudiante de Licenciatura en la disciplina de Ciencias Sociales, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca. Ciencias Sociales y Desarrollo Regional. Correo: hucapech95@hotmail.com.

² José de Jesús Maldonado Espinoza. Estudiante de Licenciatura en la disciplina de Ciencias Sociales, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca. Ciencias Sociales y Sociología Rural. Correo: espinozajesus0111@gmail.com.

³ José Emilio Aboyte Contreras. Estudiante de Licenciatura en la disciplina de Ciencias Sociales, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca. Ciencias Sociales y Desarrollo Regional. Correo: aboyote@gmail.com.

los elementos que pueden fungir como un atractivo turístico, alterando o simplemente desechando aquellos que no sean útiles al interés de los intereses económicos involucrados, pudiendo llegarse incluso a la imposición de “tradiciones inventadas” o a la falsificación de expresiones identitarias. Se trata también de un espectáculo bajo el control de una élite, que impone una única visión de lo que debe ser la identidad previamente mencionada, anclada en el pasado (formándose la identidad “petrificada”), ignorando de este modo las transformaciones cotidianas de la identidad en cuestión. Al buscar relegar al indígena a un papel pasivo, se reproduce la dominación ejercida sobre las comunidades y los indígenas, y oculta (con una pantalla de folclor y color) tanto la marginación y la desigualdad social de los pobladores de las comunidades como el carácter colonial y racial de las mismas, tratándose por ende de un evento que es expresión del racismo y la desigualdad racial que aún se avistan en Oaxaca.

Antecedentes

La mayoría de las comunidades indígenas mantiene como uno de sus pilares la solidaridad y el apoyo mutuo. Más que una costumbre es una actitud en la vida. La valoración social encuentra en la fraternidad, el apoyo y el servicio el más alto reconocimiento comunitario. La *guelaguetza* forma parte de esta costumbre indígena que encuentra sus raíces probablemente cuando los seres humanos domesticaron animales y se iniciaron en la agricultura.

En el Istmo de Tehuantepec se dice que la palabra *guelaguetza* deriva de la palabra zapoteca *guendalizaá*, que hace alusión a una actitud, una cualidad con la que se nace; un sentimiento por medio del cual el zapoteca acepta, sirve y ama a su prójimo; es el sentimiento de parentesco, de hermandad, de compartir con todos los hermanos lo mejor de la naturaleza y de la vida.

El *tequio*, trabajo sin pago por la mejora de la comunidad, implica la designación de cargos dentro de la asamblea comunitaria, resumido en el principio de “mandan obedeciendo” que, sumado a la *guelaguetza* como sinónimo de ofrenda, es parte de los usos y costumbres entre los habitantes de la entidad. La palabra *guelaguetza* es de origen zapoteca y quiere decir “ayudarse mutuamente en los apremios en que el individuo por si solo no puede afrontar”; por ejemplo, *guelaguetza* es la ayuda que se prestan familiares, compadres, vecinos y amigos en fechas de compromisos laborales, agrícolas o la muerte. Sin embargo, una cosa son los festejos

del Lunes del Cerro y otra, Guelaguetza.

“Guelaguetza” es una palabra zapoteca que significa reciprocidad o ayuda mutua, sea en trabajo o en especie, según lo requieran familiares o paisanos. Este vocablo ha sido resignificado a partir del siglo XX para designar a la fiesta organizada los dos últimos lunes de julio, que, según los cronistas y folcloristas de Oaxaca, data de la época mesoamericana. En realidad, surgió en 1932, cuando, dentro de un movimiento cultural en todo México para construir una identidad nacional (una “mexicanidad”), se plantea en Oaxaca la necesidad de crear una identidad estatal (una “oaxaqueñidad”). El problema es ¿cómo construir una identidad en la que se integre la diversidad de grupos étnicos existentes? Se pensó en un espectáculo que congregase a las regiones del estado con motivo del aniversario número 400 de la fundación de la ciudad de Oaxaca, denominado “Homenaje racial”. A decir de Montes (2005), el nombre de “Homenaje racial” expresaba la concepción que tenían sus organizadores al respecto de la existencia de diversas razas y desarrollos económicos en el estado.

El “Homenaje racial” buscaba crear una identidad única oaxaqueña a nivel ideológico, pero no se emprendieron esfuerzos reales para superar el orden económico que tenía (y tiene) a las comunidades de Oaxaca en una situación de pobreza. Se trata, más bien, de un espacio que busca legitimar la dominación sobre los indígenas mediante la reproducción del estereotipo de “indio” que busca imponer la élite, así como transmitir la imagen de una sociedad oaxaqueña tolerante, plural, ordenada, a pesar de la desigualdad económica. Este homenaje racial eventualmente se transformó en la Guelaguetza como representación de los bailes y vestimenta representativos de las regiones y grupos étnicos del estado, en forma de espectáculo supuestamente auténtico. Con el paso de los años se han agregado más representaciones, como la elección de la diosa Centéotl, el Bani Stui Gulal y la leyenda de la princesa Donají, que buscan atraer al turismo.

Se dice que el origen de la Guelaguetza como festividad se remonta al tributo mexica que se daba al dios del maíz, Centeótl, y a Xilonen, diosa del elote o maíz tierno, en cuyo honor se realizaban danzas y comidas rituales. Los antiguos pueblos ofrecían, además de sacrificios humanos, cantos y danzas, y para ello cada año subían al Cerro Tutelar o al Cerro Guardián. En Huaxyacac (Oaxaca), que significa Cerro en la nariz de los huajes, los festejos y ritos se realizaban en lo que ahora se conoce como Cerro del Fortín, y que antaño era denominado por los

zapotecas como Tani Lao, o Cerro de Bellavista.

En la cima de este cerro, al final del periodo posclásico cerca de 1486, los aztecas se asentaron a sus faldas por órdenes de Ahuízotl, el tlatoani o emperador, acción que dio origen a la actual ciudad capital. Durante la conquista, y la consiguiente evangelización, las festividades a la diosa del maíz sufrieron transformaciones. Así, los colonizadores, viendo que los indígenas continuaban visitando anualmente el Cerro del Fortín, instituyeron la fiesta de la Virgen del Carmen, coincidiendo las fechas con las celebraciones prehispánicas.

Así, se estableció que la fiesta se celebrara el 16 de julio, con la condicionante de que si no es domingo, la fiesta se escenificaría el primer lunes siguiente a dicha fecha, con su correspondiente segundo lunes de festejo, ocho días después. Debido a esto, la festividad se denominó Lunes del Cerro. Para sustituir el uso del “cempasúchil”, flor amarilla ancestral y de intenso aroma, que se ofrendaba a la benefactora del maíz, los religiosos católicos engalanaban el templo con flores blancas, especialmente azucenas, que se daban de manera natural en el cerro, como ocurre hasta la fecha. Los festejos cristianos añadieron nuevos elementos y significados, algunos de ellos ya extintos en la actualidad, pero cuya trascendencia sigue vigente en muchos las fiestas de las comunidades del estado.

Entre estos destacan el Desfile de las Marmotas (monos gigantes elaborados con papel maché), que se realizaba después de la misa en honor de la Virgen del Carmen, dando pie a procesiones populares, donde los creyentes vestían disfraces ridículos y cargaban las mencionadas marmotas. Durante el siglo XIX, las procesiones del Lunes del Cerro permanecieron junto a la celebración de la Virgen del Carmen, así como el paseo del primero y segundo lunes al Cerro del Fortín o de la Bellavista. En aquellos años, las familias preparaban almuerzos y comidas que disfrutaban en lo alto de la ciudad. En el lugar se podían comprar nieves de frutas, y los oaxaqueños paseaban entre los matorrales con la música de bandas de instrumentos de viento.

Fue por entre 1928 y 1930 cuando el ayuntamiento de Oaxaca intentó recuperar las fiestas dedicadas a Xilomen, que año con año fueron celebradas entre los pueblos precolombinos. Lo mejor de aquel proyecto fue la presentación de la Danza de la Pluma, que representa la gesta de la conquista. Estas acciones fueron aprovechadas en 1932, cuando se conmemoró el cuarto centenario de la elevación a rango de ciudad de Oaxaca, que le había concedido el emperador

español Carlos V. Además, un año antes, parte de la ciudad había sido destruida por un terremoto, lo que provocó que las autoridades idearan cómo levantar el ánimo de la gente que había perdido tanto en el sismo. En aquel tiempo fueron convocados los ciudadanos para organizar un programa especial en el que se rindiera homenaje a la capital del estado, a través de las siete regionales de la entidad.

Este obsequio por parte de las comunidades se llevó a cabo en el Cerro del Fortín, en el que desfilaron como en otras épocas las mujeres vírgenes de cada zona, interpretando danzas autóctonas. Aunque hubo casos en que los bailes fueron inventados en ese momento, como el de Flor de Piña, representativo de San Juan Bautista Tuxtepec. A pesar de que en la elevación de la Bellavista ya era una costumbre la realización de esta fiesta, el terreno era incómodo para la atención y la recepción de los oaxaqueños y turistas que llegaban a la Verde Antequera, por lo que en 1952 se creó un foro para apreciar los bailes regionales. Manuel Mayoral Heredia, gobernador en turno, dio instrucciones para que se construyera un teatro al aire libre, teniendo en mente la distribución de un teatro griego, que desde entonces se conoce como Rotonda de la Azucena.

Sin embargo, la explanada y las gradas resultaron insuficientes, por lo que en 1974 fue inaugurado el auditorio donde, desde entonces, se realiza la Guelaguetza. Al paso de los años, el acceso al público se restringió y los lugares preferenciales los ocuparon las autoridades de todos los niveles de gobierno. Los funcionarios fueron los beneficiados con las ofrendas y regalos que traían los participantes de los bailables. Las delegaciones de danzantes se vieron obligadas a entregar un tributo a las autoridades federales, estatales y municipales; es decir, una guelaguetza para los funcionarios. Con el tiempo, y ante el reclamo del pueblo, se inició el reparto de regalos entre los espectadores, tal y como sucede en la actualidad. Esta es una de las razones por las que a esta festividad se le llamó Guelaguetza.

Algunos de los regalos que se siguen obsequiando son artesanías, frutas y bebidas, además de las “ofrendas” musicales y bailables. Como elementos adicionales a la fiesta del Lunes del Cerro, desde 1968 cada delegación presenta una candidata a Diosa Centeótl. La elegida es investida públicamente y preside las festividades, que se realizan desde 1974 en el auditorio del Cerro del Fortín.

Desarrollo

Se dice que la noción de identidad cultural “encierra un sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias” (Molano, 2007: 73-74) y que “viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad” (González Varas, 2000: 43). Es decir, la identidad cultural se refiere al sentido de pertenencia a determinado grupo social, basado en elementos compartidos, como los bailes y vestimentas tradicionales, que las comunidades de Oaxaca han formado a lo largo de la historia (antes de la llegada de los europeos al continente) construyen su identidad cultural, que está vinculada al pasado y los elementos simbólicos que éste proporciona.

La Guelaguetza la entendemos como un elemento integrante de la industria cultural, destinado a ser mercancía para su consumo por los espectadores. La industria cultural es una noción originada en la obra de Max Horkheimer y Teodor Adorno. La industria cultural, al pertenecer al sistema capitalista, busca realizar una estandarización de los bienes culturales, para adecuarlos al consumo masivo, viendo a las masas como grandes grupos de población con capacidad económica de consumo. Los mencionados bienes ya no requieren ese valor social (en el caso de los bailes y vestimenta que a este trabajo atañen, la identificación que con ellos tienen las comunidades), y se presentan como una mercancía que promete diversión (como sería el caso de, por ejemplo, el turismo folklórico). Lo que importa, según explica Abraham Nahón, es aquel conjunto de prácticas folclóricas y tradicionales que puedan mostrarse en un “escaparate”, que refleje una “autenticidad”, un vínculo con el pasado, pero un vínculo petrificado, inamovible, en una forma que pueda ser vendida y mercantilizada como un producto al alcance de la industria turística.

El papel que ha tenido el interés de convertir a la Guelaguetza en un espectáculo atractivo para el turismo, es decir, en una festividad mercantilizada, se aprecia en las transformaciones constantes a partir de su aparición en 1931 para hacerla más acorde a tal interés. Por ejemplo, el programa general y su duración misma se han visto alterados: a partir de 1973 se ha intentado que

sea breve, de apenas dos horas y media en lugar de las cuatro o más que anteriormente duraba, en aras de evitar el enfado del público. De una fiesta que se llevaba a cabo únicamente dos días (dos lunes, específicamente), pasó a llevarse a cabo -en conjunto con otras muestras, eventos y actividades adicionales, como el Bani Stui Gulal o “Repetición de la Antigüedad”, la elección de la diosa Centéotl, obras de teatro, participaciones de bandas regionales, tríos y cancioneros, muestras de productos típicos como dulces, artesanías o bebidas, entre un amplio etcétera, que ocupaban espacios diversos de la ciudad- durante una semana completa. Otro efecto que tuvo el turismo en la organización de la Guelaguetza fue con respecto a la asistencia de espectadores. A partir de 1964 se empezaron a repartir boletos gratuitos para asistir a ella, y desde 1965 se empezaron a vender los boletos correspondientes a la sillería (manteniendo gratuitos los correspondientes a las gradas, para conservar el “sabor popular” de la festividad).

En conjunto, el turismo era -y es hasta nuestros días- visto como una fuente invaluable de recursos para la ciudad de Oaxaca, por lo que se plantearon esfuerzos para cuidarlo, intentando evitar alienarlo por la falta de atractivo de la Guelaguetza, que se constituye como la “máxima expresión del folclor oaxaqueño, incluso si, para retener al turismo es necesario excluir a ciertas delegaciones de algunas comunidades por considerarse que son derivativas de las prácticas y costumbres de otra comunidad, que no son “auténticas” o que no aportan nada bueno o interesante. Lizama plantea varios casos de delegaciones que tuvieron una participación efímera en la Guelaguetza por los factores mencionados. Por ejemplo, la delegación de San Juan Yaé, de la Sierra Juárez, fue mal recibida por decirse que no aportaba nada digno de halago o de admiración. La delegación de Juxtlahuaca fue duramente criticada a partir de la década de 1970 pues se le acusaba de no enaltecer ni enriquecer el folclor oaxaqueño, sino que, al contrario, retomar más elementos de un baile aparentemente michoacano.

Como la industria turística está bajo el control de ciertos elementos de la élite, es dicha élite la que define implícita o explícitamente lo que puede entrar en dicho escaparate: la Guelaguetza. Si es una élite la que tiene el control de la organización de la Guelaguetza, ¿qué participación o voz pueden tener las comunidades? ¿Podrán las comunidades participar de alguna manera (ya sea directamente o mediante intermediarios) en su organización? Como señala Nahón, en la Guelaguetza se impone una única visión estandarizada, de carácter centralizador y totalizador, pues se imponen ciertas normas de lo que puede y no puede entrar en la Guelaguetza

(particularmente, las comunidades participantes, los integrantes, bailes y vestimentas correspondientes a cada delegación, y la duración de cada representación). Según Lizama (2006), los indígenas que participaron en la Guelaguetza “fueron despojados de todo aquello que denotaba pobreza y atraso económico y social”, pero reafirmando el orden social y celebrando el poder de una élite que no era representativa de todos los oaxaqueños, pues los indígenas urbanos (a diferencia de los foráneos) se vieron excluidos y relegados. Se formó, a decir de Nahón, una identidad oaxaqueña (la “oaxaqueñidad”), que, si bien incorporaba rasgos y características indígenas, lo hacía según los preceptos trazados por las élites urbanas, y termina ignorando los procesos que han resultado en la transformación de la identidad de las comunidades. Esto es reforzado por los comités de “autenticidad”, pues vinculan a los pueblos con “una imagen de estar detenidos en el tiempo y sin transformarse”.

De tal manera, se fortalece una visión “tradicional”, una identidad “petrificada” (por estar anclada al pasado), que, como resultado, inmoviliza a los habitantes de las comunidades supuestamente representadas en la Guelaguetza, pues no se consideran las transformaciones históricas de su modo de vida, identidad y expresiones culturales, promoviendo la imagen que la élite quiere tener del indígena: pasivo, sin participación. Se habla del “indio bueno”, el “indio humilde” - ignorando que “humilde”, en el caso de muchos indígenas, significa marginado, significa pobre. Se trata – a decir de Nahón – de una manifestación del racismo y de la desigualdad que aún imperan en Oaxaca: la Guelaguetza simboliza la dominación ejercida sobre las comunidades y los indígenas, y oculta (con una pantalla de folclor y color) tanto la marginación y la desigualdad social de los pobladores de las comunidades como el carácter colonial y racial de las mismas.

Si se analizan las cifras oficiales de la Secretaría de Turismo de Oaxaca, se descubrirá que la derrama económica en el periodo de la Guelaguetza 2017 fue de 623 millones de pesos, incluyendo las obtenidas en los sitios de interés turístico y destinos de playa). Particularmente, las fiestas de la Guelaguetza dejaron una derrama económica estimada de 336 millones de pesos y una llegada de 110 mil 956 turistas. Sin embargo, tantos millones de pesos, según se señala en las cifras oficiales, y continuando con las preguntas previamente planteadas, ¿a quién benefician? ¿Las delegaciones participantes en la Guelaguetza reciben al menos una porción de esos ingresos, aunque sea indirectamente? Si bien sabemos que los beneficios no deberían verse exclusivamente

desde el punto de vista económico, al ser parte del sistema capitalista centrado en la búsqueda de la ganancia, es inevitable que sea uno de los puntos más visibles al reportarse los beneficios en cuestión.

La mentalidad racista impuesta durante la colonia no sólo a lo que hoy es Oaxaca, sino también a México, ha continuado hasta nuestros días. Existe una forma de pensar, actuar y valorar que marca los límites entre los grupos sociales, que pocos logran traspasar. A pesar de ser un estado en donde la mayoría de sus habitantes son indígenas, la minoría blanca es el grupo social dominante, que impone su ideología. Balandier (s/f: 3) afirma que “la explotación económica se apoya en una forma de posesión política porque ambos son los dos rasgos específicos del hecho colonial”. En Oaxaca el control de los recursos económicos y el poder político ha estado desde la época colonial en manos de los blancos, permitiéndole reproducir la desigualdad existente. La población indígena o mestiza queda al margen, pues la mayoría conforma la fuerza de trabajo al servicio de la élite, y pocas veces mejora sus condiciones de vida -pero, a pesar de que mejore dichas condiciones, los estereotipos sigan perdurando y reproduciéndose.

La reproducción de la desigualdad se hace mediante una construcción simbólica del orden social imperante en la sociedad de Oaxaca, originada en la época colonial, obedeciendo a la necesidad del grupo social -la élite blanca- de justificar su dominación económica y política sobre el otro grupo social -la población indígena-. A pesar de que el racismo ya no es tan explícito como en la época colonial, sigue reproduciéndose. A los indígenas, a pesar de que rara vez se les llama abiertamente “tontos” o “brutos”, se les sigue viendo como un ser inferior, de menos inteligencia, propenso a la holgazanería, que es responsable de su propia condición marginada por dichas características. Esto se reproduce en el ámbito cotidiano (con frases como “no tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre” o “traer el nopal en la cara”), y tiene su construcción simbólica en la denominada “máxima fiesta de los oaxaqueños”: la Guelaguetza.

Esta fiesta funge como una especie de invisibilización y eliminación temporal y aparente de las diferencias que existen entre los grupos étnicos de Oaxaca, pero no se dice nada sobre sus condiciones de vida en cada comunidad, o sobre el trato que se les da a los indígenas, tanto en la vida cotidiana como por parte de las autoridades hacia las delegaciones. Se aprecia el papel de la clase dirigente, que es la que realmente califica qué es “auténtico” y qué no lo es, relegando a

todo aquello que no entre dentro de sus estándares de autenticidad. Sólo se señalan la belleza de los atuendos y las características de cada grupo étnico, dando la imagen de una relación armónica e igualitaria entre todos los grupos étnicos. Como señala Montes,

Cada delegación da un mensaje de bienvenida a los asistentes, primero en la lengua materna y después en español, cuando en la vida cotidiana de la ciudad sólo se acepta el castellano y hablar un idioma de origen mesoamericano significa atraso, pobreza. Por ello se evita hablarlo (Montes, 2005: 18-19).

Destaca el caso de la etnia mixe, pues, a pesar de que se menciona orgullosamente que se trata de los “nunca conquistados” por los españoles, se trata de una de las etnias más marginadas y discriminadas del estado, con condiciones de vida que están, en varios poblados, muy por debajo de las mínimas satisfactorias. En condiciones similares están las etnias triquis y las que residen en la Sierra Juárez y la Sierra Sur. Por otro lado, las regiones con mayor reconocimiento resultan ser el Istmo y el Papaloapan. Mientras que en el caso de las delegaciones mixes o triquis se trata de integrantes indígenas, en el caso del Istmo o del Papaloapan se trata más bien de integrantes mestizos, a pesar de que en estas dos últimas regiones también existen segmentos importantes de población indígena que se ven desplazados y sin posibilidades generalizadas de acceder a las delegaciones correspondientes -de etnias zapoteca, huave y mixe en el caso del Istmo; y de etnia chinanteca y mazateca en el caso del Papaloapan. Y si se acepta que los indígenas -los mixes, los triquis, los mixtecos, etcétera- porten su vestimenta tradicional y hablen su idioma materno, sólo es durante el “periodo de gracia” o “tiempo sagrado” que permite la Guelaguetza, en el que todos los oaxaqueños manifiestan su “orgullo” por sus raíces indígenas, pero sin considerar su situación de marginación.

El concurso de la diosa Centéotl es una de las actividades organizadas en torno a la Guelaguetza. Se trata de un certamen en el que participan mujeres representantes de los grupos étnicos que envían delegaciones a la Guelaguetza, y se elige de entre ellas a la “diosa” que presidirá las fiestas junto al gobernador del estado. Se supone que la ganadora es la que exprese mejor su cultura, implicando, entre otras cosas, la “autenticidad” de su vestimenta, la habilidad al usar su lengua materna, y el conocimiento y respeto manifestados hacia la cultura de la que

forman parte. En 2001, por retomar un ejemplo de Montes (2005), fue elegida la representante triqui, que hizo una semblanza del sufrimiento y abnegación de la mujer triqui ante sus padres y su marido -sin poder decidir con quién se casa-, manifestando una aceptación implícita de tal situación y yendo acorde al estereotipo de la mujer indígena como obediente, sumisa y que sufre. En cambio, otra participante habló también de las condiciones de la mujer indígena, pero con un tono de resistencia y lucha para cambiarlas, por lo que no fue bien recibida al ir en contra del estereotipo mencionado.

Por otro lado, el certamen de la diosa Centéotl reafirma el papel estereotipado de la mujer indígena: humilde, servicial y obediente -a semejanza del hombre-, además de la obediencia ciega al marido. De esta forma, al premiar a las mujeres que aceptan tal papel, se acepta y naturaliza la desigualdad en las relaciones de género, que resultan en sumisión y violencia verbal y física contra las mujeres. Como se muestra en la Guelaguetza a una Oaxaca orgullosa de sus culturas y tradiciones, dice Montes (2005), no se cuestiona y hasta se acepta el matrimonio forzado en las comunidades indígenas, pues se trata de los valores indígenas integrados en su cultura y es un deber respetarlos en aras de la multiculturalidad. Esto a pesar de que el matrimonio forzado ya no es algo generalmente aceptado para las mujeres mestizas o blancas, de clase media o clase alta.

Montes (2005) menciona el caso del grupo étnico negro o afrodescendiente que habita en la Costa del estado. Se trata de un grupo étnico excluido de la Guelaguetza. A pesar de que se le incluyó nominalmente a partir del año 2000, se trató de una participación que no estaba incluida dentro del programa de la Guelaguetza propiamente dicha, sino en un evento externo, llevado a cabo en un lugar separado del Auditorio Guelaguetza. Si se sigue el discurso de la Guelaguetza como representación de la “oaxaqueñidad”, se implicaría que los afrodescendientes no son un grupo realmente oaxaqueño, o incluso si se le ve como oaxaqueño, se trataría de un grupo inferior al resto de los grupos étnicos. En el discurso, los afrodescendientes serían inferiores por tener ascendencia africana y radicada en el territorio del estado desde apenas la época de la colonia, mientras que los demás grupos étnicos sí serían propiamente oaxaqueños por tener ascendencia autóctona y radicada por milenios en el territorio del estado.

Se vende como la “fiesta de todos los oaxaqueños” (al interior del estado y del país) y como una muestra de exotismo y multiculturalidad, pero vaciada de relaciones sociales y culturales. La identidad cultural se torna en una manifestación teatralizada, de reafirmación del

oaxaqueñismo anclado en el pasado, pues simplifica las complejidades de las prácticas tradicionales indígenas -como la organización comunal, el tequio y las formas de reciprocidad opuestas a la lógica del mercado capitalista. Esto se hace patente con la conformación de la Guelaguetza y su intento de vincularse con la veneración de la diosa Centéotl, la leyenda de la princesa Donají y demás prácticas históricas precolombinas, pero alteradas en aras de hacerlas vistosas y atractivas al público (razón por la cual se han excluido bailes de ciertas comunidades, tales como San Juan Yaé o Santa María Zacatepec, alegando que no aportaban nada bueno o interesante – léase atractivo para el espectador). Los pobladores que asisten a la Guelaguetza lo hacen como espectadores de un espectáculo que “les ha usurpado su vida cultural a través de manifestaciones ajenas y seductoras, que se vuelven contra ellos, que les dice cómo falsificar sus expresiones en el mercado para hacer más ‘atractivo’ lo que son” (Nahón, 2006: 51). Es decir, se trata más de un “performance”, un espectáculo vistoso y “deslumbrante”, no tanto de una búsqueda de expresar la identidad cultural de las comunidades tal cual se vive en la realidad, que puede fomentar los estereotipos sobre los habitantes de las comunidades en cuestión.

El caso de la delegación de Ixtepec -una delegación con 17 años de participación en la Guelaguetza- muestra elementos de la teatralización y la institucionalización que produce la Guelaguetza con respecto a los bailes, tradiciones, y, en general, a la identidad cultural de las comunidades de Oaxaca. La Guelaguetza no se ve tanto como una manifestación de la identidad de la localidad, sino como una muestra de prestigio. La participación de los jóvenes no radica en el hecho de mantener y rescatar las tradiciones, sino en la participación en este “magno evento” y el reconocimiento ante toda una sociedad deslumbrada por la teatralización de las tradiciones populares de Ixtepec y de las demás comunidades participantes.

Incluso la clase política tiene una participación en esta teatralización. Particularmente en el caso de Ixtepec, por la participación en la Guelaguetza, la clase política se siente orgullosa de sus tradiciones teatralizadas, promoviendo grupos de danza para representar a la delegación en dicha fiesta. Esto representa un problema para la manifestación de la identidad cultural de la localidad por dos razones: primera, se trata de grupos de danza que fomentan la, por llamarla de una manera, “falsificación” de la tradición -particularmente el baile-, por promover las formas y movimientos vistosos para permitir el acceso a la Guelaguetza, quedando relegada a un segundo plano la búsqueda de la cercanía con el baile practicado en su contexto cotidiano; segundo, es una

promoción muy parcial y sesgada de la identidad cultural de la localidad, pues sólo se promueve la danza, pero no el aprendizaje de la razón de ser de la Guelaguetza o elementos tales como la historia local o regional, o el rescate de la lengua originaria.

Si se trata de un evento mercantilizado, ¿qué efectos tiene dicha mercantilización en la manifestación de la identidad – a saber, los bailes y vestimentas tradicionales – de las comunidades de Oaxaca? Si, como expresa Nahón, “algunas fiestas programadas y promovidas por las autoridades gubernamentales e instituciones culturales, han perdido la espontaneidad y su carácter comunitario” (Nahón, 2006:53-54), y que la dependencia de Oaxaca respecto al turismo “ha ido medrando y mercantilizando sus fiestas y las expresiones culturales que todavía proponen una pulsión vital y lúdica como parte de lo político y organizacional de los pueblos” (Nahón, 2006:54) y degradando las prácticas culturales, ¿qué sucede con los bailes y vestimentas que se muestran en la Guelaguetza?, ¿son una manifestación de las tradiciones de las comunidades de Oaxaca, o se tratan más bien de “tradiciones inventadas”, retomando el concepto de Eric Hobsbawm? Particularmente, la noción de las tradiciones que “emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez” (Hobsbawm, 1983: 7), que buscan inculcar algunos valores o normas y se conectan con el pasado que les sea adecuado, a menudo en forma de elección deliberada y ficticia, lo cual se vincula con la idea de “identidad petrificada” que señala Nahón.

A su vez, se manifiesta, recuperando a Nahón y su idea de la Guelaguetza como factor impulsor de falsificación de expresiones, con fenómenos tales como la alteración de la vestimenta tradicional en caso de no cumplir con los parámetros impuestos, por intervención de las autoridades y los organizadores, como sucedió con la delegación representante de Ejutla de Crespo, cuya vestimenta fue reemplazada por otra más vistosa, y con Tuxtepec, que adoptó el baile Flor de Piña a partir de 1958 al considerar las autoridades que el baile tradicional era demasiado similar al de Veracruz. Se tratan de prácticas impuestas por la institucionalización que ha tenido la Guelaguetza, que hacen que dicho evento sea más bien un espacio en el que el poder del Estado se ejerce, pues, al volverse la participación en el mismo una señal de prestigio, en múltiples ocasiones parientes de funcionarios públicos han participado como integrantes de algunas delegaciones sin ser nativos o avecindados de las comunidades a las que supuestamente representan.

Participar en la Guelaguetza oficial supone un grado de “legitimación” de la tradición. Se le llama, a partir de 2006, la Guelaguetza oficial, por el hecho de que ante el conflicto del 2006 vivido en Oaxaca, la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca (APPO), en conjunto con los maestros de la sección 22, decidió realizar su propia fiesta de la “Guelaguetza”, a la que denominan “guelaguetza popular”, en oposición a la “guelaguetza oficial”. Sus formas de organización y representación, que los pobladores adoptan en la construcción de esta fiesta popular, dan cuenta de su carácter paradójico (Nahón, 2006).

Inevitablemente esta mediada por una “institucionalidad” y “cultura administrada”, como son la creación de comités de “autenticidad” —que vincula a los pueblos con una imagen de estar detenidos en el tiempo y sin transformarse—; lo cual mitifica la fiesta al situarla en un origen precolombino, aunque tiene un carácter colonial y racial (Nahón, 2006). Esta “autenticidad” tiene la palabra de representar las tradiciones y reafirmar los lazos de la delegación de ixtepec con otras delegaciones. Realmente lo que se ve en la “fiesta de todos los oaxaqueños” la competencia por el quien es más originario, estético, y la mejor región del estado bajo esa lógica de competencia patrocinada por el sistema capitalista.

El comité de autenticidad es un elemento que representa y reafirma el estado de subordinación que tiene el indígena. Dicho comité está formado por personas mestizas o criollas que supuestamente conocen las diferentes culturas de los grupos étnicos de Oaxaca. Se afirma que vigilan que todo lo que se presente en la Guelaguetza sea auténtico, pero ¿cómo se define lo que es auténtico y lo que no lo es, si la cultura siempre está en constante transformación? Debería buscarse más bien el que los miembros de las delegaciones pertenezcan realmente a los grupos étnicos que dicen representar. Algunos ejemplos del actuar desigual del comité de autenticidad son el caso de la delegación de Yalalag (Sierra Juárez) y del bailable Flor de Piña (Papaloapan). La delegación de Yalalag fue excluida de la Guelaguetza en una ocasión por la portación de sus integrantes de zapatos, cuando el baile “auténtico” exigía, a decir del comité en cuestión, el uso de huaraches. En otra ocasión, Montes (2005) menciona que una integrante del comité planteó sugerir que, al bailar, las mujeres de la delegación no alzaran excesivamente sus faldas, pues las mujeres indígenas son “muy recatadas”. En ninguno de estos dos casos el comité de autenticidad busca verificar si los integrantes de la delegación correspondiente son verdaderamente miembros del grupo étnico que representan, por lo que sería posible que alguna persona que no pertenece

realmente a cierto grupo étnico pudiese representarlo si cumple con los requerimientos impuestos por el comité. De esto da fe el caso del bailable Flor de Piña, cuyas integrantes son jóvenes no indígenas, pues, al ser la participación en la Guelaguetza un factor de prestigio social, es fomentada al interior de las familias más privilegiadas de la ciudad de Tuxtepec.

A partir de la década de 1980 se hace patente la ausencia de verdaderos controles para evitar que la Guelaguetza se vuelva un espacio apropiado por intereses particulares que buscaban prestigio, sin importar que no fuesen indígenas ni miembros de las comunidades a las que supuestamente representaban. Esposas de funcionarios y políticos estatales se incorporaban a algunas delegaciones, y Lizama expone algunos de esos casos: la participación de la esposa del Director de Turismo en la delegación de Huajuapán de León y la participación de la esposa de otro funcionario en la delegación de Pinotepa Nacional, en 1980. Otro caso fue el de Verónica Castro, que se integró a la delegación de Tuxtepec en 1990.

Desde la década de 1980 se hicieron múltiples llamados para “defender la autenticidad” de la Guelaguetza, haciéndose diversos comentarios y críticas a aquellos bailables que eran vistos como una mixtificación o mezcla de costumbres no propias. El escritor Andrés Henestrosa, en 1980, reconoció que el tiempo le habría agregado a la Guelaguetza cosas que no tenía en sus orígenes. El historiador José María Bradomín aseveró en 1982 que la Guelaguetza se había visto trastocada en su esencia y, con ello, las costumbres y tradiciones de los oaxaqueños habían pasado a ser especulativas. En 1983 el historiador Luis Castañeda solicitó que se fomentase la investigación y difusión de las tradiciones y costumbres oaxaqueñas dentro del estado para preservarlas, y acusó que se habían inventado bailables y hasta trajes regionales. Se reconocía que las danzas habían padecido un proceso de sofisticación, que las había despojado de su carácter original y autóctono, según esta línea de pensamiento. Todo esto ocurría a pesar de la creación del comité de autenticidad de la Guelaguetza.

No obstante, todas estas voces que se hicieron oír olvidan que las costumbres y tradiciones de una comunidad no son estáticas ni inmutables, pues siempre se ven en un proceso de transformación constante. Las comunidades no se tratan de entes aislados en el tiempo y el espacio, sino que tienen relaciones -tanto a nivel individual como a nivel comunitario- con otras comunidades, que hacen aportaciones en cuanto a elementos de costumbres, tradiciones, bailes y vestimenta, y que se ven incorporadas al acervo cultural de las comunidades con la que

interactúan. Omitir este proceso de transformación es incurrir en la fetichización de la identidad cultural, al desprenderla de su contexto e ignorar sus modificaciones en el contexto cotidiano, tornándola en una expresión de una “identidad petrificada”, una identidad congelada en el tiempo, dándole así características de las que carece en la cotidianidad de cada comunidad.

Por ende, ¿de qué se habla para establecer la “autenticidad” de un baile o vestimenta de una delegación participante en la Guelaguetza? ¿Cómo definir que algo es auténticamente autóctono u originario, si se olvida ese proceso de transformación -reforzado en buena medida por el sincretismo, forzado o no, avistado por la influencia de la cultura española traída a Oaxaca y México durante la conquista y la colonia? Si se dijera simple y llanamente que todo aquello que incorporase elementos de otras comunidades no tendría cabida en la Guelaguetza, sin miramientos, tendría que rechazarse toda actuación, y la Guelaguetza misma no podría existir.

Conclusión

Lo anteriormente expuesto obliga a repensar a la Guelaguetza, al notar que no se trata realmente de una expresión igualitaria de la identidad de las comunidades de Oaxaca. Al tratarse de una manifestación teatralizada, mercantilizada, fetichizada y que reproduce la mentalidad racista y de discriminación, no puede vérselo del todo como la “fiesta de todos los oaxaqueños”. No todas las comunidades tienen la oportunidad de participar en la Guelaguetza, pues a varias de ellas se les relega o se les margina de la misma, alegando que su participación no aporta nada bueno, nuevo o interesante -con lo cual se ven dos elementos: por un lado, la jerarquización que se hace de las comunidades, pues se les dice que tal o cual comunidad es “superior” o más “interesante”; por otro lado, la mercantilización que se hace de la identidad cultural de dichas comunidades, pues hay que leer entre líneas: más “interesante” para el turismo, y los beneficios económicos que trae consigo, aunque acaparados principalmente por las élites.

Esto va en conjunto con la teatralización, la transformación forzada de las tradiciones de baile para poder encajarlas en un espectáculo relativamente breve, con movimientos vistosos, aunque sea algo que no se vea realmente en las comunidades de Oaxaca, por ende promoviendo que cada vez los bailes representativos sean cada vez más fetichizados al extraerlos de su contexto tradicional y provocar una transformación en su ejercicio que tiene cada vez menor parecido con su forma original -no habría problema si se tratara de una transformación orgánica,

pero se trata de una transformación forzada y artificial. Se trata de una manifestación que promueve los estereotipos de los habitantes de las comunidades de Oaxaca: los indígenas vistos como personas “humildes”, “recatadas”, “sencillas”, pero a la vez “sumisas” e “ingenuas”, en quienes el interés es meramente superficial, en lo que al aspecto folclórico respecta, nuevamente, para atraer al turismo, pero no para realmente reforzar o reavivar su identidad cultural.

Sin embargo, esto no significa que la Guelaguetza deba ser repudiada o desechada en su conjunto, pues, para bien o para mal, ha promovido por lo menos cierto renacer en las tradiciones de las comunidades de Oaxaca, y ha despertado el interés en dichas tradiciones a lo largo de todo el mundo. Además, puede ser empleada para legitimar y fortalecer los lazos identitarios de ciertos grupos que están en riesgo de perder la conexión con sus raíces y tradiciones originarias, particularmente por los inmigrantes oaxaqueños en Estados Unidos. Por lo tanto, se hace necesario, más que buscar la desaparición o de la Guelaguetza, luchar por su resignificación y transformación en una expresión real, cotidiana, abierta, inclusiva y sin discriminación o estereotipos de la identidad cultural de las comunidades de Oaxaca.

Bibliografía

- Lizama Quijano, J. (2006). La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano. Ciudad de México: CIESAS.
- Maldonado Ramírez, M. (2016). La Guelaguetza en la Ciudad de Oaxaca: fiesta y tradición entre degradación simbólica y apropiación comunitaria. (Tesis para obtener la maestría). Obtenida de <http://132.248.9.195/ptd2016/abril/406011622/406011622.pdf>.
- Molano, O. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, (7), 69-84.
- Montes García, O. (2005) La fiesta de la guelaguetza: reconstrucción sociocultural del racismo en Oaxaca. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, XI (1), 9-28.
- Nahón, A. (2006). Imágenes en Oaxaca: Arte, política y memoria. Guadalajara: CIESAS-Universidad de Guadalajara.
- s/a. (s/f). [Archivo PDF]. Obtenido de http://www.geocities.ws/isf_mx/Documentos/guelaguetza.pdf.

El carácter disruptivo de la fantasía

The disruptive nature of the fantasy

Gergana Neycheva Petrova¹

Resumen: La apertura hacia la libre imaginación y disociación no busca ni integración, ni sistema, ni unidad subjetivamente fundada de lo diverso, sino que se torna quasi una fantasía, un instante que se sitúa entre la imaginación, los sueños y los deseos primarios, para perturbar al carácter afirmativo de la cultura. La presente propuesta indaga por la fantasía concebida por Adorno y Marcuse como una dimensión crítica y dialéctica que descubre en lo visible la oculta necesidad interior que gobierna y es así capaz de encaminar al individuo a romper con el hechizo fetichizante de su realidad omniabarcante.

Abstract: The openness to free imagination and dissociation seeks neither integration, nor system, nor subjectively founded unity of the diverse, but rather it becomes a quasi-fantasy, a moment that situates the individual between the imagination, dreams and primary desires, in order to disturb the affirmative character of culture. The present article explores the fantasy conceived by Adorno and Marcuse as a critical and dialectical dimension that discovers within what is visible the hidden inner need that governs and is thus capable of directing the individual to break with the fetishizing spell of his all-embracing reality.

Palabras clave: emancipación; fantasía; dimensión estética

I. Introducción: Enajenación y subjetividad

Abordar el tema propuesto para esta ponencia desde la Teoría Crítica, en particular desde Theodor Adorno y Herbert Marcuse, desemboca en una crítica de la sociedad en su conjunto. La reducción del hombre a sólo parte funcional del sistema social es propia de una concepción de la realidad que obedece a la cosificación de las relaciones humanas, donde los individuos y las cosas son objeto de manipulación para el funcionamiento adecuado de la sociedad en su totalidad, ya que como señala Adorno (2004: 10): “La totalidad se consigue sólo en virtud de la unidad de las funciones desempeñadas por sus miembros. En general, cada individuo tiene que realizar,

¹ Doctora en Filosofía y profesora de carrera de medio tiempo (20hrs.) en la Universidad de Guanajuato, campus Guanajuato, su línea de investigación es la Racionalidad Contemporánea y la Teoría Crítica.

para ganarse la vida, una función y se le enseña a ser agradecido mientras la tiene.”

Ahora bien, el proceso civilizatorio, impulsado por el programa de la modernidad, se funda sobre el principio unitario de coherencia y estructuración tanto de la vida social, como del mundo exterior correspondiente a esta vida y suscita la formación de las instituciones que lo garantizan, instituciones que a la postre devinieron la autoridad exterior para la estructuración de la disciplina, como nos lo indica Foucault (2002), de la uniformidad y la reproducción ideológica, según Althusser (1988), de la confianza en el liderazgo gubernamental para asegurar la experiencia “progresista”; experiencia que Bolívar Echeverría (2009: 9) describe puntualmente como: “[...] la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominarla, ejerce de manera creciente su capacidad de conquistarla, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente: la línea del progreso.”

Al reconocer a la sociedad como bloque universal, como objetividad operante, la Teoría Crítica expone cómo ésta rodea a sus miembros y, al mismo tiempo, se encuentra dentro de ellos, ya que son los miembros quienes la constituyen. De cara a la alienante preponderancia de las relaciones utilitarias que el sistema ejerce sobre los seres humanos, Adorno argüiría tres características de la sociedad aún vigentes: la industria cultural y su acción integradora; la pérdida de autonomía e identidad de los individuos, que aparecen como productos privados de poder; y, por último, el mecanismo anónimo de reglas que rige la sociedad de intercambio. Para Adorno, el punto de partida para desentrañar los fenómenos sociales no puede ser otro que el de la totalidad antagonista, lo cual implica el análisis crítico de los hechos sociales concretos, pero no como un punto de partida absoluto, sino mediados por el proceso de producción y reproducción de la vida social.

Pues el sacrificio que exige la sociedad es tan universal, que de hecho sólo se manifiesta en la sociedad como un todo y no en el individuo. En cierto modo ésta se ha hecho cargo de la enfermedad de todos los individuos, y en ella, en la demencia almacenada de las acciones fascistas y sus innumerables arquetipos y mediaciones, el infortunio subjetivo escondido en el individuo queda integrado en el infortunio objetivo visible. (Adorno, 2006: 65)

En cuanto que apropiación subjetiva, la cultura, al obedecer a un orden ya preestablecido, se convierte en una cultura organizadora, la cual “corta a los hombres el acceso a la última posibilidad de la experiencia de sí mismos.” (Adorno, 2006: 70) El saber de sí de la conciencia se entrega a la elección entre modelos estereotipados, cediendo ante los presupuestos objetivos, es decir, sociales y políticos, para quedar la conciencia completamente fuera de sí, dominada por el principio de identidad operante dentro del sistema social hegemónico y monolítico. Volcando su vida entera en un mundo extraño, una existencia exterior, paradójicamente la conciencia debilitada le permite al individuo conservar su sí mismo, sin siquiera extrañar su Yo. De este modo, la conciencia —desposeída de su lado subjetivo y crítico— permite a la objetividad operante que se instale como una lógica interna que prescribe la configuración del individuo, sometiéndolo en consecuencia a la presión social que gravita en torno suyo y convirtiéndolo en un engrane con determinadas funciones dentro del funcionamiento total, privado de conciencia de la preeminencia que domina.

La premisa de que Auschwitz no se repita, que demanda explícitamente Adorno, entraña la interrogante sobre las condiciones que han posibilitado estos sucesos y a lo largo de su obra el frankfurtiano da cuenta de una escasa conciencia individual y colectiva que se revela en el hecho de que “lo monstruoso no ha calado lo bastante en las personas [...]” (Adorno, 1998: 79). Tal indiferencia se da en una conciencia unidimensional incapaz de reparar en lo infame de los hechos. Si bien, el sistema de vida impuesto por la cultura civilizadora se eleva sobre dos fuerzas antagónicas: una que persigue la felicidad individual y la otra la unión humana, en las sociedades opulentas éste ha conducido a la unidimensionalidad del individuo, el cual queda inmerso en la reificación total del fetichismo de la mercancía que la misma evolución cultural ha puesto en relación con el progreso tecnológico, como lo explica Herbert Marcuse.

Retomando la crítica de la *Dialéctica de la Ilustración* —en cuyos fragmentos filosóficos Adorno y Horkheimer (2009) proporcionan un análisis epistemológico de la sumisión de la razón al principio de identidad, que le ha llevado hacia su instrumentalización orientada a fines—, *El hombre unidimensional* de Marcuse (1985) estudia la represión de los instintos humanos que se reproducen en las sociedades capitalistas, es decir, el sutil dominio que ejerce el sistema uniformador y la cultura masificada a nivel psicológico. Partiendo de la crítica a la *brutalidad metropolitana* de la *sociedad opulenta* desde la perspectiva del psicoanálisis, Marcuse sostendría

la misma tesis de que los planes de progreso han conducido al hombre a su propia esclavización, y los individuos mismos reproducen la represión sufrida, aclarando que “*la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, la libertad administrada y la represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad*” (Marcuse, 1985: 7). Y es que, bajo la premisa de la libertad y el bienestar del todo social, la voluntad de la mayoría se convierte en constitutiva de la unidad social dentro del sistema. El individuo como tal ya no puede aparecer de forma aislada, sino que, como miembro de la comunidad a la cual pertenece, y como ésta lo precede, el individuo separado, sometido al mecanismo coercitivo colectivo, ya resulta predestinado a las funciones que le son dictadas por el sistema social y para la realización de sus fines económicos que supuestamente llevarían a la satisfacción de las necesidades de sus miembros. Empero, Marcuse indicaría que:

[...] la mejor satisfacción de las necesidades es ciertamente el contenido y el fin de toda liberación, pero al progresar hacia este fin, la misma libertad debe llegar a ser una necesidad instintiva y en cuanto tal, debe mediatizar las demás necesidades, tanto las necesidades mediatizadas como las necesidades inmediatas. (Marcuse, 1985: 8)

Es preciso aquí puntualizar los términos de la *necesidad instintiva* y la *represión instintiva* desde la perspectiva que Marcuse (1983) los aborda en su obra *Eros y Civilización*, donde contrarresta el planteamiento pesimista de la imposibilidad de la felicidad de los individuos expresado por Freud (2007) en su obra *El malestar en la cultura*, con un planteamiento en el que una civilización no basada en la represión de los instintos es posible. La condición del hombre como ser cultural, lleva a Freud a analizar más allá de las diferencias históricas, las divergencias culturales y la variedad de hechos de civilización. El choque entre el deseo natural y la cultura civilizadora, revela la condición humana y determina al hombre como ser social, que sólo llega a ser hombre porque su instinto biológico es sometido a la disciplina de la cultura.

Aunque una civilización no represiva pareciera una quimera para Freud, debido al antagonismo y la irreconciliación del principio del placer y el de realidad planteados por él, para Marcuse esta oposición no se origina en una naturaleza humana, sino que es producto de una organización social históricamente determinada, y más aún, debido al progreso y el desarrollo

social, la civilización humana ha llegado al momento en que es posible educarse en una sociedad no represiva, donde los conflictos puedan resolverse sin opresión y sin crueldad. Y es que el progreso tecnológico ya ha creado las condiciones para una liberación respecto de la obligación del trabajo, lo cual podría llevar a la ampliación del tiempo libre, que permitirá la liberación de las potencialidades reprimidas que,

Liberadas así, ellas [las facultades individuales] generarán nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, que a su vez le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia. [...] Con la transformación de la sexualidad en Eros, los instintos de la vida despliegan su orden sensual, mientras la razón llega a ser sensual hasta el grado en que abarca y organiza la necesidad en términos que protegen y enriquecen los instintos de la vida. (Marcuse, 1983: 193 – 194)

La indagación que emprende Marcuse de nueva cuenta retoma la reflexión que marca el pensamiento de los autores de la Escuela de Frankfurt sobre la posibilidad de que la especie humana pueda decidir su propio devenir. A este respecto, Marcuse defiende la postura de que lo que impide el advenimiento de una sociedad libre, no es porque ésta sea considerada como una idea utópica y por ende irrealizable, sino que el problema estriba en la situación objetiva que sujeta a la fuerza de producción en la reproducción del trabajo alienado y las prácticas represivas. En las sociedades capitalistas, la integración de la sociedad se da bajo la forma de entretenimiento, que para la cultura de masas obedece al monopolio de la identidad. En cuanto que las necesidades son administradas, creadas e introyectadas por la industria cultural, la carencia de libertad permanece oculta al individuo entregado al consumo, y la autonomía trabajadora queda circunscrita al interior de la funcionalidad operativa que le ha sido otorgada por la sociedad.

No obstante, Marcuse retomando la advertencia de Marx de que la automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el mantenimiento del capitalismo, nos plantea que la posibilidad real de erradicar la pobreza mundial conduciría al surgimiento de una:

[...] imaginación productiva como fuerza productiva científicamente conformada, a la imaginación productiva que proyecte las posibilidades de una existencia humana libre sobre la base de las correspondientes posibilidades del desarrollo de las fuerzas productivas. Para que esas posibilidades técnicas no se conviertan en posibilidades de la represión, para que puedan cumplir su función liberadora y pacificadora, tienen que ser sostenidas y conquistadas por necesidades liberadoras y pacificadoras. (Marcuse, 1986: 14)

II. La lógica del desmoronamiento y la dimensión estética

Ante el panorama de una hegemonía de la cultura de masas que impone un pensamiento identificador, no es de sorprender que la apuesta frankfurtiana sea por la recuperación de la particularidad individual. El *imperio de la razón instrumental*, puesto como una instancia dominante que conquista la realidad y coloniza hasta las posibilidades del ensueño, ha arrojado al individuo hacia un agresivo y devastador vacío de sentido de una realidad de hechos fijos y determinables, convirtiéndolo en un número estadístico, número fáctico, parte amorfa integrante o no necesariamente de la masa social. En la lógica de la facticidad operante, despojada de esencias, divinidades y fantasías, el hombre de éxito, el que sobresale por sus atributos o acciones, pone el molde para ser imitado por los demás.

Pero esta unidad de sentido que busca imponer la realidad objetivamente determinada es la que a la postre se revela como mera apariencia de identidad pues, para que la identidad sea real, tanto la humanidad como sus categorías más importantes, tienen que corresponderse con el contenido de su concepto. Justamente en esta discrepancia, entre lo nouménico y lo fenoménico, es donde se abre paso *la lógica del desmoronamiento*. La contradicción en la que cae el pensamiento conceptual, se hace patente en el hecho de que por un lado intenta imponer categorías universales y por otro lado busca aprehender bajo leyes lógicas independientes del sujeto al sujeto mismo, cuando éste último es por sí mismo considerado fundador de la individualidad real y viviente y por lo tanto se caracteriza por su contingencia y diversidad. Ante tal paradoja en la que se abisma toda fundamentación teórico-cognoscitiva, Adorno consignaría la primacía del objeto para el conocimiento, pero como objeto que no sólo se presenta como la cosa en sí, por cuya estructura apriorística indagaría la teoría del conocimiento, sino como objeto que

se concreta en el devenir histórico de la sociedad. Así pues, la resignificación de la lógica que plantea Adorno, es explicada por Javier Corona de la siguiente manera:

Para el filósofo de Frankfurt la lógica ha de concebirse como un horizonte donde objeto y sujeto están en un constante fluir, como un campo dinámico en el que la lógica es una forma de proceder irreductible a la objetividad o a la subjetividad, como un movimiento dialéctico comprensible desde la autorreflexión crítica. (Corona, 2008: 118)

La autorreflexión crítica, postulada por nuestro autor, remite a la posibilidad de devolverle al pensamiento la contradicción que le es inmanente, contradicción que éste experimenta inevitablemente enfrentándose a la cosa. La lógica del desmoronamiento en tal sentido resulta incompatible con cualquier pensamiento identificador, sino que busca reparar necesariamente en lo no-idéntico, en aquello que escapa de la figura armada y objetualizada de los conceptos. Planteada como *un horizonte donde objeto y sujeto están en constante fluir*, la lógica del desmoronamiento recupera la tensión dialéctica como un campo de fuerzas entre sujeto y objeto, que imposibilita la pura identidad, puesto que como Adorno contundentemente expresa:

La pura identidad es lo que el sujeto pone en cuanto traído desde fuera. Criticarla inmanentemente quiere decir, por tanto, criticarla desde fuera. La paradoja se las trae. El sujeto tiene que reparar en lo diferente, lo que ha cometido contra él. Sólo así llega a liberarse de la apariencia de ser absoluta identidad. Esta apariencia es a su vez producto del pensamiento identificante, que, cuanto más degrada algo a mero ejemplo de su clase o aspecto, tanto más se figura poseerlo en sí sin intervención de la subjetividad. (Adorno, 1975: 149)

Ante tal realización irónica del sujeto trascendental en la sociedad industrial y su performatividad por el espíritu objetivo convertido en coacción en cuanto que es anterior a cualquier contenido específico, la autorreflexión crítica sitúa al individuo como la única dimensión subjetiva y convierte a la conciencia individual en pensamiento; un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso y exige hoy tomar partido en favor de los residuos de

libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia. La reivindicación de la dimensión individual, rescatándola de la lógica de la facticidad y los imperantes colectivismo retrogradados, emplaza al individuo como sujeto del desmoronamiento y abre al conocimiento hacia dos planos implicantes: por un lado conocer se separa del mero constatar de los hechos para convertirse en una actividad crítica, entendida como tensión dialéctica que indaga por lo no-idéntico, y por otro lado reivindica la apreciación hegeliana de la estética como medio para conocer la verdad objetiva. En un mundo dominado por la razón formalizada, instrumental y autoritaria, la dimensión estética es recuperada por los frankfurtianos como aquel poder creador capaz de ir más allá de la facticidad que entumece a la humanidad.

Tanto Adorno, como Marcuse posteriormente, retoman como canon el postulado hegeliano del *arte como despliegue de la verdad*, que pone el énfasis en la caracterización de lo estético no como algo agradable ni mucho menos útil, sino que precisamente esto: despliegue de la verdad; despliegue que implica no sólo el movimiento progresivo de la dialéctica, sino también regresivo, y en este sentido remite volver a la determinación de la diferencia que se perdió en el concepto. La naturaleza conceptual, que es ineludible para el conocimiento, no es su verdad, pues todo lo conceptual tiene su origen en lo que no es conceptual, que a su vez forma parte de la realidad. Si bien, apariencia y verdad son inseparables para el pensamiento, la apariencia de la realidad objetiva no debe ser confundida con su verdad. Y es aquí donde cobra vital relevancia la dimensión estética, puesto que a través de ella se introduce en la apariencia aquello que lo fáctico suele ocultar. La dimensión estética recupera así el antagonismo inmanente a la realidad que cambia la dirección de lo conceptual y lo remite de nuevo a lo diferente, a la apariencia de algo en sí existente.

Lo más irritable para el conocimiento discursivo, que tiene lo verdadero a la vista y no lo posee, es justamente este conocimiento estético que posee a lo verdadero, pero como algo inconmensurable, como algo enigmático. A este respecto advierte Adorno:

El arte se convierte en un enigma porque aparece como si hubiera resuelto lo que en la existencia es un enigma, mientras que en lo meramente existente el enigma está olvidado debido a su propio endurecimiento abrumador. Cuanto más densamente los seres humanos

(que no son lo mismo que el espíritu subjetivo) tejen la red categorial, cuanto más pierden la costumbre del asombro por lo otro; la familiaridad hace que se engañen sobre lo extraño. (Adorno, 2004: 172)

Aquí encontramos otro pliegue más del pensamiento adorniano que coloca la esfera estética en aquello carente de intenciones, aquello que se escapa a la red categorial, impulsando así al movimiento dialéctico, privado de motivo o dirección, a recuperar la verdad sin que ésta haya sido ponderada de antemano. La dimensión estética irrumpe en la lógica de la conciencia ordenadora y estructuradora que en complicidad con la imperante división del trabajo siempre tiende hacia lo práctico, lo aplicable, lo “útil”, pues aquello que remite al carácter enigmático estético no es una experiencia específica, empíricamente determinable, sino es una experiencia pensante, la cual, como tal, es siempre individual.

La experiencia de las obras de arte es amenazada incesantemente por el carácter enigmático. Si éste ha desaparecido por completo en la experiencia, si la experiencia cree haber captado por completo la cosa, el enigma vuelve a abrir de repente los ojos; aquí se mantiene la seriedad de las obras de arte, que mira desde las esculturas arcaicas y es ocultada en el arte tradicional por su lenguaje habitual para fortalecerse hasta el extrañamiento total. (Adorno, 2004: 171)

Así, ante el proceso de reificación que lleva consigo el sistema capitalista, surge no sólo la necesidad, sino que se hace patente también la posibilidad de la dimensión estética para superar la apariencia de la realidad objetiva como una unidad de sentido inmutable. El instante de apariencia de algo en-si existente, del carácter enigmático de la dimensión estética, es una unidad paradójica, una unidad en la que se asoma el equilibrio de lo que desaparece y se conserva, una unidad en la que aparece la relación dialéctica de la experiencia del pasado con la del presente. En este sentido, Adorno refiere al gusto estético como capaz de dar cuenta del adverso devenir de la cultura: “El gusto es el más fiel sismógrafo de la experiencia histórica. Como ninguna otra facultad es capaz de registrar incluso su propio comportamiento. Reacciona contra sí mismo y se identifica como falta de gusto.” (Adorno, 2006: 151). Pero el gusto de las masas no es más que el

reflejo de la dominación de la cultura popular. La coacción mediática que se abre paso a través de proyecciones de imágenes que suceden con más rapidez que momentos que realmente pueden dar significado a la situación, incitan al espectador adiestrado a desprenderse de todo sentido y entregarse sin resistencia al vacío predominio de las circunstancias y la sobreexcitación de sus sentidos. “Es la fatalidad del arte hoy estar infectado por la falsedad de la totalidad dominante.” (Adorno, 2004: 82). Su contenido estético, ante el catastrófico devenir de la cultura de masas, vaticinado por los frankfurtianos, aparece hoy como resultado de la represión de la cultura; su verdad: subyugada a la efectividad en la realidad. La estereotipia es la esencia del arte popular y no hay nada que ejemplifique esto mejor que el arte del realismo socialista. Si las propias masas todavía guardan atisbos de aquel mandamiento hegeliano que remitía a la relación dialéctica entre el arte de las masas y su gusto real, hoy en día su influencia es tan abstracta como el hecho del adoctrinamiento de la opinión a manos de un grupo de intelectuales de renombre. La industria cultural, que tuvo como uno de sus principales logros acercar las masas a los valores estéticos burgueses, ha transfigurado a éstos a tan sólo una deslucida representación de lo que solían ser:

El espíritu objetivo de la manipulación se impone con reglas experimentales, de cada situación, criterios técnicos, cálculos económicamente inevitables y todo el peso del aparato industrial sin antes someterse él mismo a alguna censura, y si alguien consultase a las masas, éstas le devolverían reflejada la ubicuidad del sistema. (Adorno, 2006: 213)

La decadencia de los valores estéticos burgueses sucumbió curiosamente al principio propiamente burgués de la competencia, que los reemplazó por el juicio objetivamente calculable en el mercado de valores. La *ratio burguesa* que otrora le otorgaba el privilegio a la obra de arte, al desistir frente al orden práctico de la vida que ella misma impulsó, cercena la posibilidad de relaciones desinteresadas. El deseo burgués por el arte voluptuoso cedió paso a una especie de valor de uso hedonista que imita al placer sensual, convirtiendo al arte en un negocio redituable. La cultura burguesa, que pretendía su validez universal, sucumbió ante una cultura progresista y para todos, una cultura que no obstante resultó divorciada de la realidad con el fin de legitimar el propio sistema burgués. Así, lejos de cumplir con el anhelo de las masas de la superación de la cultura clasista y elitista burguesa, éstos al apropiarse de la cultura resultaron disueltos en ella,

anulando las tensiones inherentes de la propia cultura burguesa. Continuando con esta línea de reflexión es pertinente aquí referirnos a Marcuse quien define a la cultura burguesa por su particularidad afirmativa:

Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo “desde su interioridad”, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo. (Marcuse, 1967: 50)

Confiando su destino al progreso e instaurando una nueva fe, la fe de un futuro mejor, un mundo venidero superior al de la vida de aquí y ahora, la cultura burguesa le otorga a la dimensión estética la virtual posibilidad de realización de la plenitud del potencial humano. La contradicción paradigmática que sale al paso se refleja en la sutil separación entre su carácter progresista destinado, como en un acto de fe, a superar la organización actual de la existencia y al mismo tiempo a mantener la posibilidad de su realización en el plano de las ideas, en el plano de lo sublime. Marcuse lo describe de modo contundente:

A la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre extrema, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber. (Marcuse, 1967: 52)

En la cultura afirmativa, lo decisivo para el arte ya no es su despliegue de la verdad, sino la representación de la realidad como bella, que, por ser así, embriagadora, se torna un sedante de la felicidad. La reproductibilidad del instante bello, del goce, es lo que interesa al arte. En la fastuosa apariencia ya no hace falta hacer justicia de la realidad, sino que, al producir la posibilidad de felicidad en la contemplación, la apariencia misma se pone al servicio de lo ya existente.

La estética idealista de la época burguesa le otorga al individuo el deber y la facultad de hacerse cargo de su existencia y de la satisfacción de su felicidad. De tal modo, en la medida en

que el ámbito cultural le otorga al individuo cada vez mayores oportunidades de aspiraciones y de satisfacciones, la dimensión estética es denunciada por Marcuse por su carácter de represión cultural y por la identificación de la felicidad con la facticidad material. Y, aun así, la promesa burguesa, de un mundo diferente en el que felicidad y libertad converjan, es preservada por el propio arte. Esta tensión ineludible entre la utopía y su correspondencia con las aberraciones reales que persisten en el mundo capitalista, es también la negación del orden establecido. A los valores operacionales, pragmáticos y productivistas, se opone la actitud desinteresada; al fetichismo consumista y las condiciones objetivas que someten al individuo, la dimensión estética recupera la memoria como idea reguladora que opone la resistencia y busca rescatar la libertad y la felicidad de la sensual y seductora imagen en la que éstos han caído. El potencial revolucionario de la dimensión estética radica precisamente en la capacidad de la obra de arte para transformar su contenido en un orden estético, un orden único y autónomo, que convierte la actitud de contemplación gozosa en lo que Adorno llama la *actitud estética*:

Al comportarnos frente a las obras de arte no como momentos personificados de nuestra existencia, sino como momentos que de algún modo están separados de nosotros, que no forman parte, de manera inmediata, de nuestra existencia, y que en general sólo podemos experimentarlos de una forma particular [...], ellas ya están sacadas de la esfera de la mera inmediatez empírica [...]. (Adorno, 2013: 311-312)

La estética burguesa de la contemplación tiene su auge en la industria cultural y en la consolidación de la sociedad del espectáculo; despojada de la pretensión de una reacción espontánea frente a la situación objetiva, la obra de arte se somete al ideal de la mismidad; la obra de arte se convierte en ligera, en tanto que bajo en principio identificador se torna cómplice del enmascaramiento del caos y la violencia presentes en la sociedad, anulando las contradicciones inmanentes a ella. Los *happenings*, los *performances*, las instalaciones artísticas se caracterizan por su futilidad; aparecen y desaparecen de la escena artística como acontecimientos efímeros, pasajeros, y fugaces, creando frente a las grandes obras maestras que perduraron por los siglos, obras artísticas que se caracterizan por su fragilidad y acaban por desintegrarse pronto. Pero estas obras que nos arrojan a la inclemencia del tiempo, a los materiales perecederos, que no contienen

nada del pasado, que se presentan ante nosotros como proyecciones borrosas, son también las que sitúan al individuo como el escenario de un constante proceso de cambio en el que convergen pasado y presente, escenario en el que las turbulencias del pasado confluyen con la lividez del futuro y permiten a la conciencia latente aprehender la realidad, no como algo aquí y ahora, sino en una retrospectiva al pasado y los anhelos extinguidos. Así en la dimensión estética, en la cual lo particular sensible emerge como el vínculo con el todo, se abre paso la dimensión histórica que evoca aquello que ha quedado irresuelto en otros tiempos atrás. Por eso, la imitación de la realidad empírica, es algo más que una aparición sensible asilada, sino que en ella se abre paso también aquello que le ha sido negado.

Empero, la situación predominante de unidimensionalidad denunciada por Marcuse pone la dimensión estética ante un nuevo peligro, peligro de que la obra de arte en tanto que persista en la contingencia de su existencia como un espejismo de su objetividad inmanente, no tiene garantías de que tanto el artista, como tampoco el observador estarán a la altura de esta objetividad. Siguiendo las pautas de la imperante lógica de la facticidad y racionalidad instrumentalizada, éstos se dejan guiar más bien por la actitud de intolerancia hacia todo aquello que podría aparecer como abierto frente a ellos, como aquello que todavía no ha sido previamente determinado. Esta actitud de intolerancia es la que opera como mecanismo de defensa para el yo débilmente formado, pero al mismo tiempo es la molestia que le ocasiona la que abre paso al resquebrajamiento de su arduo funcionamiento operativo.

III. La fantasía como una dimensión crítica y dialéctica. El carácter disruptivo de la fantasía

De cara al acelerado proceso de cosificación que trae consigo el sistema capitalista y la industria cultural, la tarea de la teoría crítica recae en poner en evidencia sus procesos y así conservar el espacio crítico y autónomo de una función emancipadora. Es en este emprendimiento que la teoría crítica conjuga y a la vez distingue entre por lo menos dos dimensiones semánticas del concepto de mimesis: uno comprendido críticamente como igualación que anula y otra como identificación que dispara nuevos sentidos de creatividad y expresión. Por un lado, nos indica Adorno (2006: 208) “La industria cultural está modelada por la regresión mimética, por la manipulación de impulsos reprimidos de imitación.”, pero es en el segundo sentido en que

sobresale la *fantasía exacta* adorniana que le permite al pensamiento ir más allá de sí mismo y de la *fantasía comprendida como actividad subversiva* en el pensamiento marcusiano.

El diagnóstico de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* es que la realización irónica de la estructura transcendental que el esquematismo kantiano le otorgaba al sujeto, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad de lo sensible a los conceptos fundamentales, ha sujetado a los individuos al cautiverio de un mundo auto producido. Con relación a ello, Adorno y Horkheimer nos dicen:

En el alma, según Kant, debía actuar un mecanismo secreto que prepara ya los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma ha sido descifrado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que preparan los datos, por la industria cultural, es impuesta a ésta por el peso de una sociedad —a pesar de toda racionalización— irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste. Para el consumidor no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado en el esquematismo de la producción. (Adorno, Horkheimer, 2009: 169-170)

Es precisamente aquí donde el problema emerge con toda su ferocidad en tanto que, bajo la opresión del capitalismo opulento, la abstracta indeterminación del arte entra en juego con una realidad, por lo demás sujeta a la industria cultural y reforzada por el avance tecnológico, que ya ha invadido al espacio privado. El resultado es, como advierte Marcuse (1985: 40) “no la adaptación, sino la *mimesis*, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo.” La crítica devastadora que emprende Marcuse nos pone de cara frente al problema de la unidimensionalidad del hombre quien reproduce y perpetúa los controles ejercidos por la sociedad ya no por una mera adaptación impulsada por la introyección de las exigencias externas, sino por una plena identificación mimética con ellos. La colonización así de la dimensión interior es característica de la preservación del sí mismo sin un yo, es más, sin que realmente se extrañe el yo.

La identificación plena con una unidad supraindividual, no obstante, significa el perecimiento del individuo y esto es algo que no se escapa de la mirada crítica de los

frankfurtianos. Es por ello que recuperar el potencial mimético es aquella iniciativa que devuelve el libre juego de las facultades del espíritu, conduciéndonos así hacia la posibilidad de una experiencia plena, o como lo pone Marcuse (1973: 94) “[...] una experiencia ‘natural’ de los sentidos, liberada de los requisitos de una caduca sociedad explotadora.” El arte se vuelve entonces subversivo tan pronto deshace la forma estética, es decir el conjunto de cualidades preponderados por el *establishment*, o como explica el autor:

En virtud de esas cualidades, la obra de arte *transforma* el orden que priva en la realidad. Esta transformación es una "ilusión", pero una ilusión que otorga al contenido representado una significación y una función diferentes de las que tiene en el universo prevaleciente del discurso. Las palabras, sonidos e imágenes forman otro "nivel" de la dimensión e invalidan el derecho de la realidad establecida en beneficio de una reconciliación que aún no llega. (Marcuse, 1973: 93)

Cabe advertir que, incluso en la exposición del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, que dicho en términos generales consiste en la performación categorial de nuestras impresiones, Kant (2006: 306) nos habla de “un arte escondido en las profundidades del alma humana, bien difícil de arrancar a la naturaleza el procedimiento y el secreto.” Así desde la *Crítica de la razón pura*, el yo constituye las cosas aplicando las categorías a lo sensible, pero no sin que ello entre en una tensión estética interna. Es justamente esta interioridad la que abre la posibilidad de protesta contra el orden heterónomo impuesto al sujeto y se abre paso la fantasía como una actividad mental que conserva todavía su libertad con respecto al principio de realidad, o por citar Marcuse:

La fantasía juega una función decisiva en la estructura mental total; liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (el arte), los sueños con la realidad: preserva los arquetipos del género, las eternas, aunque reprimidas, ideas de la memoria individual y colectiva, las imágenes de libertad convertidas en tabús. (Marcuse, 1983: 135-136)

En este sentido sobresale la actividad subversiva de la fantasía que irrumpe en la estructura afirmativa de la cultura para dar cuenta de la posibilidad de otra realidad, de otro orden, que, a pesar de ser rechazado por el orden prevaleciente, permanece vivo en la conciencia humana. Al encontrar su expresión a través del arte, la fantasía interpela a las necesidades dominantes y formas de existencia establecidas mientras las niega y en esta relación dialéctica es donde emerge lo nuevo. Pero lo nuevo, no ha de ser comprendido como una categoría subjetiva, sino que impuesto por la cosa misma que no puede retornar a sí ya que su identidad ha sido fracturada, y como Adorno (2004: 37-38) contundentemente señala: “La fuerza de lo antiguo es la que empuja hacia lo nuevo, porque necesita de ello para realizarse en cuanto antiguo.” De este modo la fantasía establece una relación dialéctica no sólo con el pasado, sino nos remite hacia una posible liberación de la realidad histórica que ha sido oprimida por el orden establecido, o como lo explica Marcuse (1983: 142) : “En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que *puede ser*, yace la función crítica de la fantasía.” Este *soñar despierto*, como lo llama Marcuse, irrumpe en la visión armonizante de una realidad preestablecida devolviéndole su negatividad al constituir una dimensión posible de expresión del individuo particular.

La fantasía, a la sazón, sólo es posible a través de esta mimesis que vincula a la expresión con la experiencia individual, pero el no poder permanecer en el punto de la subjetividad, en el para sí-mismo, se convierte en una demanda por la necesidad irreconciliada de lo interior contingente del individuo particular con lo universal del lenguaje que posibilita su expresión. De tal modo, la fantasía comprendida como una actividad subversiva nos conduce a un espacio de imágenes que desgarrar al pensamiento y posibilita su contienda contra la racionalidad administrada y su expresividad vulgar y convencional.

La fantasía es cognoscitiva en tanto que preserva la verdad del Gran Rechazo, o, positivamente, en tanto que protege, contra toda razón, las aspiraciones de una realización integral del hombre y la naturaleza que son reprimidas por la razón. En el campo de la fantasía, las imágenes irrazonables de libertad llegan a ser racionales, y los «bajos fondos» de la gratificación instintiva asumen una nueva dignidad. La cultura del principio de actuación se inclina ante las extrañas verdades que la imaginación mantiene vivas en el

arte popular y los cuentos de hadas, en la literatura y el arte; ellas han sido interpretadas con aptitud y han encontrado su lugar en el mundo popular y el académico. (Marcuse, 1983: 152)

La filosofía interpretativa, que postulan los frankfurtianos, indaga en el tejido del mundo fenoménico, buscando aquello que como un enigma subyace cual, si estuviera representando un mundo esencial pero que, sin embargo, se muestra en el propio fenómeno. Este acercamiento interpretativo tiene la pretensión de alcanzar un conocimiento materialista que, a través de la recomposición de los elementos empíricos aislados, lleve el análisis crítico a la interpretación que ilumina lo real que carece de intención. En contraposición con el conocimiento fáctico que parte de la acumulación de datos y conceptualizaciones de lo dado —que recae en una racionalización instrumental—, la *fantasía exacta* transforma la realidad expresando lo *no idéntico* en una configuración que cristaliza el contenido social e histórico de los fenómenos de modo que su verdad resurja cognitivamente. La interpretación se vuelve lo imperativo para la problemática relación entre pensamiento y lenguaje, pues la apertura hacia la libre imaginación y disociación no busca ni integración, ni sistema, ni unidad subjetivamente fundada de lo diverso, sino que se torna *quasi una fantasía*.

El problema aquí, que bien señala Susan Buck-Morss (2011: 226), desemboca en cómo someterse al objeto sin copiarlo y cómo transformarlo a través de la fantasía sin caer en la ficción. La respuesta Buck-Morss la encuentra en las “*constelaciones cambiantes*” como proyecto central de la teoría de conocimiento adorniano. En un análisis crítico sobre las construcciones en constelaciones cambiantes de la fantasía exacta la pensadora nos conduce a la discusión sobre la crítica del conocimiento que se suscita entre Theodor Adorno y Walter Benjamin. Para puntualizar al respecto:

Adorno estaba menos preocupado por el destino de los fenómenos y más intrigado por la originalidad del método de Benjamin y su utilidad para su propio programa. Ya que, sin postular un dominio metafísico más allá de lo históricamente transitorio, por detrás o por encima de la existencia física, en algún ser ideal o nouménico, la teoría de Benjamin confrontaba la pregunta metafísica por la verdad, la esencia de la realidad, e intentaba leer

su respuesta en lo propios elementos empíricos. Para utilizar el lenguaje kantiano, la teoría de Benjamin forzaba al reino *fenoménico* a producir el conocimiento *nouménico* [...]. (Buck-Morss, 2011: 229)

En efecto, en su análisis de la doctrina platónica de las ideas que hace en el prólogo epistemocrítico de “El origen del *trauerspiel* alemán”, Benjamin (2006: 223-259) pone el énfasis en la salvación, la redención, de los fenómenos al mismo tiempo que la exposición de las ideas para la cual el lenguaje resulta esencial, pues las ideas, que son *constelaciones eternas*, permanecen oscuras, en tanto que no agrupan a los fenómenos, y las ideas, al aprehender tales constelaciones, dividen a los fenómenos que los conceptualizan y al mismo tiempo los redimen. El momento lingüístico de la idea, que se expresa en la generalidad del lenguaje, se caracteriza por su mutua pertenencia con la interpretación objetiva de los elementos que constituyen el fenómeno. Como tal y partiendo de la premisa de que la verdad en cuanto que es determinada por la intencionalidad conceptual no es verdad, Benjamin postula que el modo adecuado de acercarse a la verdad es *adentrándose y desapareciendo en ella*.

Frente a las formaciones lingüísticas que pretenden proporcionar una descripción pura de significaciones, lo que nuestros filósofos exigen es el abandono al concepto. Como tal, no obstante, este abandono es inseparable de lo que Adorno llama la actitud filosófica: una actitud frente a las cosas o los fenómenos que no pretende definirlos a partir de sí mismos, sino de describirlos e interpretarlos, desde su contenido social históricamente específico, rescatándolos del olvido histórico.

El que interpreta buscando tras el mundo fenoménico un mundo en sí que le subyace y sustenta, actúa como el que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se hallaría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, cuando la solución del enigma tiene como función iluminar como un relámpago la figura del enigma y ponerla al descubierto, no mantenerse en el enigma y asemejarse a él. (Adorno, 2010: 306)

De tal modo, describir el mundo, dejarlo al descubierto, no es un abandono desenfrenado a la ficción, sino es la creación de nuevas formas, el *ars inveniendi* cuyo *órganon* sólo puede ser

la fantasía, y puesto que las ideas constituyen una multiplicidad irreductible, cada descripción debe obedecer a las leyes que gobiernan la constitución de las formas universales, al mismo tiempo que su despliegue objetivo implica el desarrollo subjetivo de la consciencia reflexiva. Es así como la fantasía exacta ofrece una interpretación del mundo mediante la construcción de constelaciones cambiantes, de imágenes dialécticas, de visiones oníricas, que entrelazan los elementos aislados de la realidad y permiten la comunicación de lo nuevo, de aquello que todavía no ha emergido. La fantasía parte de lo empírico para romper con sus cadenas e irrumpir en las determinaciones del propio pensamiento. Liberado así el pensamiento del mero conocer y constatar de los hechos, éste propiciaría la constitución de un Yo firme y consistente, un Yo emancipado en su dinámica interna.

La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo lo que perciben con la verdad universal. A eso se opone la individualización del conocimiento. (Adorno, 1975: 52)

Bibliografía

- Adorno, Th. 1975. *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. 1998. *Educación para la Emancipación*, Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. 2004. *Escritos sociológicos I*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. 2004. *Teoría estética*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. 2006. *Mínima moralía: Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. 2010. *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. 2013. *Estética (1958 / 59)*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Adorno, Th., Horkheimer, M. 2009. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.
- Althusser, L. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Benjamin, W. 2006. *Obras, libro I, vol. I, El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán, “Las Afinidades electivas” de Goethe, El origen del “Trauerspiel” alemán*,

Madrid: Abada.

Buck-Morss, Susan. 2011. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Corona, J. 2008. *Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica*, Guanajuato: UGTO/Pliegos.

Echeverría, B. 2009. *Qué es la modernidad*, México: UNAM.

Foucault, M. 2002. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. 2007. *El malestar de la cultura*, Barcelona: Ediciones Folio.

Kant, E. 2006. *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada.

Marcuse, H. 1967. *Cultura y sociedad*, Buenos Aires: Sur.

Marcuse, H. 1973. *Contrarrevolución y revuelta*, México: Editorial Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. 1983. *Eros y civilización*, Madrid: Sarpe.

Marcuse, H. 1985. *El hombre unidimensional*, México: Editorial Artemisa.

Marcuse, H. 1986. *El final de la utopía*, Barcelona: Planeta-De Agostini.

El teatro religioso; expresión e identidad: Eficacia performativa de la Pastorela de Pichataro

The religious theater; expression and identity: Performative efficiency of the Pastorela of Pichataro

Oscar Edgardo Guzmán Verduzco¹

Resumen: El modelo de conquista espiritual en México, se basó en las representaciones teatrales las cuales permitieron transmitir los pasajes y dogmas religiosos, estas fueron adoptadas como Identitarias por los pueblos originarios y se preservan hasta nuestros días. En Pichátaro la Pastorela contemporánea articula diversos agentes que van desde los espectadores, los actores, los maestros de pastorela, los colectores, los músicos que acompañan y los artesanos que elaboran el vestuario y ornamentos, con características que aumentan riqueza a la representación. El conjunto resultante es un sistema articulado por la actuación, es decir el acto y el gesto de los personajes.

Abstract: The model of spiritual conquest in Mexico, was based on the theatrical representations which allowed to transmit the passages and religious dogmas, these were adopted as Identities by the original peoples and are preserved until our days. In Pichátaro the contemporary Pastorela articulates diverse agents that go from the spectators, the actors, the teachers of pastorela, the collectors, the musicians who accompany and the craftsmen who elaborate the clothes and ornaments, all with characteristics that increase wealth to the representation. The resulting set is a system articulated by the performance, that is, the act and gesture of the characters.

Palabras clave: pastorela; performance; expresión; identidad; ritual

Introducción

En este texto se describe el proceso vivido en un lapso del 19 de marzo del año 2017 al 8 de enero del presente año, en relación con el tema de la Pastorela de Pichataro en la que a través del método etnográfico se realizó un diario de campo en el que se recaudando información directa mediante entrevistas y pláticas, utilizando también medios de registro como la fotografía, el audio, y el video, esto con especialistas en distintas áreas vinculadas a la representación de la

¹ Estudiante: 8°. semestre, Arte y Patrimonio Cultural, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, líneas de investigación: Tradición, Fiesta, Religión. correo-e: oseddyv@gmail.com.

Pastorela como son: Los maestros de Pastorela, los cargueros, los artesónanos y el público en general.

Si bien tenemos una investigación realizada ya de forma documental esta práctica en campo permite ver, registrar, conocer y explicar la realidad sociocultural en la que está inmersa la Pastorela y la viabilidad de medios que tenemos para realizar una investigación que sea provechosa para dar y describir todo lo relacionado con el tema marcando una diferencia entre lo observado y lo informado.

Lo informado mediante pláticas y entrevistas reformula lo que se va a realizar en la investigación, ya esta no puede tener un fin preestablecido, este fin se va reestructurando con cada nueva experiencia.

La investigación etnográfica realizada mediante el diario de campo basada en la observación y descripción de la Pastorela permite entonces establecer coordenadas metodológicas claras respecto a la información obtenida y partir de la interpretación de la teoría del performance y de lo ya vivido en campo me da pauta a definir que la relación que existe entre la producción artesanal del traje típico de Pichataro, la religión y sus sistemas de cargos, la representación y la percepción de la Pastorela de Pichátaro mantienen un dialogo que debe caracterizarse para así realizar una correcta interpretación en la que no se deje a ningún elemento fuera ya que todos son sumamente importantes, además la investigación permitió dar cuenta que la mayoría de lo descrito no está registrado, lo cual asegura un trabajo nuevo en este rubro que si bien es difícil será un resultado fructífero de registro de la Pastorela de Pichataro.

Antecedentes

Las manifestaciones artísticas de la región purépecha son muy ricas, debido a esto en la delimitación de este estudio enfocado al análisis de las manifestaciones de la cultura material de un pueblo, en *La pastorela de San Francisco Pichataro*, se toma en cuenta este gran acervo cultural y se hace notar que existen varios ejes temáticos que son de gran utilidad para saber cómo se ha abordado y si existe alguna propuesta similar a la que se pretende con este análisis.

A continuación se describen algunos de los libros en los cuales se aborda lo que se ha dicho sobre el tema investigado:

- A. *México en Fiesta de Herón Pérez* este libro describe un conjunto de festividades del país y como se llevan a cabo hace referencia a la diversidad étnica y de llevar acabo las distintas celebraciones aunque todas con un carácter de tradición basado en rituales o costumbres que se transmiten de generación en generación en si el texto ayuda para profundizar en cómo se puede abordar un fenómeno como la *Danza de la Pastorela de Pichátaro* y darle a si una interpretación mas completa.
- B. *La adoración de los Reyes, reconstrucción musical y escénica de un auto novohispano en lengua Nahuatl de José Antonio Guzmán Bravo*. Este libro aborda la relación de la música y la danza con las representaciones de la nueva España y da pauta a entender el nacimiento en México del teatro con música y en lengua indígena que sirvió para evangelizar a los nativos americanos y hacerlos partícipes de la experiencia religiosa, en este texto vemos cómo se puede abordar un tema escénico para poder asi sistematizar los procesos artísticos de una gran riqueza escénica como es en mi proyecto la danza de la pastorela de San Francisco Pichataro.
- C. *Navidades Mexicanas de Sonia C. Iglesias y Cabrera*. Este texto aborda distintas tradiciones y celebraciones que se realizan en México y en las que se ve reflejado una mezcla de elementos prehispánicos, coloniales y contemporáneos de nuestro país, y da pauta a entender los procesos que se viven en las manifestaciones de creencias religiosas que hay como son, el culto a distintos santos, vírgenes etc.; también denota los aspectos que giran en torno a las navidades en México como son las ferias, música, danzas, bailes, juegos, indumentarias, arte popular, etc.: y que convergen en un solo momento que es la fiesta realizada.
- D. *Diablos de la Pastorela de Romero de Salvador Garibay Sotelo*. Este texto es una interpretación antropológica del texto escrito en lengua Tarasca por el cura Cristóbal Romero, nativo de Charapan, en la comunidad de Pichátaro y con fecha del 24 de noviembre de 1883. En el texto encontramos como surge la pastorela en el estado de Michoacán y su desarrollo en el entorno étnico de la comunidad de Pichátaro asi como también encontramos nombres tarascos de Diablos sus significados lingüísticos y las perspectivas indígenas en relación al cielo, el infierno y el pecado, también en los apéndices hace descripción de una pastorela en lengua Purépecha mostrando los

elementos que la componen: los personajes, los nombres de dichos personajes, los conjuntos de personajes, la estructura que presenta la Pastorela, los aspectos locales insertos en la obra, los elementos geográficos, económicos, culturales y los distintos recursos en lengua Purépecha.

Es este el más relevante para tener una idea de lo que se ha venido realizando en la comunidad y así dar una interpretación adecuada y un correcto estudio al proyecto de investigación de “*La Danza de la Pastorela de Pichataro*”.

- E. En materia de la comunidad hay varios libros también que son importantes uno es el de *La Anatomía de once pueblos de Michoacán* de Dan Stanislawski, en el cual de manera breve se realiza una descripción de la comunidad aunque con una perspectiva antropológica estadounidense pero da algunos datos relevantes e importantes.
- F. Otro libro es el de la *Relación de Michoacán*, ya que en él se describen varios rituales que son de gran importancia en distintos lugares purépechas y hace mención de la comunidad y de sus usos y costumbres.

También se consultaron algunos artículos que son los siguientes:

- a) *La esfera y los hombres. Identidades y saberes a través del tiempo* de Víctor Gayol. En el mencionado documento se aborda el complejo proceso de definición de identidad del estado de Michoacán con referencia a la cultura Europea y se denota la semejanza que guarda el acervo dramático michoacano y el drama de la cultura Griega.
- b) *La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México* de Miguel Olmos Aguilera, En este escrito encontramos una descripción de la conquista espiritual que se vivió en México estimulada por los jesuitas los cuales a través de las expresiones artísticas como la música y el teatro encontraron una manera efectiva para evangelizar a los nativos, las primeras representaciones teatrales en las que se hace hincapié son las piezas pastoriles, mejor conocidas como Pastorelas en ellas se relataba el nacimiento de Jesús, el triunfo del bien contra el mal, y se le presenta a San Miguel Arcángel como salvador de las almas tentadas por Lucifer.
- c) *El Montaje Teatral de las Identidades. Personajes Rancheros y Actores Indígenas en las Pastorelas de la sierra Purépecha* de Elizabeth Araiza Hernández, este artículo es

de los más importantes para el tema ya que en él, la investigadora presenta una nueva forma de interpretación del ritual de la pastorela haciendo crítica al modelo de teorías clásicas del ritual y proponiendo un enfoque alternativo para así poder analizar cómo en la pastorela convergen varias identidades que caracterizan a los personajes este enfoque, cada realidad es decir contexto social y cultural donde se realiza da una variante de esta misma representación para la zona purépecha se enfatizan como punto en el que convergen las comunidades a Jesús en algunas comunidades su nacimiento, en otras la visita de los reyes, en otras la presentación en el templo y otras hasta el día en que fue concebido de ahí que se puedan realizar desde diciembre, enero, febrero, marzo y en ocasiones hasta en los meses de julio y agosto.

- d) *El arte de actuar varias realidades particulares. Notas para un estudio antropológico de las pastorelas del territorio purépecha. De Elizabeth Araiza Hernández*, en este artículo se presenta un análisis de investigaciones que la autora ha realizado en la zona purépecha haciendo hincapié en la descripción de las partes que conforman la pastorela que son la temporalidad, las acciones realizadas, los personajes, el libreto, los valores que se ven inmersos en dicha representación, en estos elementos se describen y se ven reflejados los modos de vida y también situaciones de interés actual, estas partes giran en torno a dos temas los diablos y la adoración del Niño Dios, las pastorelas de la zona purépecha siempre están acompañadas por muchos elementos: *actuación, danza, ritual, teatro, cantos y de registros sensoriales – gestualidad, música, sonidos* que vinculados hacen notar las identidades de la zona y de este modo permiten diferenciarlas.
- e) *Detrás de un performance siempre hay otro. De cómo dialogan entre sí diferentes modalidades performativas. De Elizabeth Araiza Hernández*, en este documento la autora analiza los elementos de la pastorela de la Sierra Purépecha del estado de Michoacán, el propósito es el de utilizar la perspectiva antropológica para determinar la viabilidad de la noción performativa para determinar lo que se está haciendo, en este análisis encontramos definición del personaje del diablo, su acción, palabra e imagen, así como la presencia de la identidad indígena y como eje clave el desarrollo de la Ch'ananskua o la acción de jugar que es en la que está basada la escenificación de la

Pastorela en un dialogo en que se interactúa y se da vida a otras realidades a través de la actuación.

Contexto de San Francisco Pichataro, Michoacán

Toponimia

Chátarhu: Sustantivo.- Pichátaro, comunidad que pertenece al municipio de Tingambato, las 7 tribus congregadas por Fray Jacobo Daciano.

Chátarhu, de la palabra chatani que significa clavar, más el sufijo rhu, caso ablativo que indica lugar donde se ejecuta la acción. [...] Según la tradición, antiguamente en esta comunidad se hacían clavos de madera que se utilizaban para clavar el tejamanil de los techos de las trojes y cocinas. (Medina Alberto, 1986).

Pichátaro: lugar donde se hacen clavos de madera.

Hábitat o Territorio

Pichátaro es una comunidad que se encuentra en el ámbito territorial del municipio de Tingambato colinda al oriente con terrenos comunales y ejidales de Erongaricuaro, Uricho y Arocutin; al poniente Comachen y Sevina; al norte con el ejido de San Isidro y al sur con Tingambato. Ver (**¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.**).

El clima es predominante frio y húmedo durante casi todo el año, y llega a tener heladas y temperatura de 4 a 6 C°, es templado en los meses de; abril, mayo, junio y julio, con temperatura de 16 a 20 C°.

Esta sobre una loma baja que se caracteriza por ser fértil a una altura aproximada sobre el nivel del mar de 2350 metros de altitud, lo cual asegura una agricultura prospera, la comunidad se abastece del líquido vital de dos ojos de agua, lo cual asegura la suficiente irrigación de los sembradíos.

Dentro del libro Anatomía de once pueblos de Dan Stanislawski se encuentra un breve informe que describe así a la comunidad, “*Pichátaro es un sitio de casas bien ubicadas sobre hermosas callecitas de carácter completamente indio*”. (Stanislawski, 2007). Así mismo este libro dice que Pichátaro es una Aldea, lo cual es una visión del autor ya que él es estadounidense y esta es su perspectiva, entrevistando a algunas personas de la comunidad ellas comentan lo que se describe al principio de este escrito que Pichátaro es una comunidad.

El origen de la comunidad se remonta a la época precolombina según la tradición eran 7 tribus independientes que se localizaban en las inmediaciones donde actualmente está ubicada la población. En el año 1523 el ejército español encabezado por Cristóbal de Olid, censo la conquista del Reino Tarasco durante la toma de posesión de Pátzcuaro, Olid dio orden de entrar en la sierra donde actualmente se encuentra de Pichátaro, así pues el día 15 de agosto de 1523, sin ninguna vacilación tomaron el camino en dirección a Erongaricuaru, de ahí subieron las inmensas arboledas guiados por los indios aliados, de esta forma con mucha facilidad llegaron al primer pueblo de Pichátaro, el cual hoy en día es el barrio de Santo Tomas I.

Cuando los conquistadores se internaron en el bosque de Pichátaro para buscar más tesoros, se encontraron con otras comunidades indígenas que en ese tiempo habitaban en los montes vírgenes de la sierra, las cuales se resistieron a la esclavitud de los españoles lo cual desencadenó en muchos y sangrientos combates que enemistaron cada vez más a los indios y a los conquistadores. Uno de los principales defensores de los pobladores de esta comunidad fue Tzintzicha, quien al lado de los suyos no escatimó esfuerzos valor y coraje, y a pesar de las continuas luchas y la destrucción de sus poblados, gracias a él los conquistadores no lograron la victoria.

En 1523 el ejército español intentó unir a la fuerza a todos los pueblos (actualmente los 7 barrios), no lo consiguió ya que tal intento estaba destinado al evangelizador y misionero Franciscano de noble cuna Fray Jacobo Dasiano quien en 1546 llegó a los 7 pueblos de la zona de Pichátaro, Fray Jacobo, para lograr mayor arraigo de la fe católica en la comunidad, inició la fundación del hospital que fue la organización social que Don Vasco promovió por toda la región, siendo así el hospital la principal forma de conquista ideológica y cultural pero que a la vez permitía la reproducción interna de contenidos e ideologías indígenas.

El hospital era el centro de la comunidad junto a la iglesia donde se reunían los 7 pueblos, este ha estado siempre en el centro de la comunidad donde actualmente se encuentra la plaza, de este modo aunque se reunían también había diferenciación entre cada pueblo por lo cual nunca se sobrepasaba la autoridad de cada uno de los jefes de los pueblos así pues se estableció la dirección colectiva de esta comunidad.¹

Con el paso del tiempo la comunidad se constituye como una mayoría de consenso de usos costumbres y tradiciones donde cada representante de barrio antes pueblos, permite la participación democrática de sus integrantes, el barrio de San Miguel se caracteriza por conservar más que los otros barrios la tradición cultural y es donde se percibe aun mayor organización en cuestión ritual y festiva.

Lengua- descripción identitaria

La lengua actual de la mayoría del pueblo es el español castellano esto debido a que con el paso del tiempo la lengua originaria que era el purépecha se ha perdido, en la actualidad ya solo muy pocas personas hablan esta lengua y son en su mayoría adultos mayores, los abuelos y algunos

padres.

Lo que provoco que Pichátaro perdiera el manejo de la lengua fue que es un punto de trayecto cotidiano de turish desde la colonia hasta la actualidad.

A pesar de los embates de la sociedad actual y las transformaciones en los modelos de organización del estado y el país, Pichátaro está adscrito orgullosamente a la nación autodenominada purépecha y es considerado por sus habitantes y por personas externas también un pueblo rico en tradiciones con elementos que se han logrado perpetuar de generación en generación caracterizando la identidad de la comunidad.

Economía- actividades de relevancia

Existen muchas actividades de trabajo que se realizan en la comunidad de San Francisco Pichátaro pero la principal y por la cual se caracteriza este pueblo es por la talla y elaboración de muebles de madera, dicha actividad es realizada por los hombres del pueblo los cuales son excelentes artesanos que tienen una destreza única y característica del lugar.

Pichátaro debido a que es tierra comunal posee una gran extensión de ejido, lo cual nos remite a otra de las actividades de la población que es la agricultura en la que se destaca la siembra del maíz aunque actualmente existe ya también mucho cultivo de papa.

La ganadería es otra actividad realizada por algunos habitantes de la comunidad los cuales tienen vacas, ovejas, caballos, burros y mulas, estos animales son criados para distintos fines unos para venta y otros para transporte o para carga.

La elaboración textil es también una actividad relevante, esta es realizada principalmente por mujeres y consiste en la confección de blusas, huanengos, delantales, manteles, carpetas hechas con distintas técnicas principalmente con el bordado en punto de cruz.

El comercio es por ultimo una actividad realizada por muchos de los habitantes de la comunidad, la mayoría de las familias en Pichátaro tienen un negocio de venta de algo (tiendas, puestos, etc.).

Religión

La percepción de las personas de la comunidad respecto a los distintos dogmas de fe que existen en Pichataro es complicada ya que la mayor parte de la población es Católica, los nombres que

les dan a las otras religiones son un tanto despectivos: Testigos, Creyentes, protestantes, Aleluyos y Hermanos.

Religiones de la comunidad de Pichataro actualmente:

- Católica.
- Testigos de Jehová.
- Adventistas del 7 día.
- Cristianos.

Este estudio solo se enfocara solo en la católica, ya que las manifestaciones performaticas que se analizaran están ligadas a la ritualidad de celebraciones realizadas dentro de esta religión.

Existen varias capillas además de la Iglesia principal en la comunidad que es la de la Preciosa Sangre de Cristo y cada una tiene un Santo patrono, cada Iglesia corresponde a un barrio:

- San Bartolo 1
- San Bartolo 2
- Santo Tomas 1
- Santo Tomas 2
- San Miguel Arcángel
- San Francisco
- El Espíritu Santo

Sistemas de cargos Religiosos:

- Colector.- Se encarga de la imagen del niño Dios por un año.
- Los regidores.- Ayudan al cura en servicios de la Iglesia.
- Jaínde.- Se encarga de coleccionar para las palmas del domingo de ramos y ayuda al colector en lo que este necesite.
- Mayordomos.- Se encargan de cuidar las distintas capillas y mantenerlas limpias teniendo siempre flores y veladoras y son los encargados de organizar.
- Carguero.- Durante un año se encargan de ahorrar para organizar la fiesta del santo del que son cargueros.
- Cabezas de día.- Señoras que cuidan las capillas de cada uno de los barrios.

Calendario Festivo de la comunidad de Pichataro:

<i>Fiesta</i>	<i>Día</i>
1. <i>Ceremonia de Bendición del Colector, Regidores y Jaínde.</i>	<i>1 de Enero</i>
2. <i>Fiesta de los Santos Reyes</i>	<i>6 de Enero</i>
3. <i>Fiesta del Colector</i>	<i>6 de Enero</i>
4. <i>Fiesta de la Candelaria</i>	<i>2 de Febrero</i>
5. <i>Martes de Carnaval</i>	<i>Fecha variable en el mes de Marzo</i>
6. <i>Viernes de San Lázaro. Fiesta del Jaínde.</i>	<i>Antepenúltimo viernes a la Semana Santa</i>
7. <i>Semana Santa</i>	<i>Fecha variable mes de Marzo o Abril</i>
8. <i>Fiesta de San Isidro</i>	<i>15 de Marzo</i>
9. <i>Fiesta del Corpus Christi</i>	<i>Fecha variable mes de Junio</i>
10. <i>Fiesta de San Juan</i>	<i>24 de Junio</i>
11. <i>Fiesta de la Preciosa Sangre de Cristo.</i>	<i>6 de Agosto</i>
12. <i>Fiestas de San Bartolo I y II</i>	<i>24 de Agosto</i>
13. <i>Fiestas de Independencia</i>	<i>16 de Septiembre</i>
14. <i>Fiesta de San Miguel</i>	<i>29 Septiembre</i>
15. <i>Fiesta de San Francisco</i>	<i>4 de Octubre</i>
16. <i>Fiesta de día de Muertos</i>	<i>1 y 2 de Noviembre</i>

17. <i>Fiesta de la Virgen del Corazón de María</i>	16 de Noviembre
18. <i>Fiesta de Santa Cecilia</i>	22 de Noviembre
19. <i>Fiestas de Posadas</i>	16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 de Diciembre
20. <i>Fiesta de Noche buena</i> (en donde se representa la Pastorela)	24 de Diciembre ²

Teoría del performance

El concepto performance es primordial para el tema de investigación, ya que es una palabra que constituye la piedra angular debido a que esta teoría del performance principalmente trabajada en Michoacán por la autora Araiza dice sobre él en sus varios escritos cimienta un modelo de análisis en el que a través de la interpretación de un conjunto de elementos articulados se lleva a cabo un proceso como la representación de la Pastorela de Pichataro.

En uno de sus artículos titulado *Detrás de un performance siempre hay otro* dice: “lo característico del performance es que se articula con “la producción de la presencia” (Araiza, 2014, pág. 24).

Ella también menciona posteriormente en ese mismo artículo que “la noción de performance no deja de ser una herramienta útil para pensar en términos antropológicos, pese a –o quizá precisamente debido a que no ha sido todavía definida con precisión” (Araiza, 2014, pág. 33).

En otro de sus artículos titulado *El arte de actuar varias realidades particulares. Notas para un estudio antropológico de las pastorelas del territorio purépecha*, para dejar más claro este concepto comenta acerca del performance que es “la puesta en escena de las relaciones de sí mismo con el otro, estas relaciones se instauran en el momento mismo en que se ejecuta la actuación” (Araiza, 2013, pág. 216).

Entonces por performance entendemos lo siguiente que es el proceso de representación en que un conjunto de elementos reflejan distintas realidades y contextos y se relaciona directamente con la forma de ejecución de la actuación es decir el comportamiento de los personajes, específicamente en Pichataro, esta definición es crucial para entender la Pastorela, ya que las

relaciones presentadas en ella y sus distintos elementos son la base teórica de nuestro análisis.

Desde esta teoría del performance comprenderemos entonces que este acto teatral dancístico y ritual es un todo complejo en el interactúan varios elementos como son la música, la artesanía, el baile, la interpretación, etc. Y todos estos tienen características propias que enriquecen y aumentan la complejidad de la representación.

Trabajo de campo

La investigación de campo es el eje que todo etnógrafo debe realizar de este modo podrá describir de forma crítica y real un fenómeno sin él solo se estaría suponiendo y dejando fuera muchos elementos que resultan sumamente enriquecedores, para el caso específico de la Pastorela de Pichataro como guía en el trabajo de campo realizado mediante la elaboración del diario de campo se tomará ¿qué es y cómo se debe realizar el trabajo de campo en la investigación etnográfica? A continuación realizare una división de acuerdo al resultado obtenido:



Ilustración. 2-Croquis de la comunidad de Pichataro.

Esta comunidad está compuesta por varios barrios y cada uno de ellos tiene un Santo Patrón, la Pastorela se presenta en la Iglesia de la Preciosa Sangre de Cristo y además hace un recorrido llamado la caminata por todo el pueblo los días 25, 26 y 27 de diciembre, en ocasiones también el 6 y 7 de enero, esta información la dio la colectora y el maestro de Pastorela.

Si bien la investigación se realizó del 19 de marzo de 2017 al 9 de enero de 2018 la época decembrina es la que enmarca el objeto estudiando y de acuerdo a la información comienza a partir de que inician los ensayos aproximadamente el 20 de Noviembre y culmina el 7 de enero, de cada año, con la última representación, durante este lapso se ensaya de 20 de noviembre al 23 de diciembre, también en este lapso es cuando se manda hacer o se consigue el vestuario que va a utilizar cada personaje.

La presentación se realiza el 24 en la iglesia donde se realiza una misa para toda la comunidad, el 25, 26, 27 de diciembre y el 6 y 7 de enero se realiza la caminata por el pueblo.



Fotografía.1. Danza de la Pastorela a las afueras del templo de Pichataro.

Las herramientas utilizadas en el trabajo etnográfico fueron las entrevistas y registros fotográficos y de audio con 4 especialistas en el tema de la pastorela dichos informantes son:

1. La colectora del niño Dios, esto porque ella es la encargada de organizar todas las

fiestas de la imagen sabe lo que se tiene que hacer y en que fechas, es muy importante esta información para así delimitar la temporalidad, dio fechas de más festividades relacionadas con la imagen del niño Dios como la semana santa, el día del niño 30 de abril, la colocación del palo de la estrella o farol el 26 de noviembre, la bendición de los regidores el 2 de febrero, el 2 de marzo la bendición del colector y el 31 de marzo la bendición del Jainde, además proporciono nombres de artesanos y del maestro de Pastorela.

2. Otro informante es el encargado de grabar y hacer videos en la comunidad, él ha estado presente en varias representaciones de la pastorela, además me proporciono material de video que me permite ver como se da la representación en la comunidad para así poder realizar un análisis descriptivo más profundo.
3. También la artesana María Guadalupe Sebastián Francisco encargada de confeccionar el rollo típico usado por las mujeres de la comunidad, identifique que el personaje de las rancheras usan este traje y es por ello que es muy importante saber con quién lo mandan hacer, como se realiza, el precio, y la carga simbólica que tiene esta prenda en la comunidad de Pichataro, con ella si fui varias veces porque además es una persona muy agradable que me explico la técnica con la que ella elabora el rollo, la tela de pañete o paño que es la original, los adornos que pone y los listones, además me dijo que utiliza 5 metros de tela de pañete después los plancha y para que se quede el planchado lo realiza con lienzo dice ella que el planchado no se ve sino se siente así que se tiene que tocar el rollo para saber si está terminado, después traza el adorno y lo coloca con la máquina de coser, la máquina que ella utiliza es industrial de corte recto le costó 7,000.00 pesos y su plancha es de teflón lo cual le ayuda a que no se pegue el listón y quede bien echo el rollo el cual ella lo vende en un precio de 1,200.00 a 1800.00 pesos depende de la calidad de adorno y tela que se lo piden.
4. La cuarta entrevista fue realizada con el maestro de la pastorela José Antonio Jacobo Matías el cual ensaya esta representación y participo por muchos años en la misma siendo un informante clave de todos los elementos que están ligados a ella, ya que, tiene el guión y decide si realiza cambios en la pastorela, el comenta que realiza diálogos nuevos para los rancheros y en la elaboración de ellos le ayuda su hermana y su papá es quien le ayuda a ensayar la pastorela.

El trabajo de campo permitió la apertura a procesos de cercanía con los encargados o especialistas y a entender cómo ven ellos a la Pastorela y así poder clarificar ideas que antes eran suposiciones para corroborarlas o terminar por desecharlas este método es una gran motivación al análisis descriptivo de procesos y situaciones que muchas veces se da por entendido y asimilado, pero que son sumamente relevantes a la hora de segmentar un todo complejo, como es la Pastorela.

Conclusión

Como resultado de la investigación de campo realizada en Pichataro a través del método etnográfico se puede concluir que la Pastorela contemporánea que se presenta en la comunidad está articulada por varios elementos que van desde los espectadores, los actores, los maestros de pastorela, los colectores, la música que acompaña, los artesanos que producen el vestuario y objetos ornamentales, todos ellos con características propias que aumentan riqueza y dan vistosidad a la representación.

Entonces la Pastorela es un conjunto de elementos que reflejan distintas realidades y contextos y se relaciona directamente con la forma de ejecución de la actuación, es decir el comportamiento de los personajes, específicamente en Pichataro está determinado por la identidad comunitaria, esta definición es crucial para entender la Pastorela, en síntesis: la relación que existe entre la estética y la producción artesanal es directa ya que a través de ella los objetos artesanales utilizados adquieren intención, lo cual provoca que la eficacia ritual de la representación sea mayor, permitiendo así que la comunidad observadora identifique a los personajes y perciba su función en la misma; dicha relación entre estos factores (estética, producción artesanal, y eficiencia ritual) debe mantener un diálogo y correcta ejecución performativa, ya que si alguno de ellos falla se ve mermado el lucimiento de esta representación.

Desde la teoría del performance y lo realizado en campo se comprende que este acto teatral dancístico y ritual es un todo complejo en el que interactúan varios elementos, todos con características propias que enriquecen y aumentan la complejidad de la representación, y que en la comunidad de Pichataro son una muestra de la carga generacional de tradiciones que reflejan una identidad y religiosidad que continua siendo la base de los sistemas estructurales de cargos y estatus en el pueblo.

Bibliografía

- Aguilar, I. (2015). Documentación y conservación de las costumbres y tradiciones del pueblo purépecha de San Francisco Pichátaro a través de la fotografía de la fiesta de San Miguel Arcángel. Tesis de licenciatura no publicada, UIIM, Kananguio, Michoacán.
- Álvarez, M./ Espinoza, E./ Suarez, C. (1968). Monografía de Pichátaro. Pátzcuaro, Michoacán:

Editorial OEA, CREFAL.

Alveano Hernández, J. y Medina Pérez, A. (2011). Vocabulario Purépecha-Español. San Rafael, México DF, Diccionario, Segunda edición.

ARAIZA HERNÁNDEZ, E; (2014). Detrás de un performance siempre hay otro. De cómo dialogan entre sí diferentes modalidades performativas. *Alteridades*, 24() 23-34. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74738787003>

Araiza Hernández, E; (2013). El arte de actuar varias realidades particulares. Notas para un estudio antropológico de las pastorelas del territorio purépecha. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXXIV() 181-218. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13728260007>

Araiza Hernández, E; (2013). EL MONTAJE TEATRAL DE LAS IDENTIDADES. PERSONAJES RANCHEROS Y ACTORES INDÍGENAS EN LAS PASTORELAS DE LA SIERRA PURÉPECHA. *Nueva Antropología*, XXVI() 75-98. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15930719005>.

Araiza Hernández, E; (2012). Tomás de Hajar Ornelas. Las pastorelas en Jalisco. Antecedentes, desarrollo y pervivencia de los coloquios de pastores en el occidente de México. Presentación de Miguel Sabido. Guadalajara, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Jalisco. 2008. *Revista de El Colegio de San Luis*, II (358-365). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426239575018>.

De Alcalá, Jerónimo (2013). Relación de Michoacán. México, DF: Editorial Fondo de Cultura Económica.

DE LA PEÑA, G; (1998). Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara. *Alteridades*, 8() 83-89. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74745550008>

Gayol, V; (2013). La esfera y los hombres. Identidades y saberes a través del tiempo. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXXIV() Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13728260001>

Gantús, F; (2007). Porfirio Díaz y los símbolos del poder. La caricatura política en la construcción de imaginarios. *Cuicuilco*, 14() 205-225. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112174011>

- Garrido, Izaguirre Eva M. (2015) "Donde el diablo mete la cola". Estética indígena en un pueblo purépecha (México). Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Iglesias, S; (2010) Navidades Mexicanas. México: CONCULCA.
- Masferrer Kan, E; (2009). LAS NUEVAS DIMENSIONES DE LAS RELACIONES ESTADOS-IGLESIAS. LA DIVERSIFICACIÓN DEL ESTADO Y LA REFORMULACIÓN DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS. Revista de Ciencias Sociales (CI), () 7-22. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70812928001>
- Muñoz Morán, O; (2009). LUGARES DEL "MÁS ANTES". EL CERRO Y EL PUEBLO EN LA HISTORIA PURÉPECHA. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, XXX() 159-190. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13712901007>
- Olmos Aguilera, M; (2002). La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México. Frontera Norte, 14() Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13602707>
- Pérez, Martínez Herón (1998). México en Fiesta. México: Editorial COLMICH y Secretaria de Turismo.
- Stanislawski, Dan. (2007). La Anatomía de once pueblos de Michoacán. Morelia, Michoacán: Editorial COLMICH, AC.

Notas _____

¹ La información de la Historia de Pichataro fue resumida de la Monografía de Pichataro y enriquecida con entrevistas.

² (Medina Alberto, 1986) Se toman algunos datos de este libro y se complementan con entrevistas para realizar así el resultante cuadro de fiestas

La asimilación de los elementos fantásticos: tradiciones ajenas en el constructo simbólico-cultural saltillense

The assimilation of the fantastic elements: the alien traditions in the symbolic-cultural construct of Saltillo

Alejandra Valdés González¹ y José Octavio Domínguez Carranza²

Resumen: La cultura de masa, en la actualidad, se da de manera casi instantánea. La información se transmite a través del lenguaje en el momento en que emerge. Esta inmediatez afecta a la configuración del constructo imaginario, específicamente del saltillense, pues se asimilan y adoptan las entidades similares de otras culturas. Para observar y dar cuenta de las inserciones y transformaciones de los seres fantásticos en constructos culturales diferentes, se propone aplicar el grupo de discusión y la entrevista como técnicas en donde la información se extrae de la oralidad.

Abstract: The culture of mass, nowadays, is almost instantaneously. The information is transmitted through the language at the moment it emerges. That immediacy affects the configuration of the imaginary construct, specifically of Saltillo, because it assimilates and adopts the similar entities of other cultures. To observe and account for the insertions and transformations of fantastic beings in different cultural constructs, the proposal is to apply the focus group and the interview as techniques in which the information is extracted from orality.

Palabras clave: cultura; fantástico; tradición; imaginario; lenguaje

Introducción

Realizar investigación requiere no sólo de más de una aproximación, sino de la integración de “miradas” provenientes de diversas disciplinas. Para Piaget, refiere Rolando García (2006), la ciencia se sustenta en cuatro dominios de relación entre las diversas disciplinas. Estos dominios permiten, no la colaboración, sino la integración de las diversas disciplinas interactuantes para construir, en primera instancia, el “objeto” de estudio en común. Dichos dominios o niveles son:

¹ Estudiante de octavo semestre de la Licenciatura en Letras españolas, Universidad Autónoma de Coahuila. Línea de investigación: Cultura. Lenguaje. Correo-e: cococonnuedz@gmail.com.

² Doctorando en Ciencias y Humanidades. Catedrático de la Licenciatura en Letras Españolas, Universidad Autónoma de Coahuila. Línea de Investigación Lectura y Construcción de Conocimiento. Lectura, lenguaje.

- a) Dominio material, definido como el conjunto de "objetos" a los cuales se refiere cada disciplina (números, funciones, objetos físicos o biológicos, energía, operaciones mentales, clases sociales).
- b) Dominio conceptual, definido como el conjunto de teorías o conocimientos sistematizados elaborados por cada ciencia acerca de su dominio material.
- c) Dominio epistemológico interno, que corresponde al análisis de los fundamentos de cada disciplina, es decir, a la crítica de su aparato conceptual y de las teorías de su dominio conceptual.
- d) Dominio epistemológico derivado, que analiza las relaciones entre el sujeto y el objeto de conocimiento, es decir, el marco epistemológico más general de los resultados obtenidos por cada disciplina, comparándolo con el de las otras ciencias.

Estos dominios constituyen una actitud procedimental ante una situación suscitada. En resumen, a partir de la consideración de estos niveles se desarrollan esquemas de integración – diferenciación, los cuales permiten la identificación de una problemática.

A partir de siete entrevistas realizadas, en donde se debían escoger y describir tres criaturas fantásticas, surgió el interés por proponer este proyecto de investigación. Las respuestas obtenidas no aludían al imaginario mexicano. Los habitantes de Saltillo entrevistados no identifican al ser mítico o fantástico originario de su región o país. Los mitos se transmiten a través de la oralidad; ocurren cuando alguien le pone nombre al miedo o a las cosas sobrenaturales. Cada criatura fantástica se adapta al contexto según las necesidades de la gente que conforma a la cultura. Las historias sirven para generar los enlaces y las estructuras en la sociedad y el elemento principal para esa reconfiguración simbólica es el elemento fantástico. Los jóvenes se encuentran más atraídos hacia el imaginario de otras culturas y, sobre todo, a las manifestaciones fantásticas de moda como los vampiros, los hombres lobo, los dragones, entre otros. Todo esto se debe a la cultura de masa. La humanidad se completa con la cultura. La cultura surge para definir las características del grupo; pero con la masificación y la globalización, las líneas divisoras entre cada cultura se encuentran cada vez más frágiles. La información es casi instantánea y esta inmediatez afecta al constructo imaginario de Saltillo. La cultura se modifica según la época y lo que ocurre. Saltillo se adapta a las tradiciones de otras culturas y hace emerger una hibridez en sus criaturas fantásticas.

Contextualización

En general, se acepta que todas las culturas cuentan con tradiciones, creencias, valores, religión y ritos. Las personas inmersas en cierta cultura actúan según su sociedad lo indique y creerán en lo que es conveniente para esa sociedad. Cada cultura narra a la generación venidera los mitos que la caracteriza y distingue de otras formando una identidad y una ideología. Estas últimas cambian con el tiempo y por adopciones de mitos de otras tradiciones.

Del género fantástico surge el deseo de conocer cómo es que las personas saltillenses a partir de obras europeas de este género incluyen en su configuración de la realidad a las criaturas fantásticas. La triada de lectura, configuración de la realidad e imaginación da como resultado una reconfiguración de la realidad. Ya que las criaturas fantásticas son parte de nuestra identidad, en un principio se quería hacer una alusión a *El héroe de las mil caras* de Joseph Campbell trabajando con criaturas fantásticas en vez de con el héroe, algo así como “Las mil caras de las criaturas fantásticas” en donde se compararían las cualidades de las criaturas fantásticas y qué término se empleaba para las criaturas similares; sin embargo se optó por investigar un tema más apegado a la realidad y al contexto saltillense. La nueva intención para el proyecto de investigación fue analizar la valoración de la criatura fantástica en su constructo emergente (Saltillo).

Los arquetipos de las criaturas fantásticas inspiran a las bases de las tradiciones generación tras generación. Como dice Campbell, los mitos sirven para explicar la naturaleza, amoldar a un individuo a un grupo, como sueño colectivo, entre otros. El mito está repleto de criaturas fantásticas con cualidades específicas; éstas se repiten en la mayoría de las culturas en una criatura similar que cumple con la misma función según sus cualidades. La creencia es el elemento central en la implicación entre diferentes miembros de una sociedad para configurar, precisamente, esa sociedad. “La realidad puede ser demasiado compleja para la transmisión oral; la leyenda la recrea de una manera que sólo accidentalmente es falsa y que le permite andar por el mundo, de boca en boca.” (Borges, 1974: 740). Los mitos se transmiten a través de la oralidad. Las criaturas fantásticas del folclor mexicano surgen de la necesidad de darle un nombre al miedo y a lo sobrenatural; las criaturas fantásticas se adaptan al contexto geográfico invadido.

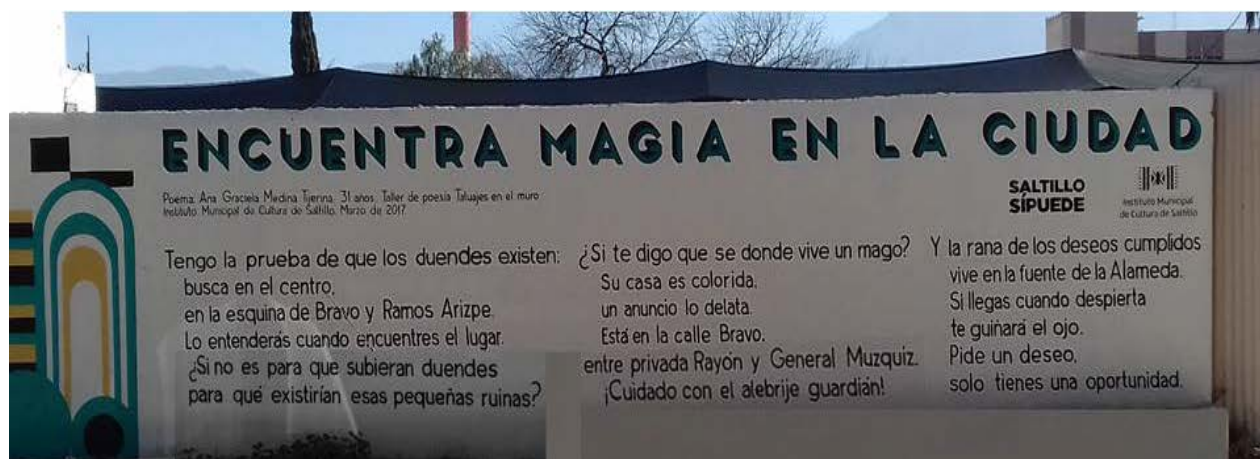
Se puede matar a los enemigos en las batallas, dominar a los pueblos y la mente de las

personas, aplastar a los dioses con nuevas religiones y nuevas leyes; lo que no se puede es acabar con los monstruos de una región. Se esconden tras el olvido pero tarde o temprano vuelven a aparecerse. (Leñero, 2013: 5).

En la zona de Saltillo y buena parte del norte, los grupos prehispánicos eran nómadas. Saltillo no cuenta con gran riqueza indígena por esta razón, a diferencia del sur de México. Lo poco salvado de las culturas originarias se combina con el imaginario de los españoles, generando una nueva realidad; sin embargo, en la actualidad ese imaginario ha adoptado más historias de personas quienes nacieron en otro lugar, pero que ahora residen en Saltillo y enseñan a sus descendientes la cultura de su lugar natal. Las historias sirven para generar los enlaces y las estructuras en la sociedad y el elemento principal para esa reconfiguración simbólica es el fantástico.

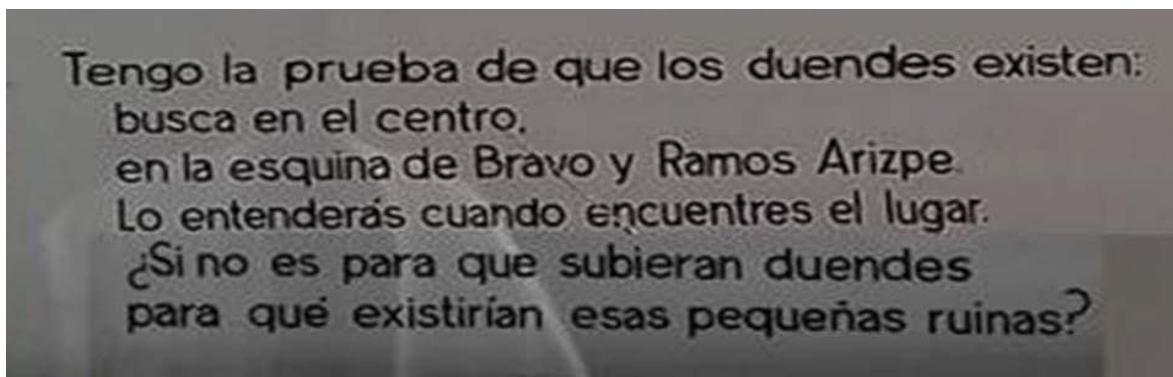
En la ciudad de Saltillo existe el referente a la creencia en lo fantástico, se expone en un mural en la calle Álvaro Obregón antes de llegar a Manuel Pérez Treviño. Es un poema escrito por Ana G. Medina Tijerina:

Imagen 1. Poema “Encuentra magia en la ciudad”



Valdés, A. (2018). Poema: Encuentra magia en la ciudad. [Fotografía].

Imagen 2. Primera parte



Valdés, A. (2018). Poema: Encuentra magia en la ciudad. [Fotografía].

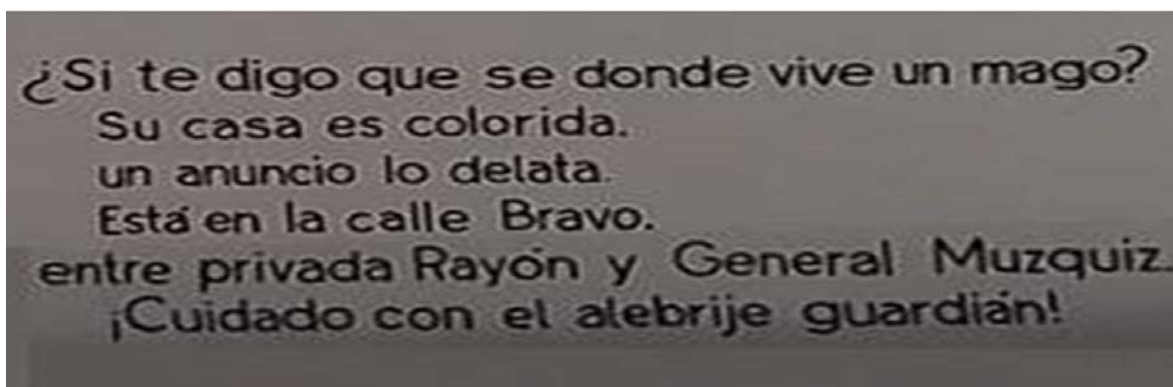
En esta primera parte se mencionan a los duendes. Por ser mexicanos se podría referir a los aluxes o chaneques, entidades semejantes del mundo maya; sin embargo, Saltillo ha adoptado el término “duende”. De hecho, este término está inserto en el folclore mundial.

En las entrevistas mencionadas, uno de los participantes, un niño de diez años, describe al duende de esta forma:

- y bueno yo también quiero describirles un duende/ es chiquito/ travieso/ y verde/

Como se puede observar, el niño describe al duende de manera muy general y con características del folclore mundial. La esencia del ser duende no es la misma en Saltillo que en Irlanda o en cualquier otro lugar.

Imagen 3. Segunda parte



Valdés, A. (2018). Poema: Encuentra magia en la ciudad. [Fotografía].

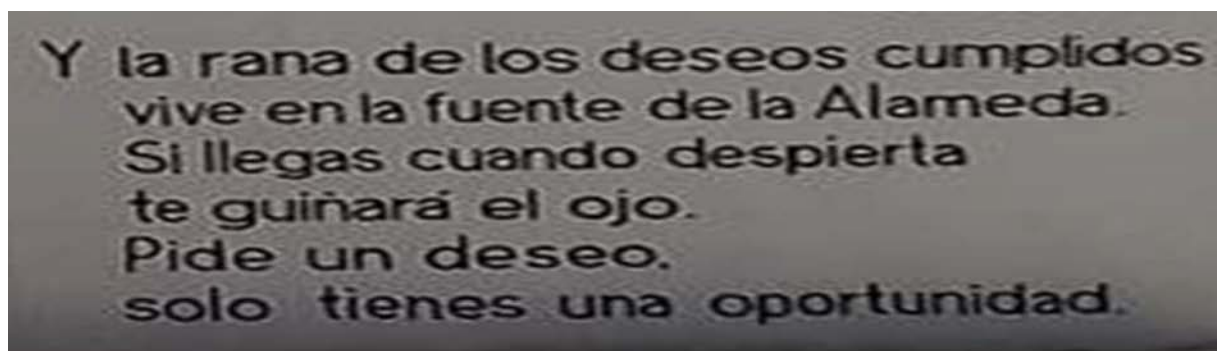
El mago es un término importado, lingüística y arquetípicamente, de Europa; en México hay chamanes y nahuales para referirse a seres con magia. También se cuenta con descripciones recopiladas en las entrevistas:

- Niña de siete años: y las brujas no existen/ y las brujas/ este/ tienen como una varita para/ para hacerte/ ps' no sé/ pero/ puede ser que te embruje o algo así/ y te puedes hacer bruja/
- Hombre de veintiséis años: y las brujas/ tienen poderes/ mágicos/ y/ son como personas normales.

La varita es un accesorio del brujo en la cultura europea con la que no cuentan los chamanes o nahuales. La cualidad de que el brujo tiene poderes mágicos es universal, así como decir que lucen como gente ordinaria y pueden embrujar a los demás. Quizás la única descripción más allegada a criaturas mexicanas es “te puedes hacer bruja” refiriéndose a las cihuateteo, las cuales morían durante el parto en los días agregados al calendario, obteniendo desgracias; en esos días regresaban a la tierra y convertían en ratones a los niños.

El alebrije es una criatura fantástica onírica originaria de Oaxaca que recientemente se ha integrado al constructo imaginario mexicano.

Imagen 4. Tercera parte



Valdés, A. (2018). Poema: Encuentra magia en la ciudad. [Fotografía].

Aquí se muestra un elemento fantástico al creer en un objeto o animal que cumple deseos. La creencia se da al formular concepciones de existencia. El asombro, la fe y el engaño pueden ser las tres formas de creer. Al contemplar la tradición de pedir deseos a la rana surge un asombro

concluyendo en creencia. Tener fe sirve para llevar el peso de la existencia, el sufrimiento debe poder ser expresado para ser comprendido y por lo tanto soportable. Las personas depositan su fe en un sinnúmero de cosas, en este caso en una rana. La tercera opción es el engaño, más bien aquí se necesita justificar las cosas por medio de la ciencia pero engañarse a sí mismo pidiendo deseos sólo por sentirse bien, aunque, sabiendo que no se cumplirán.

Con las imágenes anteriores se observa la valoración de la criatura fantástica en su constructo emergente (Saltillo). En la actualidad, no se da en las personas, jóvenes en su mayoría, pues conocen más a las criaturas fantásticas de otra cultura antes que a las de su ciudad y país. Esto se debe a la masificación y a la globalización.

La homogeneidad cultural de esos centros [Mesoamérica] muestra que la primitiva singularidad de cada cultura había sido sustituida, en época acaso no muy remota, por formas religiosas y políticas uniformes. En efecto, las culturas madres, en el centro y en el sur, se habían extinguido hacía ya varios siglos. Sus sucesores habían combinado y recreado toda aquella variedad de expresiones locales. Esta tarea de síntesis había culminado en la erección de un modelo, el mismo, con leves diferencias, para todos. (Paz, 1981-1992: 37).

Ya desde antiguos tiempos la cultura mexicana se fusionaba para tener una sola visión de las cosas, en la actualidad cada día se agrega un nuevo elemento tomado de otra cultura para agrandar el constructo imaginario saltilloense y mexicano.

Marco teórico

Los comportamientos del hombre dependen de la cultura en la que se está inserto, de la misma forma las creencias que se tienen son dadas por la cultura. “Lo que menos parecemos capaces de tolerar es una amenaza a nuestras facultades de comprensión, la idea de que nuestra capacidad para crear, entender y usar símbolos pueda fallarnos(…)” (Geertz, 2003: 96). El hombre depende de los símbolos para estar completo, su mayor temor es enfrentarse a lo que no puede explicarse. El hombre siempre trata de resolver lo inexplicable analíticamente y trata de imaginar nociones que expliquen alguna cosa a partir de la experiencia. Si en la noche alguien escucha un ruido dará

como explicación que fue la rama de un árbol movida por el viento o dirá que fue un nahual posándose en la rama, por ejemplo. Los desconciertos intelectuales, sufrimientos como las enfermedades o desastres naturales y paradojas morales son el sustento de las creencias.

El hombre, cuando es privado de la fe, no sabe cómo llevar el peso de una existencia desgarrada por los conflictos internos, ni es capaz de sostener el continuo requerimiento de superación de las tensiones creadas por la vida comunitaria. Privado de la fe, el hombre se desmorona (Panikkar, 2007: 200).

Cada individuo tiene sus propios fantasmas y no se cuenta con un mito general que sea efectivo para todos. A lo largo de la vida el hombre juega roles arquetípicos por lo cual van desfilando no como individuos sino como una parte de la esencia del mito y de esta forma se logra la memoria colectiva en la que se basa la cultura.

El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado (...) en el sueño las formas son distorsionadas por las dificultades peculiares del que sueña, mientras que en el mito los problemas y las soluciones son válidos para toda la humanidad (Campbell, 1959: 19).

Las creencias y tradiciones son variadas para cada cultura y dentro de cierta cultura cada individuo considera al mundo de una manera peculiar. El monomito es donde la sociedad entera se hace visible como una unidad viva e imperecedera; aquellos pasos por los que todos desfilamos en los ritos de nuestra cultura dando con ello una unidad nuclear en toda la humanidad. Con esto se llega a la globalización, en donde se pretende que todos estemos unificados afectando a la concepción de la cultura en la que se vive.

“Una cultura compartida por todos, producida de modo que se adapte a todos, y elaborada a medida de todos, es un contrasentido monstruoso. La cultura de masas es la anticultura.” (Eco, 2014: 28) La masa es como la muerte, no distingue religión, ni sexo, ni estatus económico, es igual para todos. Cada cultura se diferencia de las demás por sus rasgos específicos y en la actualidad la huella digital de cada cultura se va borrando para dar paso a la cultura de masa. Con

la rapidez que brindan los actuales medios de comunicación se da una adaptación de la cultura a la información nueva de manera tan veloz que se vuelve efímera. Los medios de masa obedecen a las necesidades de la humanidad, es una cultura producida por la masa y por la masa consumida. La creación de los objetos de masa debe contar con un lenguaje pertinente para el grueso del público si se desea tener comunicación con sus iguales.

La asimilación de tradiciones ajenas se aviva por la comunicación inmediata entre personas de distinta cultura. No sólo se da la transmisión de mitos por la oralidad, se da por escrito, por videos y por todas las demás tecnologías con las que cuenta la humanidad en la actualidad.

Fundamentación

La cultura modela al hombre y el hombre modela a la cultura. Los humanos son animales inconclusos que se completan en la cultura, necesita un camino a seguir para comportarse y no sólo obedecer a los instintos primarios.

La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. (Geertz, 2003: 88).

Cada grupo determinado cuenta con creencias ancladas en su mayoría, al elemento simbólico. El constructo imaginario de cada cultura determina la estructura mítica y por lo tanto las criaturas fantásticas pertenecientes a ese grupo. Esto se da gracias a las tradiciones que se adquieren socialmente de forma rudimentaria entre los mamíferos, especialmente entre los primates, como lo explica Harris (2013) que se transmiten de generación en generación por medio de la oralidad que sirve a propósitos de elaboración, almacenamiento y comunicación del conocimiento común, según (Gómez y Peronard, 1988: 250).

La realidad se construye en el decir. Cuando hablamos, lo que nos rodea adquiere forma y sentido. La convergencia de estos sistemas de creencias individuales permite la emergencia de acuerdos y convenios que constituyen la realidad compartida o social. En el decir está el ser: el

individual y el social, el dual individualizado en la constitución de sí mismo a través de los otros. El hombre es un conjunto de mitos, viejos y nuevos, anclados a sus procesos vivenciales y experienciales.

De las tradiciones se desprende el elemento fantástico, la sorpresa encontrada en la realidad.

La Fantasía es una actividad connatural al hombre. La fantasía parte de la realidad y narra todo lo existente en la tierra, incluso a los hombres. Claro está que ni destruye ni ofende a la Razón... se basa en el amargo reconocimiento de que las cosas del mundo son tal cual se muestran bajo el sol; en el reconocimiento de una realidad, pero no en la esclavitud a ella (Tolkien, 2009: 301).

“El mito es de una importancia inestimable para el encuentro entre culturas y para la fecundación mutua que puede derivarse” (Panikkar, 2007: 117). En México, los antepasados indígenas crearon a los dioses y a las criaturas fantásticas propias de esa cultura, las cuales han sufrido modificaciones por la conquista española y, más recientemente, por la masificación. “El hombre no puede vivir sin mitos, es más sin una pluralidad de mitos que se entrecruzan y se siguen uno a otro.” (Panikkar, 2007: 119). Poco a poco se borra la línea distintiva de cada cultura, pues en Saltillo, por ejemplo, se adoptan cada día tradiciones de personas no originarias de la región, pero que viven en la ciudad y transmiten a sus descendientes y conocidos tales tradiciones ajenas. Se logra, con esto, un sincretismo y una hibridación definidas por Canclini de la siguiente manera:

La combinación de prácticas religiosas tradicionales. Mezclas religiosas a fusiones más complejas de creencias, y, las fusiones de culturas barriales y mediáticas, entre estilos de consumo de generaciones diferentes, entre músicas locales y transnacionales, que ocurren en las fronteras y en las grandes ciudades. (García, 2016: X y XII).

Las criaturas fantásticas en Saltillo son mestizas, hechas a imagen y semejanza de sus creadores; con dos culturas de base e influenciados por el resto de las culturas. Cuando se narra

un mito, el destinatario y el destinador de distintas culturas, cuentan con cosmovisiones y contextos distintos; esto es lo que determina la asimilación del mito y su difusión condicionando al contexto y a la tradición cultural con los nuevos elementos obtenidos.

Metodología

La cultura de masa, en la actualidad, se da de manera casi instantánea. La información se transmite a través del lenguaje en el momento en que emerge, esta inmediatez afecta a la configuración del constructo imaginario saltillense, ya que los saltillenses asimilan y adoptan a su folclore las entidades similares de otras culturas.

El ser humano no es un ente aislado. La constitución del hombre, como especie, surge de la interrelación con los demás. Los nodos de la red social se conforman de los diversos miembros de la humanidad. En ese sentido, el “yo” se integra por los “otros”. De igual forma, los estudios sobre el ser humano requieren de una aproximación integradora. El análisis aislado de lo relativo a la humanidad reportan resultados incompletos. La ciencia, durante mucho tiempo, ha abordado la construcción de la realidad desde perspectivas aisladas.

Esta reflexión, quizás experiencial, quizás tradicional, un poco observable, otro tanto perceptible, sirva de base para introducir el concepto de Sistema Complejo. Un sistema complejo sería “una representación de un recorte de la realidad, conceptualizado como una totalidad organizada (de ahí la denominación de sistema), en la cual los elementos no son separables y, por tanto, no pueden ser estudiados aisladamente” (García, 2006). Un “recorte” señala a la observación de una unidad autorregulable y autorregulada cuyas partes están concatenadas.

Los sistemas complejos están constituidos por elementos heterogéneos en interacción -y de allí su denominación de complejos-, lo cual significa que sus subsistemas pertenecen a los "dominios materiales" de muy diversas disciplinas. La concepción piagetiana del "sistema de ciencias", con sus dominios circulares y su red de interrelaciones, remueve todo obstáculo teórico para articular los estudios que se realicen en los diversos dominios materiales. Esto no significa, sin embargo, que sea fácil superar las dificultades prácticas de articulación de tales estudios (García, 2006).

Esta aproximación propone un recorte de la realidad, en donde dicho recorte se considera un “Sistema Complejo”.

El constructo “Sistema Complejo” surge a partir de las preguntas iniciales, dirigidas hacia un posible problema identificado, las cuales se proponen en procedimientos inductivos-deductivos-analógicos para especificar elementos constitutivos y diferenciados de dicho Sistema. Por lo tanto, al construirse el Sistema Complejo, conformado por subsistemas de diversa índole (o de necesidades disciplinares heterogéneas), se requiere de aproximaciones apoyadas por especialistas de áreas distintas pero complementarias, algunas veces por cercanía teórica-empírica, otras por requerimientos del Sistema.

Esto es lo que proporciona la aproximación desde los Sistemas Complejos: una unificación y clarificación de criterios para trabajar, permitiendo la integración de miradas (perspectivas) sobre lo observado. Lo anterior permite la emergencia de trabajos colaborativos bajo el modelo multidisciplinario, en donde “multidisciplina” refiere un significado más profundo a la etimología de la palabra (muchas disciplinas): es la incorporación de múltiples miradas disciplinares perfiladas en la misma dirección, bajo una misma aproximación epistemológica.

Se pretende configurar el grupo de discusión y la entrevista, como técnicas en donde la información se extrae de la oralidad. La primera se realiza trabajando bajo campos semánticos, consiste en poner un tema en discusión, en este caso las criaturas fantásticas, teniendo una hipótesis de hacia dónde se dirigirá la discusión; sin embargo se debe de tener detonadores de manera jerárquica que el mediador utilizará para ir guiando la discusión y observar el resultado comparándolo con la hipótesis, los detonadores pueden ser: cuál es el término empleado para nombrar a las criaturas fantásticas y de dónde se obtuvo tal término, cuáles criaturas se conocen, si se ha visto a una de estas, si se cree en ellas o sólo se valoran como tradición, qué criaturas fantásticas se conocen en la infancia, cuáles criaturas fantásticas extranjeras son más referidas en Saltillo y México, si se da una transfiguración en el aspecto y término de las criaturas fantásticas, si la globalización influye en la concepción del constructo imaginario, entre otros.

Hay que analizar el discurso basándose en los argumentos y por ultimo esquematizar los resultados. A diferencia de la entrevista, no se afecta a las respuestas de los participantes con preguntas, tan sólo se dan detonadores si es que se ha alejado la discusión de las criaturas fantásticas. Se debe tener en cuenta las variables o atributos de los participantes, el grupo debe

ser más o menos homogéneo.

La segunda, la entrevista, consiste en responder a los mismos detonadores dichos pero de una manera más personal y en forma de pregunta, sin discutir con alguien, el entrevistador tan sólo guiará a la persona por el tema establecido si es que se sale de este de igual forma. La entrevista permite observar si el tema es considerado un tabú, cuáles son las reacciones de las personas ante este tema, con cuánta información se cuenta al respecto en la zona o grupos (edad, género, estatus económico, estudios, etc.), también permite esta metodología darse cuenta de qué tan influenciada está la persona por otras culturas, por la televisión o internet. Los datos recopilados de la entrevista sirven para generar estadísticas y con esto realizar comparaciones.

Propuesta de proyecto de investigación

Finalmente y con todo este recorrido, se encamina la investigación hacia la asimilación de los elementos fantásticos de tradiciones ajenas en el constructo simbólico-cultural saltillense; titulado al proyecto de manera muy similar: *La asimilación de los elementos fantásticos: tradiciones ajenas en el constructo simbólico-cultural saltillense*. La cultura saltillense cambia, como cualquier otra cultura, según la época en la que se vive. Con esto se formula la tesis, que es el elemento más importante para la construcción de una investigación. Para este caso es la siguiente: Los elementos fantásticos anclados al constructo simbólico-cultural saltillense asimilan tradiciones ajenas por medio de las entidades similares de otras culturas a través del lenguaje. Se afirma que por medio del lenguaje y la oralidad, sobre todo, es como se asimilan a las criaturas fantásticas conocidas gracias a la masificación, al sincretismo y a la hibridación. Así como se afirma lo anterior se especulan hipótesis resultadas de la experiencia y de lo observado en la cotidianidad, esperando ser comprobadas o negadas. Éstas son las siguientes:

- El término de las criaturas fantásticas emerge del sincretismo entre las tradiciones locales y universales.
- La oralidad transforma el aspecto/características de las criaturas fantásticas.
- El constructo imaginario de zonas rurales valora a las criaturas fantásticas con mayor fanatismo/devoción.
- La influencia de la cultura de masa afecta a los mitos y leyendas de tradiciones particulares.

De cada una de las hipótesis se desprende una interrogante que el investigador debe resolver a lo largo de la investigación, una por una. Las interrogantes para este proyecto de investigación son:

- ¿Cómo emerge del sincretismo entre las tradiciones universales y particulares el término de las criaturas fantásticas?
- ¿Cuáles aspectos de las criaturas fantásticas han cambiado a través de la oralidad?
- ¿Por qué en el imaginario de las zonas rurales perduran con mayor facilidad las criaturas fantásticas?
- ¿Cómo afecta la masificación y la rapidez de la transmisión de información a las tradiciones particulares del constructo imaginario saltillense?

La respuesta a estas interrogantes dará pie a gran parte del desarrollo del proyecto, pues al responder una se descubren cosas con lo que se reformula la investigación y enriquece el resultado de las siguientes cuestiones. A continuación vienen los objetivos, son acciones a seguir para no salirse del camino en la investigación. Son los siguientes:

- Recopilar los términos emergentes del sincretismo de las criaturas fantásticas de las tradiciones universales y particulares.
- Analizar los cambios en el aspecto y características de las criaturas fantásticas a través de la oralidad.
- Contrastar el constructo imaginario rural y urbano saltillenses.
- Observar la afectación de la masificación y la rapidez de transmisión de información en las tradiciones particulares del constructo imaginario saltillense.

Una vez clarificados los elementos del proyecto es que se puede dar el paso a salir al mundo y recopilar los datos de la población delimitada para después volver a la comodidad del hogar a analizar lo obtenido y contribuir con la investigación al campo de las letras.

Bibliografía

- Amozurrutia, José A. y Margarita Maass (2013). *Sistemas sociales e investigación interdisciplinaria: una propuesta desde la cibercultur@*. Revista: Interdisciplina, Volumen 1, Número 1, páginas 141 – 170. CEIICH-UNAM.
- Beuchot, Mauricio (2009). *Interpretación y sentido. Camino hacia una hermenéutica analógica*.

Saltillo, Coahuila, México: Secretaría de Educación y Cultura de Coahuila, Coordinación General de Bibliotecas, Publicaciones y Librerías.

--- (2013). *Hermenéutica Analógica y ámbitos de la realidad*. Saltillo, Coahuila, México: Universidad Autónoma de Coahuila.

Borges, Jorge. (1984). *Obras Completas*. Argentina: Emecé Editores.

Campbell, Joseph. (1949). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Eco, Umberto. (2014). *Apocalípticos e integrados*. (2ª ed.). México: Fábula Tusquets Editores.

Ferreiro, Emilia (2000). *Leer y escribir en un mundo cambiante*. Sesiones plenarias del 26 Congreso de la Unión Internacional de Editores. CINVESTAV, Distrito Federal, México.

García, Néstor. (2016). *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Penguin Random House Grupo Editorial.

García, Rolando (2006). *Sistemas Complejos: conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, España: Gedisa.

--- (2000). *El conocimiento en construcción*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa Editorial.

Gómez, L., y Peronard, M. (2005). *El lenguaje humano: léxico fundamental para la iniciación lingüística*. Chile: Universidad Católica de Valparaíso.

Leñero, Carmen. (2013). *Monstruos mexicanos*. México: Conaculta.

Panikkar, Raimon. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. España: Herder Editorial.

Paz, Octavio. (1981-1992). *Laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Piaget, Jean (1978). *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central de desarrollo*. Distrito Federal, México: Siglo XXI editores.

--- Rolando García (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. Distrito Federal, México: Siglo XXI editores.

Tolkien, John. (2009). *Cuentos desde el Reino Peligroso*. México: Editorial Planeta. México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Ambiente obesogénico y significados de la alimentación en hogares de estratos medio y popular en la Ciudad de México

Obesogenic environment and food meanings in middle and popular strata in Mexico's City

Alejandro Martínez Espinosa¹

Resumen: Altos niveles de exceso de peso se han identificado desde la infancia, debido a ello se han impulsado acciones a nivel poblacional para incidir en los consumos individuales, asumiendo una relación directa. Aquí, se analizan los significados que envuelven a la alimentación en el hogar, considerando a este como una mediación entre el ambiente alimentario y los consumos durante la edad escolar, en dos niveles socioeconómicos. La oposición gusto-cuidado, en la alimentación cotidiana, daba paso a una satisfacción emocional y al reclamo de un estatus que impactaba en los consumos de alimentos de escaso valor nutricional.

Abstract: High levels of weight excess have been identified since childhood, because of that population levels policies have been proposed to modify individual consumptions, assuming a direct relation between them. In this presentation, the meanings attributed to food in the household are analyzed in two socioeconomic strata, household as a mediation between food environment and food consumption of children during school-age. The opposition indulge-care in daily diet, allowed an emotional satisfaction and to claim a status, which shape low nutritional value food consumption.

Palabras clave: ambiente obesogénico; hogar; significados; nivel socioeconómico; obesidad en escolares

Introducción

Desde la década de los ochenta se han documentado elevados niveles de exceso de peso en todo el mundo, que se presentan tanto en población adulta como en niñas y niños. Pero aunque la prevalencia durante la infancia ha sido menor, la evidencia recabada apunta a que está aumentando más aceleradamente que la de los adultos (Afshin et al., 2017). Por otro lado, en países de ingreso alto se ha identificado un estancamiento en el crecimiento de las prevalencias de exceso de peso de menores, mientras en los países de ingreso medio y bajo, como México, el

¹ Doctor en Estudios de Población, El Colegio de la Frontera Norte. Líneas de investigación: Aspectos sociales de la obesidad, dinámica familiar y prácticas alimentarias. Correo electrónico: alejandro.mtz.esp@gmail.com.

aumento continua (Ezzati et al., 2017).

Específicamente la población mexicana entre los 5 y los 17 años de edad, se encontraba en el sexto lugar de obesidad y sobrepeso de los países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE, 2014). Si se considera a los adolescentes, la población mexicana presenta el mayor exceso de peso de las 35 naciones que integran dicho organismo (OCDE, 2017). Esto ha permitido que los padecimientos crónicos cubran la mayor parte de la carga de enfermedad (Stevens et al., 2008; Gómez et al., 2016). En tanto que la esperanza de vida sigue aumentando, junto con la probabilidad de vivir con una enfermedad crónica, se considera que esto amenaza con colapsar el sistema de salud (COFEMER, 2012).

Lo anterior coincide con los cambios en las últimas cinco décadas, en las que la energía alimentaria que provenía de cereales y leguminosos se ha reducido, a la par del aumento de la que se obtiene de la ingesta de azúcares y de grasas de origen animal y vegetal (Barquera y Tolentino; 2005; Moreno et al., 2014).

Pero más allá de reconocer la trascendencia del cambio alimentario, la forma en la que se trata tiene consecuencias en las prácticas cotidianas de la población. Paulatinamente, la alimentación, ha pasado de sustentarse en la tradición a estar sujeta a la regulación y vigilancia individual, orientada por expertos (Fischler, 2011). Las prácticas cotidianas de alimentación cobran relevancia médica, e implícitamente, reciben una carga moral que deriva en la responsabilización y culpabilización de los individuos, respecto a los daños que pudieran sufrir (Gracia, 2009). Los individuos quedan despojados del sentido de sus experiencias, incapacitados para “escuchar” a su cuerpo, y desplazados de la capacidad de cuidar de él, descalificados para buscar formas propias de proteger su salud (Martínez, C., 2014).

La intención de actuar de manera agresiva para evitar “efectos devastadores” impulsó la *guerra contra la obesidad*; sin embargo, al enfocarse en las acciones personales y en el peso, en lugar de la salud, ha generado problemas que no son más aceptables que los que se buscan evitar: insatisfacción con el cuerpo, desordenes de alimentación, discriminación, anorexia, complicaciones con cirugías bariátricas, dietas que pueden conducir a la muerte, e incluso suicidio derivado del acoso (Ramos, 2015).

Desde la década de los noventa, ha ido ganando fuerza la idea de explorar el efecto del ambiente, en tanto que los cambios en los consumos individuales están fuertemente relacionados

con la transformación del ambiente alimentario (WHO, 2000; Butland et al., 2007; Popkin et al., 2012). Así, el ambiente puede ser obesogénico, si las oportunidades y condiciones de vida que lo configuran repercuten en patrones alimentarios y de actividad física que conducen a la acumulación de grasa corporal (Egger, Swinburn y Rossner, 2003; James et al, 2010). En esto se han apoyado las políticas públicas que abarcan a toda la población como un componente esencial de la prevención de la obesidad (PAHO, 2011; OMS, 2016).

En México, la postura enfocada en los cambios de comportamiento individual se ha sostenido desde la academia; sin embargo, ha existido una interacción constante con funcionarios en el diseño de políticas públicas, lo que ha dado paso a diversas propuestas a nivel poblacional. Frente a las elevadas prevalencias de sobrepeso y obesidad, la Academia Nacional de Medicina (ANM) hizo recomendaciones alimentarias enfocadas en restringir consumos calóricos y aumentar los saludables (Rivera et al., 2012:7). Por otro lado, la participación de expertos en el diseño de políticas, ha hecho posible identificar la relevancia de las edades más tempranas, además de establecer recomendaciones respecto a bebidas y alimentos de alto contenido calórico (Barquera et al., 2013). En última instancia, la contribución de los especialistas ha fundamentado la regulación de la publicidad dirigida a niña y niños, el etiquetado de los alimentos y el establecimiento de un impuesto especial que ya ha dado muestra de reducir el consumo entre un 6% y un 12%, en 2014 (COFEPRIS, 2014; Colchero et al., 2016). Cabe señalar que estos esfuerzos regulatorios se dan en medio de presiones de la industria por su reducción y un reclamo de la sociedad civil por aumentarlos (Chávez, 2015; El Poder del Consumidor, 2015).

Pero en aunque existen acciones a nivel ambiental, éstas se siguen sustentando en supuestos centrados en los individuos manteniendo latente la culpabilización de las personas. Para evaluar la posibilidad de regular el ambiente alimentario la Comisión Federal de Mejora Regulatoria (COFEMER) impulsó una audiencia pública con representantes de los sectores académico, gubernamental, social y empresarial (Barquera et al., 2013). Detrás de esta pluralidad, el criterio que informaba a la COFEMER era la teoría económica clásica, en la que se identifican las fallas del mercado y los comportamientos no racionales como aspectos que repercuten en que los agentes puedan maximizar su bienestar y, en el caso que nos ocupa, dan paso a la ganancia de peso. Esto hace necesaria la interacción entre agentes gubernamentales y económicos, en dónde “es especialmente interesante analizar las causas que modelan las preferencias y decisiones de los

consumidores que generan comportamientos que afectan la salud de los individuos.” (COFEMER, 2012:51). Se espera que las características de la población a niveles agregados (poblaciones, comunidades, países, etc.) reflejen los cambios en el comportamiento de agentes representativos típicos que siguen las reglas de la microeconomía, en última instancia un *hombre económico racional* (Hoover, 2010).

Lo anterior no considera la evidencia de que entre el ambiente y los comportamientos individuales, existen ámbitos de interacción que impactan en la ganancia de peso. Tal es el caso de las redes sociales (Christakis y Fowler, 2007), el entorno escolar (Bonvecchio et al., 2010; Shamah et al., 2011) o la configuración del hogar (Chen y Escarce, 2010; Schmeer, 2012; Muniagurria y Novak, 2014; Martinez, 2018).

En dichos ámbitos de interacción, se configura buena parte de las prácticas alimentarias, mediante la apropiación de significados. En México, analizando centro escolares, se ha mostrado que los significados atribuidos al agua simple dificultan su consumo, además de que las representaciones sociales de alimentos y bebidas pueden ser confusas y contradictorias, y con ello dar paso a una separación entre los discursos y las preferencias alimentarias (Theodore, 2011a; 2011b).

En el hogar, si bien existe evidencia del efecto del modelaje de los consumos por parte de los padres (Briz et al, 2004; López et al., 2007), el fundamento de las prácticas que son modeladas, aún requiere mayor indagación. En ese sentido, los significados que se atribuyen a la alimentación pueden ser cruciales para entender como se configuran en los consumos de alimentos de bajo valor nutricional y alto aporte calórico y su posible permanencia a lo largo de la vida.

Por lo anterior, en esta ponencia se presenta la exploración de las representaciones socialmente compartidas que se le atribuyen a la comida desde el ámbito familiar en el que crecen las niñas y niños en edad escolar, tomando en cuenta que exceso de peso se ha captado desde tempranas edades, aumentando la probabilidad de mantenerlo en la vida adulta además de que es al comenzar la escolarización cuando aumenta la autonomía en los consumos alimentarios y se definen los hábitos (Wooldridge, 2014; Durá et al., 2013). Dicha exploración forma parte del componente cualitativo de mi investigación doctoral.

Aspectos metodológicos

Técnica de recopilación de información

La entrevista en profundidad fue la técnica seleccionada puesto que permite obtener información sobre aspectos en los que los sujetos no pueden ser directamente observados (Creswell, 2014). La observación de las características de la comunidad y de los hogares, fue de utilidad para completar las narraciones. Al ser semi-estructuradas eran suficientemente flexibles para acercarse a la complejidad de la forma en la que se construyen y se transmiten los significados en la vida familiar. Por un lado se buscó captar las condiciones de cada hogar al momento de la entrevista, además de reconstruir, mediante su narrativa, algunos aspectos derivados de sus experiencias con sus hogares de origen para acceder en lo posible a una comparación entre generaciones principalmente en lo que se refiere a la dinámica familiar y las prácticas alimentarias.

Selección de los participantes

Para desarrollar el objetivo planteado se buscó incluir, en primera instancia, a quienes se encargaban de la alimentación de niñas o niños en edad escolar. A partir de esto, sólo se contó con la participación de mujeres, ningún varón expresó ser el encargado principal de la alimentación de menores, aunque en los lugares en los que se hizo la invitación había presencia masculina.

Por otro lado, el estudio de los significados de los alimentos supone que además de las condiciones de consumo en la vida cotidiana (significados internos), se consideren también los diversos condicionamientos económicos o políticos (significados externos) (Mintz, 1996:24). En ese entendido, se enfocaron dos estratos socioeconómicos (popular y medio) para captar las posibles diferencias entre ellos, toda vez que la prevalencia de exceso de peso ha mantenido una relación directa con el sobrepeso y la obesidad (Flores et al., 2005; INSP, 2008; Bonvechio et al., 2009).

Un primer aspecto que se consideró para identificar el estrato socioeconómico fue el lugar de residencia, dentro de la delegación Coyoacán en la actual Ciudad de México. Villa Coapa ha sido un lugar de residencia de clase media, apreciado por su accesibilidad, cercanía de comercios y ambiente apacible, lo que reúne a población que busca formar parte de una comunidad

relativamente homogénea en cuanto al uso del espacio urbano, los consumos y el ocio (Giglia, 2002; López, 2007). Por su parte los pedregales de Santa Úrsula y Santo Domingo comparten una historia de precariedad y pobreza a la que sus habitantes le han hecho frente con organización popular, tanto civil como religiosa, con lo que han logrado mejorar sus condiciones de vida, con múltiples dificultades todavía (Zermeño, 2005; Ramírez, 2007). Otro aspecto que se consideró fueron las características de la ocupación del principal contribuyente a los ingresos del hogar, en términos de la estabilidad de los ingresos y la calificación requerida para obtenerlo. Así, se identificaron como hogares populares aquellos establecidos en los Pedregales (Santo Domingo o Santa Úrsula) cuyos perceptores principales de ingreso fueran inestables y escasamente calificados, mientras los hogares de estrato medio fueron aquellos establecidos en Villa Coapa, cuyos ingresos principales provinieron de un empleo estable que requería instrucción superior.

Características de las participantes

La muestra analizada estuvo compuesta de 14 mujeres, siete de cada estrato. Las edades de las informantes iban de los 28 a los 49 años en el estrato popular y de los 38 a los 46 años en el estrato medio. La escolaridad de las primeras iba desde la primaria trunca al bachillerato, mientras entre las segundas sólo había quien había estudiado bachillerato o licenciatura. No se reportó que algún niño o niña presentara algún padecimiento crónico, aunque nueve de los hijos de las participantes tuvieron algún grado de exceso de peso, diagnosticado por el médico.

Las entrevistas se realizaron entre los meses de marzo y abril de 2015 y fueron llevadas a cabo por el autor, quien antes de realizar la entrevista les explicó el objetivo de la investigación, respondió a sus dudas, garantizó el anonimato¹ y la posibilidad de interrumpir la charla o reservarse el derecho a responder. Cuando se otorgó el consentimiento verbal se procedió a grabar la conversación.

Mediante un acercamiento a la teoría fundamentada (Strauss y Corbin, 1990), el presente análisis constituye un momento inductivo en el conocimiento de los significados que han envuelto a la alimentación, en la vida de las participantes.

Resultados

Valoración del cambio en de la dieta

En los dos estratos analizados, los significados relacionados con la alimentación daban paso a diferentes valoraciones de la comida que estuvieron frecuentemente referidos a una comparación con las condiciones de escasez y precariedad que habían experimentado en sus familias de origen. Sin embargo, de ello no deriva un conjunto homogéneo de valoraciones, más bien, nos encontramos con un panorama variado y lleno de tensiones y ambivalencias frente a los cambios ocurridos en el ambiente alimentario y a sus propias trayectorias de vida.

Para las mujeres de estrato popular, diversas situaciones complicaron la atención de las necesidades del hogar en el pasado. Por ejemplo, Estela enfrentó en su adolescencia la enfermedad crónica de su padre quien aportaba el único ingreso, Doña Herminia tuvo que hacerse cargo de sus hermanos al fallecer su madre y ante el alcoholismo del padre, mientras Rogelia migró de su comunidad ante la precariedad y la falta de empleo. Con el paso del tiempo, su inserción en el mercado laboral y la aplicación de diversas estrategias les permitió reducir las dificultades económicas.

Aunque las mejoras en la situación económica fueron percibidas como un evento positivo, la dieta a la que dio paso no estuvo exenta de cuestionamientos. El consumo de carne, por ejemplo, ha sido uno de los principales indicadores de mejoría en la dieta y de mejoría económica al mismo tiempo; sin embargo, también puede significar un desbalance en la ingesta de alimentos para los miembros del hogar, pasando de la limitación al exceso: “[...] sí había verduras, [en su infancia] pero sí lo que le hacía falta era un poco más de carne, yo creo. A lo mejor ahorita ya es mucha carne.” [Aída, 28 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada].

Incluso, sin abundar en los contenidos de los alimentos, su cantidad ya es un indicador de que algo ha cambiado y no necesariamente para bien, “comíamos poquito, éramos muchos y los alimentos eran poquitos [...] y ahora pues no, ahorita incluso tenemos que hacer dieta porque más me vale.” [Magdalena, 45 años, sin pareja ni otros familiares, madre de un escolar con exceso de peso]. “Más me vale” remite a una especie de amenaza, pero en este caso no viene de otra persona, Magdalena se refiere a su composición corporal, pues ella misma reconoce que presenta exceso de peso, pero también a la de su hijo menor, a quien le cuida la alimentación para

evitar que su peso se incremente.

Cabe señalar que la mitad de los escolares cuyas madres valoraron de forma negativa el cambio de dieta, presentaban exceso de peso. Parece que esto ha permitido que revaloren la experiencia de su propia infancia como más saludable, ante su preocupación al observar el peso de sus hijos:

Yo creo que sí se alimentan mejor los niños de pocos recursos, ya lo viví, ya vimos que sí, que la alimentación es mejor con pocos recursos porque frijolitos y sano, verdurita. [...] ha empeorado [la alimentación], porque, aunque comíamos poquito comíamos caldito de pollo, frijoles, por ejemplo, cuando no teníamos para comprar carne, aquí teníamos pencas de nopales, los rebanábamos en cuadros del tamaño de un bistec y los poníamos a cocer y esa era nuestra carne [...] En la noche de merendar pues un bolillo y un atolito. Ahora ya queremos la leche, así como viene, con unos *corn flakes* o unas donas o chatarra, sigue siendo chatarra. Sí, eso sí ha empeorado [Magdalena, 45 años, sin pareja ni otros familiares, madre de un escolar con exceso de peso].

Por su parte, en las familias de estrato medio a las que tuvimos acceso, las narraciones también dan cuenta de una mejoría en la alimentación a partir de la presencia de carne, frutas y verduras en el menú, como consecuencia del aumento de ingresos.

Hay que señalar que lo que se considera benéfico ha mostrado algunos cambios, como lo muestra la narración de Jackie: “yo creo que sí mejoró [la comida], en la [familia] actual, sí. En la otra, bueno, muchas carencias, muchas limitaciones, a lo mejor esporádicamente pues comía carne.” [Jackie, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares con exceso de peso].

Pero la presencia de carne en el menú también puede tener un contenido distinto:

Ha cambiado [la alimentación], no te puedo decir que mejorado [...] Con mi papá me acostumbré más a la ensalada, pero también a la carne, o sea, como que si no había carne no había comida. Esa era la diferencia. Y acá si ha habido días en los que no comemos nada de carne y me toca pura verdura, y la carne se ha disminuido. [...] Más que mejorar, es diferente. [Paloma, 46 años, vive con su pareja, madre de un escolar con exceso de

peso].

En el mismo sentido, la razón de Laura para señalar que su dieta actual es mejor que la de su hogar de origen tiene que ver con una reducción de la ingesta de carne: “Ha mejorado [la comida, respecto a su hogar de origen], yo comía mucha carne, y ahorita ya no. Y a mí no me gustaba la leche, no me gustaban las verduras, me gustaba mucho la fruta, me encanta, pero no me gustaba la verdura, pero ahorita ya la estoy consumiendo.” [Laura, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares delgados].

Pero en este estrato también se presentaron visiones críticas a la dieta que se consumía, al compararla con la de su familia de origen. La razón para ese balance negativo se encuentra en las nuevas preferencias de consumo, como muestra el caso de Nelly, específicamente refiriéndose a lo que su hija consume como postre:

No, ha empeorado [la alimentación]. [...] mi mamá cocinaba [...] Ella era muy administrada [...] mi mamá no nos dejaba sin postre, es decir, era un postre o una gelatina [...] algo que implicara más azúcar de la permitida, pero no nos dejaba pasar a la cocina [...], y la fruta era de postre, ése era el postre y mi hija no, es helado, es un tazoncito de sabritones, galletas emperador o de esas, no sé, gomitas, dulces; para ella un postre es un dulce [Nelly, 38 años, vive con su pareja, madre de una escolar con exceso de peso].

De manera similar a lo señalado por las participantes de estrato popular, Sonia reconocía que una mejoría en los ingresos familiares iba en un sentido distinto al que deberían: “seguimos en el ritmo que no deberíamos de seguir, porque sí o sea comprar extras, igual cosas que no son tan necesarias, como chucherías, así galletas, esas cosas extras.” [Sonia, 34 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada]. Esto puede contrastar también con la dieta de la infancia: “mi mamá siempre trató de darnos no mucha carne, pero sí balanceado bien, que tuviera proteína y verduras y eso. Y ahorita tal vez no está tan balanceada.” En su apreciación, Sonia reconoce prácticas que sabe que no se ajustan a lo que debería hacer, pero ese reconocimiento se remite a acciones que no parecen preocuparle mucho, pues se pueden reajustar.

La comida entre la satisfacción y la restricción

Los pasajes citados antes, en ambos estratos, parecen apuntar a que la desmejora de la dieta reside en lo que ahora se “quiere”, que se venden fuera de ella, pues representan una reducción drástica de la variedad, además de que pueden resultar dañinos. Estas distinciones son más explícitas en los testimonios de las participantes del estrato popular:

Yo siento que antes nos variaban más la comida, como que antes sí nos daban fruta, verdura, [...], y ahora como que nada más es lo mismo, quieren lo mismo, lo mismo. Por ejemplo, se les antojan mucho los taquitos en la noche, de suadero, de al pastor, así. Y eso de noche pues también siento que hace daño. Entonces, siento que sí ha cambiado el hábito alimenticio y que antes era mejor que ahora, en ese aspecto de que ahora comemos más grasas, más irritantes, por ejemplo, la Valentina, el limón, todo eso. Nos nutrimos menos, a lo mejor podemos comer más, pero más grasas, más harinas, más de todo eso. [Carla, 33 años, vive con su pareja y su madre, madre de una escolar delgada]

Con la mayor disposición de recursos parece que es más frecuente que se consuma lo que se prefiere. Estamos ante un tipo de consumos determinados por la búsqueda de variación respecto de lo que hay en casa, que se tiene que buscar fuera de ésta. En este sentido, comer en restaurantes de comida rápida sería una de las muestras más significativas de la disponibilidad de recursos, pero con consecuencias negativas que no pasan desapercibidas “[...] cuando hay más dinero, por ejemplo, hay más oportunidad de ir a comer fuera, pero el comer fuera es restaurantes de novedad: Burger King, McDonald’s, que esa comida la veo ni tan nutritiva, como que siento que con más dinero te vas a comer más comida chatarra, que ni siquiera te hace bien.” [Aída, 28 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada]

Ya sea a partir de lo que los hijos “quieren” o lo que en familia “queremos”, las madres que consideran que su alimentación empeoró respecto de su familia de origen, reconocen la importancia de los “gustos” en este proceso, de tal modo que, al buscar complacer a la familia (darle gusto), se termina por alimentarla mal.

Las concepciones críticas sobre los alimentos, no se traducen en un cambio en los patrones alimentarios. Representan apenas algunas reacciones que podían incluso no reflejarse en

cambios reales para la alimentación familiar. De hecho, Magdalena añadía, poco después de señalar las bondades de su dieta cuando era niña: “la verdad es que nunca he hecho eso, pero muchas veces he tenido ganas de hacer una comida como esas” [Magdalena, 45 años, sin pareja ni otros familiares, madre de un escolar con exceso de peso].

Aunque los gustos puedan ser considerados cercanos a los consumos de comida chatarra del mismo modo que los antojos, es necesario distinguirlos para dar cuenta de su permanencia, a pesar de las críticas a ese tipo de consumo.

Los gustos, si bien son algo que sale de la rutina, al estar sujetos a la existencia de un excedente, con las dificultades económicas suelen ser los consumos que son objeto de un recorte de los gastos, como lo señala Aída, con un tono de insatisfacción: “20 pesos que a lo mejor me gastaba en, no sé, chucherías de chicharrones y papas, y todo eso pues ahorita los necesito para completar la comida” [Aída, 28 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada].

Por otro lado, tener que consumir lo que hay en casa puede ser visto con desagrado, puesto que se asocia al incumplimiento del antojo, o simplemente es la expresión de lo que no se puede tener: “

[...] los niños, cuando de vez en cuando ‘ah, ¿qué crees? que se me antojó -no sé- sincronizadas’, ‘ah bueno, pues vamos a hacerlas’, pero si ya tengo algo hecho de comer pues comemos *lo que hay*.” [Carla, 33 años, vive con su pareja y su madre, madre de una escolar delgada]

[...] a veces los viernes cuando ya no tengo tanto dinero sí nos abstenemos un poquito y a lo mejor lo que haya. Preparar lo que alcance. [Estela, vive con su pareja, madre de una escolar con exceso de peso]

“Lo que hay” adquiere su significación como una base relativamente flexible, pues puede haber alimentos a los que se recurre cuando lo que se cocinó para ese día no es del agrado de alguien, especialmente los niños: “Sí, en el caso de mi hijo que no le guste algo, pues se hace un huevo. ‘Me hago mi huevo o me caliento mi arroz’, así, pero casi siempre se comen lo que hay, siempre.” [Carla, 33 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada]. Lo que hay cubre

una necesidad, pero no es tan gratificante como un gusto.

Por sus características, los gustos pueden ser un complemento de lo que hay, considerando que también son planeados. Mediante el gusto, se abre un espacio en la abstención a la que conduce lo que alcanza. Significa que haya botanas, golosinas y antojos en general, como en las reuniones o celebraciones, por ejemplo: “los chicharrones, eso sí como que es de ley” [Aída, 28 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada].

Así, satisfacer un antojo lleva aparejada la sensación de libertad, que no se logra sólo con el gusto, que como señalábamos, se tiene que planear: “[...] no nos reprimimos de algo que se nos antoje, nos lo compramos. No hay represión.” [Estela, vive con su pareja, madre de una escolar con exceso de peso]. No hacerlo, equivale a limitarse, fue considerado incluso como un obstáculo para ahorrar: “porque si junto, vivimos muy muy limitados, entonces no puedo juntar, y no me gusta tener a mis hijos así muy limitados, que ‘¡ay mamá!, cómprame un elote’, ‘no, mi amor, porque tengo que guardar’” [Magdalena, 45 años, sin pareja ni otros familiares, madre de un escolar con exceso de peso].

Cuando hablaba de “guardar” esta informante se refería a ahorrar para las vacaciones familiares. No poder cumplir un antojo o no poderlo proporcionar a los hijos, vendría cargado de un fuerte sentimiento de frustración, a tal punto que no hay ninguna duda respecto a darle prioridad al disfrute inmediato, frente a otro que requiere esperar.

Para nuestras informantes del estrato popular, el pasado de precariedad enmarca la forma en la que conciben la satisfacción de esos antojos. Si bien se trata de aspectos accesorios, innecesarios, la satisfacción deriva de que no estaban al alcance antes y la gratificación se experimenta en forma casi inmediata:

Si lo llevo [al nieto] al súper, sí es así de que “¿me compras unos Danoninos abuelita, me compras un yogurt abuelita?” y le digo “sí, llévalo” [...] Pero es como un lujo ¿no? [...] porque no es una necesidad que diga ¡ay! Lo tienes que llevar. [...] Entonces, así como que a lo mejor sí nos podemos dar ahora ese lujo, porque antes no nos lo podíamos dar. [...] digo pues es comida, es algo que vas a comer. Lo llevo. [Herminia, 49 años, vive con su pareja, su hija y su nuera, abuela de un escolar con exceso de peso]

Esa satisfacción encuentra en su inmediatez un fuerte estímulo para su búsqueda, sobre todo si se toma en cuenta que puede existir un temor ante la imposibilidad de disfrutar en el futuro. En el caso de doña Herminia, su temor se sustenta en la experiencia de la enfermedad de su esposo, que había restringido buena parte de los consumos que tenían. Al hablar de sus dificultades para reducir su ingesta, y con ello su peso: “[...] digo ¡ay! trabajo tanto y todo y si me quedo sin comer, al rato que me ponga mala, ¿qué voy a hacer?” [Herminia, 49 años, vive con su pareja, su hija y su nuera, abuela de un escolar con exceso de peso].

En contraste, para el estrato medio, los consumos de alimentos nocivos por su contenido de grasa no son de difícil acceso y no se evitan, más bien al contrario, se afirma su carácter casi obligatorio, aunque regulado:

Regularmente somos taqueros, son tacos al pastor, [...] mandamos pedir, por lo menos cada viernes, son de rigor, [...] y ya el fin de semana puede ser pizza o puede ser carnitas, o tlacoyos, gorditas o quesitos, nada tan elaborado. [Nelly, 38 años, vive con su pareja, madre de una escolar con exceso de peso].

Esa regularidad y rigor con los que se presentan esos consumos, requieren de entrar en la planeación cotidiana de los gastos, pues no se trata de una actividad excepcional:

“[...] por lo menos dos veces al mes comemos fuera de la casa, o que en la noche unos taquitos, algo así, pero procuramos siempre cuidar lo que tenemos, no despilfarrarlo, [...] la realidad de las cosas es que vivimos al día, prácticamente, pero sí tenemos un extra para gastar y procuramos planearlo, no desperdiciar” [Laura, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares delgados].

Antes señalábamos que el postre mostraba para ellas el empeoramiento de la alimentación, ejemplificando esto con las preferencias de la niña de Nelly. Este caso nos permite contemplar el alcance y la importancia del “gusto”, en la comida familiar. En primer lugar, si bien el postre supone planeación, al comprobar la despensa y tenerlo disponible, su consumo se ubicaría dentro del ámbito de la regularidad de cada ocasión de comida. Lo que coloca al postre

más cerca del antojo, es el contenido que no está sujeto a control por parte de los padres. La disposición de recursos reduce la necesidad de esperar para satisfacer ese gusto.

Tener un postre acorde al gusto de los hijos parece necesario, dado que a la par de complacerlos se estaría proporcionando una dieta suficiente. Este aspecto es central pues en ocasiones se proporciona el gusto del postre sólo a los hijos:

Creo que [comen] suficiente, ni mucho ni poco. [...]

O sea, vamos, tienes una sopa, un guisado. A veces, bueno, para ellos por lo menos, no sé, se tiene algún tipo de yogurt, de helado, para que digan ‘¿qué hay de postre?’, es así como que ese, para cerrar la comida. [Elena, 43 años, vive con su madre y su pareja, madre de una escolar delgada].

Pero más allá de los tacos o de los postres, las frituras también pueden incluirse en la lista de esos alimentos que pueden ser dañinos y que sin embargo no se dejan de consumir. Al final de cuentas, están profundamente arraigados en la experiencia infantil, tanto como consumos gratificantes, como consumos propios de los menores:

[...] de lo que comemos y que no está tan bien obviamente son las frituras [...] Bueno, eso no lo puedes evitar, [...] de chiquita decía ‘es que las papas, es así como que lo más rico’, entonces ahora que dicen que a los niños no hay que darles, hay que quitarle toda la chatarra, ¿pero por qué si es un gusto que les puedes dar? O sea, no en exceso, pero sí lo puedes comer. [Elena, 43 años, vive con su madre y su pareja, madre de una escolar delgada].

Así, lejos de las limitaciones del estrato popular, los gustos pierden la urgencia del antojo y con ello, su capacidad de satisfacer, pero la disposición irrestricta requiere de mayores esfuerzos para que sean consumidos en porciones que no deterioren la salud.

La satisfacción social de los consumos

Otro aspecto involucrado en la conformación de prácticas alimentarias es la satisfacción que

deriva de compararse con los consumos del grupo social más inmediato pero suficientemente distinguible. Para las informantes del estrato popular, entre las personas más favorecidas, la restricción respecto a los “gustos” o “antojos”, por el hecho de tener recursos, ya no significa represión o limitación, sino “cuidado”:

Como que las que tienen más... se cuidan más. [...] las niñas [de su patrona] en la noche nada más van a cenar cereal y nada más van a comer esto y esto. [Herminia, 49 años, vive con su nuera, su hija y su pareja, abuela de un escolar con exceso de peso]

[...] el rico siempre va a tener lo mejor de comer... bueno no mejor, sino ellos van a tener otro tipo de comidas, pero la verdad sí, luego hasta son, o sea, como que los cuidan más sus mamás, meten más verduras, o sea, son más especiales con ellos. Carnes pues casi no comen. Y la diferencia que tenemos nosotros es que sí consumimos de todo, de todo. [Lucía, vive con sus padres, hija escolar con exceso de peso]

Una comparación entre las niñas de la patrona y el nieto de doña Herminia, parece inevitable, lo que enfatiza la naturaleza que ella atribuye a ese “cuidado”:

[...] mis niñas [hijas de su patrona] de hecho no saben comer nada, nada les gusta porque su mamá no [...] Y yo veo al mío [su nieto], no, el mío es bien gordo. No, el mío come re bien [...] Pero pues es que la señora siempre anda así con limitaciones. [Herminia, 49 años, vive con su nuera, su hija y su pareja, abuela de un escolar con exceso de peso]

El “cuidado” no deja de ser restrictivo, por lo que lleva una carga negativa. Las madres que lo efectúan son “especiales”, una forma de decir que son exigentes y estrictas, que restringen lo que comen y con ello, lo que sus hijas aprenden a comer. La otra implicación es que a las niñas de la patrona nada les gusta, lo que doña Herminia expresó con un dejo de congoja. Por el contrario, ella decía con orgullo que su nieto era bien gordo, como muestra de que come re bien, e incluso de que todo le gustaba y que disfrutaba comer, a diferencia de las niñas, que no lo podían hacer.

Paradójicamente, los hogares con más recursos son los que estas informantes se

representan como los que tienen más restricciones en su alimentación. El hecho de la restricción, aunque sea por la voluntad de los papás, no aminora la tristeza con la que se asocia la limitación (el “no poder” darse gustos). Mientras, en los hogares populares desprovistos de esa voluntad, es patente la satisfacción de que los niños puedan comer de todo. Este aspecto puede ser de singular relevancia para entender el posicionamiento frente al entorno obesogénico, pues justamente una de sus características es hacer accesibles alimentos más paladeables (Popkin et al., 2012).

De manera un tanto simétrica, en el estrato medio, también existe una satisfacción que deriva de la forma en la que se perciben frente al grupo social más cercano; sin embargo, los señalamientos son distintos cuando las valoraciones dejan de remitirse a la familia de origen, y cuando el cumplimiento de ese deber se evalúa en relación con el comportamiento de personas de las que se quieren diferenciar. En las referencias a las formas de comer de las personas con pocos recursos, emergió todo un catálogo de esos alimentos que no se deben comer, oponiéndolo a un patrón que se caracteriza por un mayor cuidado:

Yo creo que depende de cada familia, [...] yo lo que sí te puedo decir es que en las familias con menor recurso toman más refresco, comen más papa, o sea, son como más chatarreros, más de garnachitas, de barbacoa, tienden más a ese tipo de alimentación. Y cuando, en el otro tipo, son como creo yo más cuidadosos en ese sentido. No son de todos los días una gordita o un taco de carnitas, tacos al pastor. [Paloma, 46 años, vive con su pareja, madre de un escolar con exceso de peso].

En tanto que ese tipo de alimentación es chatarra, suponen que quienes la consumen (los más desfavorecidos) saben que esa comida los puede dañar; sin embargo, asumen que ellos tienden a consumirla porque no les importa cuidar lo que comen. Ese descuido de lo que se consume, tiene diferentes implicaciones para cada género. En el caso de los varones, se presenta como una situación difícil de evitar, pues no se les reconoce la capacidad de preparar alimentos, por lo que necesitan que les hagan:

[...] la mayoría son hombres solos, que casi siempre son los mismos y comen solos. O a veces también estudiantes, ya no te queda otra, no está tu mamá y estás aparte y pues te

vas a comer ahí. Desde mi punto de vista, los que frecuentan son personas que no tienen el tiempo o no tienen a las personas que les hagan eso. [Sonia, 34 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada].

Los trabajadores, en particular, estarían más expuestos a la necesidad de comer fuera de su casa, donde la disposición de recursos está relacionada con la calidad de la comida:

[...] por cuestiones de trabajo [...] a lo mejor comen hamburguesas, comen tacos, hasta en el tianguis ¿no? Algunas personas. [Elena, 43 años, vive con su madre y su pareja, madre de una escolar delgada].

[...]finalmente [quienes comen fuera de casa] son las personas que no les da tiempo, están todo el día metidas en el trabajo, como más aceleradones [...] Pero también hábitos, buscan gastar más y tener como más balance en la comida, porque comer balanceado es más caro, esa es la verdad. [Paloma, 46 años, vive con su pareja, madre de un escolar con exceso de peso].

Situándonos en los significados de la alimentación de los niños, la idea de descuido encuentra eco en la referencia a los conocimientos que las madres ponen en juego al comer y dar de comer:

[...] si ya se están perdiendo imagínate, los valores, que no se esté perdiendo el educar a tu hijo cómo comer, ¡pues olvídale! Estamos ya muy mal... y más las mamás que trabajan, ¿has visto niñitos así en tianguis?, comiéndose que la gorda de chicharrón y la grasota y todo y el niño bien chiquitito, yo si lo he visto, cuánta grasa no está comiendo. Pero pues la mamá qué le puede hacer, pues tiene que trabajar ¿no? ... [recapacita], no, es floja, huevona ¡perdón!, porque bien puede hacerle su comida al niñito y que ella engorde y que ella se muera, pero al niño cuídalo. [Margarita, 38 años, vive con su pareja, madre de una escolar delgada].

Así, la pérdida de valores sería equiparable con la pérdida de la transmisión del cuidado de

como comer. Esto da paso a la consideración de que sería válido reclamar, a las madres más pobres que cuidaran la alimentación, el peso y con ello la salud de los niños, haciendo a un lado la flojera de cocinar en casa. La flojera, entonces, se vuelve una característica de esas madres, que explicaría sus prácticas. Situarnos en la perspectiva de la pérdida de los valores, ciertamente podría ampliar la crítica a todos los sectores sociales, aunque ello no aportaría tampoco argumentos que se opongan a lo antes dicho respecto de los pobres.

Si comer *garnachas* fuera de casa se considera un rasgo individual de la erosión de los valores, más dramática todavía si tomamos en cuenta que quienes estarían dando muestras de esa pérdida serían las madres, justamente en quienes se deposita, la responsabilidad de enseñar a comer a los hijos:

Yo creo los que comen seguido fuera es porque no tienen ganas de hacer de comer. [...] yo sí creo que es falta de compromiso, responsabilidad, falta de sacrificio, porque sí es sacrificio estar pensando en hacerles variado, [...] sí creo que es falta de sacrificio de las mamás. [Nelly, vive con su pareja, madre de una escolar con exceso de peso].

Las normas de género convergen con los criterios de diferenciación social para exigir que las madres hagan el esfuerzo por transmitir los valores de una buena alimentación, sobre todo de aquellas que enfrentan tal precariedad que sólo encuentran acomodo en la informalidad, precisamente en donde existe mayor oferta alimentaria “mala”.

Si nos enfocamos en la relación entre recursos económicos y alimentación, lejos de abrir la posibilidad para comprender de otro modo la situación de quienes experimentaban precariedad económica, nuestras informantes terminaban afirmando la independencia de una mala alimentación respecto a los ingresos de los que se dispusiera:

En cuanto a alimento yo no creo que el dinero, yo creo que más bien es cuestión de educación porque yo creo que sale más barato, más económico comprar frutas, comprar verduras, ¿sí me explico?, unas croquetas de atún a pedir algo de comer o ir a comer a algún lado. [Laura, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares delgados].

En el señalamiento anterior, educación hacía referencia a darse cuenta de una diferencia obvia entre el costo de los alimentos que se venden fuera de casa y el de los alimentos caseros. Al mismo tiempo, servía para ofrecer una explicación mediante el prejuicio de clase según el cual buscar la satisfacción inmediata, es propios de las clases bajas, debido a su escasa instrucción.

Según estas informantes, para comer de manera sana bastaría dejar la pereza y gastar un mínimo de dinero:

[...] puedes comer sanamente, yo digo que el que no tiene y se compra pan, es huevón, porque puedes hacer con nada o tal vez un atún, le echas cebollita y jitomate o limón y con tostaditas y ¡wow! Y ni \$30 pesos te gastas. [Jackie, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares con exceso de peso].

Frente a una caracterización de la alimentación deficiente como propia de los pobres, y que muestra pereza y falta de cumplimiento de valores y roles sociales, se establecen las virtudes de la dieta propia. La carne se presentaba como un alimento que no se puede comer en contextos de limitaciones; sin embargo, una breve consideración de lo dicho, hace que nuestra informante matice su señalamiento:

“[...] aunque yo pueda ahorita darles carne a mis hijos, yo sé que la carne es mala para un niño [...] entonces les meto más, por ejemplo, pescado, yo sé que es más caro, el salmón y la pechuga.” [Jackie, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares con exceso de peso].

Ese potencial dañino de la carne requiere tomar precauciones:

“[...] los fines de semana que llegamos a comer en la calle y que se pueden comer una hamburguesa y sumamente grasosa, ahí sí digo no ¡chin! [...] y me dice ‘mamá es que quiero comer...’, ‘no ya comiste [...], acuérdense que hay que limpiarnos’. [Jackie, 39 años, vive con su pareja, madre de dos escolares con exceso de peso].

Discusión

En ambos sectores, después de identificar la valoración que hicieron del cambio alimentario entre su familia de origen y la actual, podemos identificar dos aspectos que condensan los significados relacionados con la alimentación: en primer lugar, identificamos el tipo de alimentos de acuerdo con la satisfacción que se le atribuye. Lo que hay, los gustos y los antojos constituyen el rango de opciones por el que se aprecia la comida, donde se combinan distintos tipos de satisfacción: física, emocional y social. La satisfacción física inmediata remite al antojo y la sensación de libertad o de no limitarse con la que se le asocia, de manera concurrente a lo hallado por Vargas: “El antojo responde a un vivo deseo y es una comida de escape, que opone el orden al desorden” (Vargas, 1993:29). La posibilidad de compartir momentos y salir de la “rutina” se expresa en los gustos que se pueden dar. Estos aspectos contribuyen a definir como el extremo opuesto un cuidado de los que se come, para cumplir con los dictados de tener un cuerpo agradable, adecuado y saludable.

Lo que hay, delimita el aspecto constreñido de la alimentación. Sin embargo, su contenido cambia en el tiempo, al comparar las familias de origen con las actuales y también al comparar su empleo en cada uno de los estratos considerados. Al comparar entre familias de origen y actuales, parece haber una atribución de significado a “lo que hay”. Por la incorporación de la oferta industrializada o lista para consumir, la base alimentaria del hogar habría comenzado a considerarse menos sabrosa, limitante e incluso aburrida. Curiosamente, ante la creciente difusión de las advertencias respecto a los riesgos de tener un peso excesivo “lo que hay” habría pasado a ser bueno “casero”, variado, saludable. Se entiende que lo que hay tiene un sentido negativo, primordialmente en los hogares de sector popular, mientras en los hogares de estrato medio predomina la apreciación positiva.

Ambos sectores tienen alguna referencia más o menos cercana con estas representaciones de la comida, pero las significan de forma diversa. En el sector popular, lo que hay indica la comida preparada cotidianamente, una base más o menos estable de alimentos, una alternativa cuando la comida no es el del agrado de algún miembro del hogar, especialmente los niños. Pero también con el aumento o disminución de los ingresos, así como con los vaivenes en la actividad laboral de los miembros del hogar.

En el caso del estrato medio, “lo que hay” se define en relación con lo que se encuentra al

salir de la casa y cuyo consumo a veces es ineludible, por ejemplo, cuando se lleva a los niños al cine o de vacaciones, donde abunda la oferta alimentaria industrializada y con poca variedad. En ambos estratos, “lo que hay” remite a un consumo de necesidad que refleja tanto la base alimentaria aceptable del hogar, como la inevitable constricción de la industria alimentaria.

En el estrato menos favorecido, la dieta de necesidad está muy cerca de los patrones alimentarios considerados rurales (frijoles, tortillas, chile), lo cual puede ser una ventaja frente a la oferta hipercalórica (Lozada et al., 2007; Ortiz et al., 2006). En el caso de lo que hay fuera de casa, se ha identificado un riesgo de incremento de peso a partir del consumo de alimentos altamente paladeables, sin importar que estos sólo se realicen los fines de semana (Kaakouch, et al., 2016). Esto cobra importancia ante los señalamientos frecuentes en el estrato medio, de comer bastante los fines de semana y dedicar el resto de los días a “limpiarse”, lo que muestra que la mayor diferencia con el estrato popular es la frecuencia con la que ocurren dichos consumos.

El gusto, en ambos estratos estaría definido por la planeación o consideración de un gasto a futuro y de cierta regularidad en su cumplimiento. También, puede dividirse entre el que se procura en casa, los más “cotidianos” y los que requieren de una mayor planeación los “programados”. Los gustos cotidianos complementan la alimentación básica de los hogares.

El gusto se satisface con golosina o botanas o como comida rápida en la calle. La diferencia entre los dos estratos es que, en las familias de estrato popular, los gustos cotidianos se han visto recortados cuando se enfrentan dificultades económicas, pues es preferible gastar el dinero destinado a ellos para obtener la base mínima de los alimentos a la que están acostumbrados. Lo mismo ocurre con las salidas. Sin embargo, darse gustos en tiempos de austeridad sólo implica una mayor planeación, pero no su exclusión.

La mayor frecuencia de salidas e incluso el acceso a gustos en casa, contribuye al aumento de peso de los niños en los hogares con mayor nivel socioeconómico. En este sentido, el postre condensa el impacto de la ingesta cotidiana de gustos, pues este alimento suele contener azúcar en exceso y, sin embargo, ser considerado como necesario por los padres de estrato medio para que los niños no se sientan limitados. Aquí vemos un contraste entre el discurso normativo, más presente en este sector, y las prácticas alimentarias y de actividad física que no siempre coinciden con el mismo.

El antojo por su parte, está mucho más presente en los hogares populares. Se vive como una necesidad repentina cuyo incumpliendo puede derivar en una gran frustración. Esto puede deberse al deseo de proporcionar lo que no se tuvo en la infancia, considerando que todas las informantes señalaron tener una mejor situación que cuando niñas, a pesar de los altibajos que hayan enfrentado. El antojo, estaría en el extremo opuesto a la necesidad, por ello no está sujeto a la planeación; sin embargo, si está sujeto a las condiciones en primer lugar económicas, pero también de salud, como mostró el caso de Doña Herminia, que se preocupaba de que pudiera enfermarse y ya no poder permitirse sus antojos. A la lógica de las madres entrevistadas de estrato medio, que se enfocaban en cuidarse, las madres del estrato popular contraponían explícitamente la gratificación del disfrute. Lo que las del sector medio identificaban como cuidado, las del estrato popular consideraban una restricción sin sentido. Esto, sin duda, conlleva la reducción del cuidado de la alimentación, con el consiguiente efecto en el cuerpo.

Esta postura de rechazo a la restricción que hacen las madres del estrato popular, refleja lo profundo del habitus de clase en el que fueron socializadas y que ahora configura sus preferencias. Esas “prácticas ajustadas a las regularidades inherentes a una condición” (Bourdieu, 1998:174), tiende a privilegiar los gustos ante la duda respecto a la posibilidad de su posterior disfrute. Esto puede conducir a precipitar el resultado que justamente se quiere evitar. En este sentido, también fue importante la presencia de hogares que consideraron la posibilidad de que los cambios en la dieta tuvieran consecuencias negativas, por lo que estuvieron más pendientes de esos resultados que quienes consideraron que las nuevas pautas dietarias, eran mejores a las anteriores.

Por su parte, el lugar de la preparación de los alimentos era depositario de diferentes significados. A pesar de los gustos cotidianos que pueden tenerse en casa, en este espacio es donde se suele producir la comida más sana, particularmente para el estrato medio. Como señalamos antes, salir a comer es gratificante, es una forma de convivir e incluso de darle un descanso a la madre, con todo un menú de comidas compradas fuera de casa, que se consumen los fines de semana. Así, la comida casera puede ser saludable, pero no es tan satisfactoria como la de fuera. La comida fuera de casa puede ser menos sana, pero más rica y más divertida.

La comida casera se relaciona con las tareas asignadas a la madre o a alguna otra figura femenina del hogar. Al analizar la división de las labores del hogar, resalta casi inmediatamente

que la labor de cuidado y crianza de niños ha sido asignada a las madres o a la figura femenina adulta más cercana. Cuando analizamos el significado de la adquisición de los alimentos, lo que se nota es una moralización por parte de las madres de estrato medio contra las de estrato popular. Puesto que los varones que comen solos “no tienen de otra”, ellos son exculpados de tener consumos obesogénicos; sin embargo, las madres, al tener la responsabilidad por el cuidado y la crianza, son duramente criticadas si adquieren alimentos preparados. Así, las madres del sector medio atribuyen a las madres más pobres la adquisición de comida fuera de casa, y la falta de enseñanza a sus hijos de como alimentarse adecuadamente.

Lo interesante aquí es que quienes tienden a comprar con mayor frecuencia alimentos fuera de casa, son precisamente las madres del estrato medio. Las fuertes críticas hechas por ellas a las mujeres de estrato popular que compren comida elaborada o comen garnachas, adquiere sentido a la luz de la oposición de clases que caracteriza a las sociedades occidentales en las que las clases ascendentes sostienen el modelo normativo de la clase dominante, pero que “en muchos aspectos es muy distinto de su modelo. Es desigual y con frecuencia extraordinariamente estricto y riguroso” (Elias, 1987:515). Esto contrasta con la relativa autonomía de los grupos desfavorecidos, que no se ven supeditados a compromisos o aspiraciones en ese orden social, como se vio por ejemplo en el tema del ahorro como un valor que distingue a los sectores medios.

Es importante recordar en este punto, que las familias consideradas de estrato medio en este estudio, son familias que han ascendido socialmente en el lapso de una o dos generaciones, lo que las coloca relativamente cerca de las familias de estrato popular. De hecho, Laura menciona que tienen un extra para gastar y “procuran planearlo, no desperdiciar”. La distancia social no parece ser tan amplia entre su familia y la de algunas de nuestras informantes del sector popular, al menos en cuanto a ingresos. Sí, en cambio, se aprecia una distancia más clara en cuanto a valores de clase. De ahí la vehemencia del discurso con el que buscan distinguirse de ellas, apelando a valores morales como la flojera, el descuido, o la irresponsabilidad como madres, elementos que la educación –que ellas poseen- permite superar. El ahorro es uno de esos valores de clase media que distinguen a este sector de las clases populares, que no ahorran porque “no pueden esperar para satisfacer un deseo”. Los gustos y antojos que consumen, por ejemplo, no son muy diferentes de los que reportan las familias del sector popular, solo que se incluyen dentro de un marco de planeación que las madres de estrato medio esbozan como racional y

responsable.

Finalmente, queremos destacar la trascendencia que tiene para nuestra investigación el análisis del significado atribuido a los alimentos (Mintz, 1996). Los grandes cambios que han configurado el ambiente obesogénico en México, han asociado a los consumos de alimentos hipercalóricos, por un lado, con la movilidad social y con el estatus, y por el otro con el desarrollo de padecimientos crónicos, definiendo así, los significados externos que impactan en las practicas familiares. Pero al mismo tiempo en el ámbito familiar la preocupación por la salud actual y futura de los niños se enfrenta con el carácter ineludible de dichos consumos, lo que caracteriza los significados internos. Señalamos esto porque en lo revisado hasta aquí queda claro que las tensiones se mantienen independientemente de las diferencias por estrato social. Mientras para el estrato medio, hay que definir criterios para cuidarse sin dejar de darse gustos, pues la oferta alimentaria y la inactividad física de los niños los está haciendo ganar peso, para nuestras informantes del estrato popular, aprovechar el aumento en los recursos disponibles para adquirir alimentos altamente paladeables y ofrecerlos a sus hijos, es una oportunidad que no se debe dejar pasar, aunque esto se esté reflejando en la composición corporal de sus hijos.

Los hogares de estrato medio atribuyen la mayor cantidad de consumos de escaso valor nutricional al estrato popular, siendo que corresponden al mismo estrato medio. Del mismo modo, en los hogares populares se tendió a identificar la restricción como propia de los hogares con más recursos, cuando en realidad, este tipo de consumos se tienen que restringir porque sigue siendo oneroso para el gasto familiar de los hogares del sector popular.

En ambos estratos, se critica a los postres, las botanas, la comida rápida, por los efectos perjudiciales que pueden tener para la salud, pero se les considera indispensables como parte de una alimentación gratificante.

Bibliografía

- Afshin, A., Forouzanfar, M., Reitsma, M., Sur, P., Estep, K., Lee, A., ... & Salama, J. (2017). Health Effects of Overweight and Obesity in 195 Countries over 25 Years. *New England Journal of Medicine*, 377(1), 13-27.
- Barquera, S., & Tolentino, L. (2005). Geografía de las enfermedades asociadas con la nutrición en México: una perspectiva de transición epidemiológica. *Papeles de población*, 11(43),

133-148.

- Barquera, S., Campos, I., & Rivera, J. A. (2013). Mexico attempts to tackle obesity: the process, results, push backs and future challenges. *Obesity reviews*, 14(S2), 69-78.
- Briz, A., García, L., Maas C, Pérez, K., Sanchez, E. y Ortiz, L. (2004). Hábitos alimentarios y actividad física en un grupo de escolares de la Ciudad de México. *El modelaje. Nutrición Clínica*, 7(1), 9-23.
- Bonvecchio, A., Safdie, M., Monterrubio, E. A., Gust, T., Villalpando, S., y Rivera, J. A. (2009). Overweight and obesity trends in Mexican children 2 to 18 years of age from 1988 to 2006. *salud pública de méxico*, 51, S586-S594.
- Bonvecchio A, Théodore F, Hernández, S, Campirano, F, Islas A, Safdie M. (2010) La escuela como alternativa en la prevención de la obesidad: la experiencia en el sistema escolar mexicano. *Revista Española de Nutrición Comunitaria*;16(1):13-16.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid.
- Butland, B., Jebb, S., Kopelman, P., McPherson, K., Thomas, S., Mardell, J., & Parry, V. (2007). Foresight. Tackling obesities: future choices. Project report. *Foresight. Tackling obesities: future choices. Project report*.
- Chávez, V. 2015. PAN propuso bajar impuesto a refrescos a cambio de votos: PRI. <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/pan-propuso-bajar-impuesto-a-refrescos-a-cambio-de-votos-pri.html>
- Christakis, N. A., & Fowler, J. H. (2007). The spread of obesity in a large social network over 32 years. *n engl j med*, 2007(357), 370-379.
- Colchero, M.A., Popkin, B.M., Rivera, J.A., and Ng, SW. (2016) “Beverage purchases from stores in Mexico under the excise tax on sugar sweetened beverages: observational study” *British Medical Journal* 352, h6704.
- Comisión Federal de Mejora Regulatoria (COFEMER) 2012. Documentos de Investigación en Regulación No. 2012-02. *El problema de la obesidad en México: diagnóstico y acciones regulatorias para enfrentarlo*. COFEMER-Fundación Chespirito.
- Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris) (2014) “La Secretaría de Salud pública reformas en etiquetado y publicidad de alimentos y bebidas no alcohólicas” Comunicado de Prensa 17/14. 14 de febrero de 2014. Disponible en:

<http://www.cofepris.gob.mx/SP/Paginas/Sala%20de%20Prensa%202014/Enero-Marzo.aspx> [Consultado el 9 de febrero de 2017]

- Calvillo, A., Espinosa, F., Macari, M., Platas, S. M., & Rojas, D. (2015). *Contra la obesidad y la diabetes: una estrategia secuestrada*. El Poder del Consumidor.
- Creswell, J. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Sage publications.
- Durá, T., Gallinas, V., y Grupo, C. (2013). Natural evolution of excess body weight (overweight and obesity) in children. En *Anales de pediatría*. Barcelona.
- Egger, G., Swinburn, B., & Rossner, S. (2003). Distinguishing off the epidemiological triad: could it work with obesity?. *Obesity reviews*, 4(2), 115-119.
- Elias, N. (1987). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Ezzati, M., Bentham, J., Di Cesare, M., Bilano, V., Bixby, H., Zhou, B., ... & Lu, Y. (2017). Worldwide trends in body-mass index, underweight, overweight, and obesity from 1975 to 2016: a pooled analysis of 2416 population-based measurement studies in 128.9 million children, adolescents, and adults. *LANCET*, 390(10113), 2627-2642.
- Fischler, C. (2011) "Commensality, society and culture" *Social Science Information*. 50(3-4), 528-548.
- Flores, M., Carrión, C., y Barquera, S. (2005). Sobrepeso materno y obesidad en escolares mexicanos: Encuesta Nacional de Nutrición, 1999. *salud pública de México*, 47(6), 447-450.
- Giglia, Á. (2002). Privatización del espacio, autosegregación y participación ciudadana en la Ciudad de México: el caso de las calles cerradas en la zona de Coapa (Tlalpan, Distrito Federal). *Trace. Revista del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*.
- Gómez-Dantés, H., Fullman, N., Lamadrid-Figueroa, H., Cahuana-Hurtado, L., Darney, B., Avila-Burgos, L., ... & Aburto-Soto, T. (2016). Dissonant health transition in the states of Mexico, 1990–2013: a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2013. *The Lancet*, 388(10058), 2386-2402.
- Gracia, M. (2010) "La obesidad como enfermedad. La obesidad como problema social" *Gaceta médica de México*. 146(6), 389-396.
- Hoover, K. D. (2010). Idealizing reduction: The microfoundations of macroeconomics.

Erkenntnis, 73(3), 329-347.

- Instituto Nacional de Salud Pública (INSP) (2008). Sobrepeso y obesidad con perspectiva de género. Cuaderno de trabajo 3 Instituto Nacional de la Mujer. México.
- James, W., Jackson, R. y R. Neville (2010) "An international perspective on obesity and obesogenic environments" en Lake, A., Townshend, T., y Albanides, S. *Obesogenic environments: complexities, perceptions and objective measures*. Estados Unidos, Wiley-Blackwell.
- Kaakoush, N. O., Martire, S. I., Raipuria, M., Mitchell, H. M., Nielsen, S., Westbrook, R. F., & Morris, M. J. (2017). Alternating or continuous exposure to cafeteria diet leads to similar shifts in gut microbiota compared to chow diet. *Molecular nutrition & food research*, 61(1).
- López, C., Vázquez, V., Bolado, E., González J., Castaneda, J., Robles, L., y Comuzzie, A. (2007). Parental influence in children's food preferences. The ESFUERSO study in two primary schools with different socioeconomic gradients]. *Gaceta médica de México*, 143(6), 463.
- López, R. (2007). Lo bonito, limpio y seguro: usos del espacio de la Ciudad de México por una fracción de clase media. *Alteridades*, 17(34), 9-25.
- Martínez, C. (2014). El lugar del sujeto en el campo de la salud: enseñanzas de la investigación cualitativa. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(4).
- Lozada A, Flores M, Rodríguez S, Barquera S. (2007) Patrones dietarios en adolescentes mexicanas. Una comparación de dos métodos. Encuesta Nacional de Nutrición, 1999. *Salud Publica Mex* 2007;49:263-273.
- Martínez, A. (2018). Espinosa, A. M. (2018). Características familiares y exceso de peso en escolares mexicanos en 2012. *Salud Pública de México*, 60, (1):100-101.
- Moreno, L. et al. (2014) La transición alimentaria y la doble carga de malnutrición: cambios en los patrones alimentarios de 1961 a 2009 en el contexto socioeconómico mexicano" *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*. 64(4), 231-240.
- Mintz, S. W. (2003). *Sabor a comida, sabor a libertad: incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. CIESAS.
- Muniagurria, María y Beatriz Novak (2014). Family Structure and Child Health in Argentina.

International Journal of Sociology of the Family, 40(2).

OECD, Obesity and the Economics of Prevention: Fit Not Fat Key Facts–Mexico, Update 2014 (fecha de acceso 11-01-2017) Disponible en: https://www.oecd.org/mexico/Obesity-Update-2014-MEXICO_EN.pdf

OECD, Health at a Glance 2017: OECD Indicators Health. How Does Mexico Compare? <https://www.oecd.org/mexico/Health-at-a-Glance-2017-Key-Findings-MEXICO-in-English.pdf>

Ortiz-Hernández, L., Delgado-Sánchez, G., & Hernández-Briones, A. (2006). Cambios en factores relacionados con la transición alimentaria y nutricional en México. *Gaceta médica de México*, 142(3), 181-193.

Pan-American Health Organization (PAHO) 2011. *Population and individual approaches to the prevention and management of diabetes and obesity*. Washington D.C.

Popkin, B., Adair, L. y S. Ng (2012) “Global nutrition transition and the pandemic of obesity in developing countries” *Nutrition reviews*. 70(1), 3-21.

Ramírez, P. (2007). Espacio local y diferenciación social en la ciudad de México/Local Space and Social Differentiation in Mexico City. *Revista mexicana de sociología*, 641-682.

Ramos, S. X. (2015). The ineffectiveness and unintended consequences of the public health war on obesity. *Canadian journal of public health= Revue canadienne de sante publique*, 106(2), e79.

Rivera, J., Hernández, M., Aguilar C., Vadillo F y Murayama C. 2012. Obesidad en México. Recomendaciones para una política de Estado. ANM-UNAM.

Shamah, T., Cuevas, L., Méndez, I., Jiménez, A., Mendoza, A., y Villalpando, S. (2011). La obesidad en niños mexicanos en edad escolar se asocia con el consumo de alimentos fuera del hogar durante el trayecto de la casa a la escuela. *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*, 61(3):288-295.

Schmeer, K. K. (2012). Family structure and obesity in early childhood. *Social Science Research*, 41, 820-832.

Stevens, G., Dias, R. H., Thomas, K. J., Rivera, J. A., Carvalho, N., Barquera, S., ... & Ezzati, M. (2008). Characterizing the epidemiological transition in Mexico: national and subnational burden of diseases, injuries, and risk factors. *PLoS medicine*, 5(6), e125.

- Théodore, F., Bonvecchio, A., Blanco, I., y Carreto, Y. (2011). Representaciones sociales relacionadas con la alimentación escolar: el caso de las escuelas públicas de la Ciudad de México. *Salud colectiva*, 7(1), 215-229.
- Théodore, F., Bonvecchio, A., Blanco, I., Irizarry, L., Nava, A., y Carriedo, A. (2011a). Significados culturalmente construidos para el consumo de bebidas azucaradas entre escolares de la Ciudad de México. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 30(4), 327-334.
- Vargas LA. ¿Porqué comemos lo que comemos? Antropológicas nueva época. Antropología y alimentación. 1993;(7)24-31.
- World Health Organization. (2000). *Obesity: preventing and managing the global epidemic* (No. 894). World Health Organization.
- Enfoques poblacionales de la prevención de la obesidad infantil. 2016. Ginebra.
- Wooldridge, N. (2014). Child and Preadolescent Nutrition. En Brown, J. *Nutrition Through the Life Cycle*. Cengage. Stanford.

Notas _____

¹ Los nombres utilizados identifican las experiencias analizadas, estos han sido cambiados por los reales para mantener el anonimato.

Abrir y cerrar: cuerpo y entorno en una comunidad maya de Quintana Roo, México

Open and close: body and environment in a mayan community of Quintana Roo, Mexico

Tania Ramos Pérez¹

Resumen: La presente investigación aborda el tema de las procesiones en círculo y los giros en el simbolismo ritual mesoamericano. Y a su vez recupera, a través de la etnografía, elementos del paisaje natural y su relación con los aspectos lingüístico-culturales de algunas ceremonias, así como de la vida cotidiana en el pueblo maya de Tihosuco, Quintana Roo, México. Todas ellas relacionadas entre sí por movimientos y gestos que involucran los actos de k'al (cerrar), k'ax (atar) y wach' (abrir o desatar) el espacio o, incluso, el cuerpo mismo.

Abstract: The present investigation deals with the theme of circle processions and turns in Mesoamerican ritual symbolism. And in turn, it recovers, through ethnography, elements of the natural landscape and its relationship with the linguistic-cultural aspects of some ceremonies, as well as daily life in the Mayan village of Tihosuco, Quintana Roo, Mexico. All of them related to each other by movements and gestures that involve the acts of k'al (close), k'ax (tie) and wach' (open or untie) space or even the body itself.

Palabras clave: cerrar; abrir; cuerpo; entorno; ritualidad

Introducción

El trabajo de investigación¹, de quien esto escribe, que antecede a este que se presenta, fue construido bajo nociones teóricas elaboradas por Hugo Zemelman y Pierre Bourdieu. Por un lado, se retomaron las distinciones que Zemelman establece entre pensamiento epistémico y pensamiento teórico y, por otro, se evaluó la pertinencia del uso teórico de la Teoría del Campo de Pierre Bourdieu para describir las ceremonias y fiestas de la comunidad de Tihosuco, Quintana Roo, México. Entre las conclusiones a las que se arribó se puede citar que en aquellas fiestas y ceremonias de índole comunal y familiar relacionadas fuertemente, también, al oficio de la *milpería* y el trabajo presencial, es decir, ahí donde el cuerpo se encuentra *actuando*,

¹ Alumna de la Maestría en Estudios Mesoamericanos dentro de la disciplina de Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), líneas de investigación: Área Maya, cuerpo y poder, Antropología del movimiento. Correo electrónico: tainatra@hotmail.com.

problematizaban la pertinencia del concepto de capital económico o capital simbólico, mostrando serias inconsistencias en sus pautas explicativas. Ya que palabras como *Múul Meyaj* (trabajo comunitario y recíproco), *Olbil* (actuar por voluntad y por congruencia con lo comunal), entre otras, no encontraban cabida directa en las imbricaciones discursivas de la individualidad, la acumulación y el interés capitalista impresas en las formulaciones bourdianas.

A diferencia de estas ceremonias aquellas en que la participación directa podía ser pasada por alto —los gremios, por ejemplo—, y la sola inversión monetaria podía fungir, incluso como vía de legitimación para acceder a cargos políticos, podía, en ciertos casos, ser descrita desde las nociones de la Teoría del Campo y el Espacio Social que propone el sociólogo francés. Fue claro, entonces, que el centro de las diferencias encontradas se ubicaba en la enorme importancia del cuerpo y el trabajo directo en las fiestas y ceremonias tihosuquenses. La investigación de licenciatura permitió la exploración de las formas de trabajo comunitario por medio de la construcción y empleo de categorías *emic*, provenientes de la lengua maya; que, además de la extensa observación participante propiciaron, de forma clara, reflexiones que obligaron a repensar las prácticas y ejercicios de construcción de conocimiento, bajo el paradigma científico desde el cual se elaboran interpretaciones y relaciones *ad hoc* a los corpus teóricos preconstruidos desde otras latitudes.

La investigación que se aborda en este trabajo, se considera, en parte, una continuación de lo enunciado arriba, en tanto que el tema central es el cuerpo. Pero sin dar por definida de manera conclusiva que lo se estaba entendiendo por lo corporal. Del mismo modo, se buscó no soslayar las reflexiones elaboradas en la investigación anterior con respecto a los corporas teóricos que serían aplicados durante el desarrollo del trabajo. Como producto de la reflexión crítica de tipo epistemológico, trabajar la percepción de la corporalidad en los pueblos mayenses contribuyó a repensar, asimismo, la pertinencia de las prácticas científicas para acercarse a sociedades que la antropología coloca frente a sí como campos de estudio.

En consonancia con lo anterior, desde sus inicios, el trabajo hizo cada vez más patente que no se podía llegar al cuerpo si no se partía del mismo cuerpo. Pero faltaba indagar de qué manera se iba a entender la corporalidad. Si como producto cultural, como discurso, como símbolo o en la llana concreción de las fisonomías corporales. La revisión del trabajo del antropólogo francés Marcel Jousse (2016) motivó gran parte de la propuesta metodológica que se presenta en este

trabajo. La base teórica de Jousse implica un cambio importante en las prácticas tradicionales del quehacer antropológico. Dicho viraje parte de lo gestual y lo corporal, y coloca en entredicho nociones como la arbitrariedad del signo, la ontología, la metafísica o el mundo de las ideas como abstracciones independientes que obedecen a fines de construcción de conocimiento propios de toda sociedad.

Bajo la propuesta jousiana la investigación fue obligada a entender el trabajo de campo y la observación participante de un modo distinto. Tradicionalmente, se entiende por observación participante (Cfr. Kemper, Robert V. y Peterson Royce, Anya; 2010) al proceso de recuperación de datos teniendo como base la interacción social de los agentes, las formas comunicacionales y lingüísticas, así como la posterior interpretación de los sentidos simbólicos imbricados con los fenómenos o hechos socio-culturales. Precisamente lo que otorga a la antropología el *statu* de ciencia semiológica según Claude Levi-Strauss (Cfr. *Antropología estructural*; 1999). Donde la inmersión del antropólogo implica el asentamiento de que la cultura enfrentada es *otra*, más allá de que la diferencia se enclave en la dicotomía naturaleza-cultura, esa otredad debe ser captada por el individuo que se reconoce como distinto a nivel mental, discursivo, simbólico. Donde, en palabras de Alfredo López-Austin “la diversidad cultural hace que el propio investigador deba considerarse un otro en un mar de otredades” (2015: 18).

La propuesta de la *pangestualidad* de Jousse rebasa la discusión dicotómica entre naturaleza y cultura cuya revisión, desde antropólogos como Viveiros de Castro, mantiene sin solución la dicotomía, puesto que aduce que el multinaturalismo puede implicar un acercamiento al pensamiento amerindio, dando por sentado que lo cognitivo puede ser separable de lo perceptivo y tangible, nociones implicadas en afirmaciones como “configure the people as theoretical agent rather than as passive ‘subject’” (Viveiros de Castro, 2004: 4). Reconociendo a la teoría, cuyas bases abstractas intentan explicar y describir una realidad en términos de discurso legitimado por las nociones de razón y verdad propias de la ciencia cartesiana, como modelo unívoco de construcción de conocimiento. O en afirmaciones que relacionan el nivel ontológico con lo constitutivo de cada realidad (Cfr. Viveiros, 2011). Como si la descripción ontológica y la realidad fueran una y la misma cosa. Lo que permitiría la invención de diversas ontologías, de nuevo aludiendo a que lo corporal es una relación mental, subjetiva o epistémica, en el sentido de la filosofía moderna.

No hay manera de aseverar que todos los pueblos indígenas estén interesados o preocupados por construir o pensar ontológicamente o a través de modelos o teorías. Recuérdese, por ejemplo, que la ontología implica nociones como “el más allá”, “la persona”, “los valores”, “el absoluto” o “la esencia” (Cfr. Grenet, 1965). Elementos que desde Aristóteles (Cfr. Libro IV, *Metafísica*; 2003: 161-204) a Martin Heidegger (*El ser y el tiempo*; 2009: 36-63) fueron enunciados desde la filosofía europea o mediterránea, e intentaban dar explicaciones a problemas particulares dentro de su contexto inmediato.

Con la finalidad de establecer y delimitar de forma específica una investigación acerca de lo corporal, pero desde la gestualidad y los movimientos del mismo cuerpo, se describió el problema de investigación por medio de la pregunta: ¿qué posibles significados se otorgan a las acciones relacionadas con abrir, cerrar, amarrar y desamarrar; registradas tanto en la vida ritual como en la vida cotidiana de los pobladores mayenses de Tihosuco, Quintana Roo, México?

La hipótesis es que tanto los gestos, como los movimientos relacionados a las acciones arriba descritas interrelacionan las ceremonias de la localidad con acciones de la vida cotidiana, por ende, las nociones de espacio y cuerpo reconocerían interjecciones e interdependencias concretas, apuntando a que el papel del entorno, entendido como espacio en movimiento constante y complejo, tendría suma importancia en la configuración de aquellas relaciones encontradas.

Propuesta metodológica

Jousse propone partir del cuerpo. Estrictamente, en términos biológicos y anatómicos no existen bases para asumir que los mayas y los mestizos o los europeos, en este nivel, sean distintos. Ir de lo corporal y perceptible, por medio de los sentidos, implica no sólo reconocer los gestos y los movimientos propios de la fisonomía misma, sino de lo que ella misma capta del entorno. La propuesta pangestual de Jousse² reconoce la gestualidad del cuerpo humano en constante interdependencia con la gestualidad del contexto. Metodológicamente, el investigador se ve obligado a sentir y pensar ya no desde el discurso, se trata más bien de participar del “otro”; no es pensar o hablar como él lo hace, en cambio, es reconocer la complejidad del entorno desde sus gestos. Ya no es el “ser como”, sino “actuar-gestualizar como” para percibir lo que a nivel corporal el investigador muchas veces ya no está habituado a percibir. Y sucede de tal modo,

porque las culturas diferentes a la occidental —no sabemos por cuánto tiempo— aún no tienden a describir el mundo circundante o a sí mismos como separados. Tampoco, parten desde epistemes legitimadas por la vía lecto-escritural o por el reconocimiento de símbolos algebraicos, que imponen como elementos unívocos al sentido de la vista y el ejercicio de la mente separada del cuerpo (desde una postura cartesiana alma-mente/cuerpo).

Ahora bien, este “actuar como” no se define por la intención de teatralizar o de imitar o copiar las maneras y los movimientos cotidianos de los individuos, sino de captar el entorno y todo lo que habita y acontece en él, para constriuir las interrelaciones e imbricaciones que suceden durante dichos gestos. Para ello, las nociones de intuscepción e irradiación de Jousse, son centrales. La primera explica aquellos procesos en que los gestos del entorno son captados e interiorizados por los seres humanos; la segunda contiene aquellos gestos que después de haber sido captados del entorno, son devueltos hacia el exterior, por medio de otro gesto, esta vez, humano. Por ejemplo, un individuo para señalar que llueve, sin hablar, puede describir un gesto del entorno, irradiando, desde su brazo levantado y su mano abriendo y cerrando con la palma hacia el suelo, haciendo como si de aquellos dedos despegara agua a la lluvia misma. Otro ejemplo, sería que aquellas danzas rituales que involucran animales (monos, jaguares, entre otros) tienen como base un amplio conocimiento gestual de aquellas criaturas con las que se convive o convivió de forma cercana. No se gestualiza desde lo desconocido, al contrario, el gesto contiene profundas formas de mnemotecnica humana, porque parte de las relaciones *anthropos*³-entorno⁴.

Dado lo anterior, la herramienta para recoger los datos de campo involucró primordialmente el video y se usaron imágenes y fotografía como medios secundarios de explicación. Tihosuco pertenece a una sección geográfica que lo coloca cercano a las corrientes de huracanes provenientes vía Sur-Norte, a pesar de ser una población mediana frente a los pequeños pueblos que le circundan. Buena parte de sus habitantes aún se dedican a la milpa. La flora y la fauna que le circunda están, constantemente, en rejuego con los habitantes; por ello, los conocimientos acerca de las propiedades de distintas especies animales y vegetales son grandes. Sobre todo, entre la población que rebasa los cuarenta años de edad. Las generaciones menores a los 25 años poseen un conocimiento del entorno menor al de sus mayores a causa de la influencia de la vida escolar que ha modificado profundamente las prácticas.

Cerrar y abrir el cuerpo y el espacio en las ceremonias mayas

El objeto de esta investigación son los movimientos y gestos de tipo circular, tanto en sentido levógiro como en sentido dextrógiro, durante las ceremonias y prácticas de la comunidad. Movimientos que en el contexto ritual son nombrados con verbos que indican cierre o atadura (*k'aal* o *k'aax*) y apertura o desatadura (*wache'*). Las ceremonias abordadas fueron el *Loj Kaaj*, ritual que se realiza para limpiar de malos vientos el espacio comunitario; el *Jets luum*, ritual que se lleva a cabo para limpiar de malos vientos un espacio habitacional o milpa; el *Jets mek'*, también llamado bautizo maya y que se realiza a todos los menores de edad; el *K'ex*, que sirve para cambiar la suerte o destino de un individuo al tiempo que se lo limpia de malos vientos; y el *suput*, una práctica cuya realización es necesaria cuando los menores de edad tienen problemas con emitir un lenguaje adecuado para comunicarse oralmente, la práctica debe su nombre, precisamente, al fruto que se emplea en este proceso.

Las ceremonias

Loj Kaaj

En el *Loj Kaaj*, el proceso de la ceremonia se describe en el testimonio siguiente, dividido en tres partes:

Cierre

Los *J-mem* son los encargados de hacer el trabajo. Primero se hace el *brecheo* alrededor del pueblo y se empieza a colocar las cruces. El *J-mem* va chapeando, lo hacen tres sacerdotes, empieza *circa* las siete de la noche. Se colocan unos *calabacitos* pequeños con balché, esos *calabacitos* se llaman *K'ax pach* [amarra espalda], éstos se colocan cada diez metros sobre la vereda, con una cruz pequeña, hasta llegar a la siguiente cruz, si empiezan al Norte, sigue por el Oeste, luego el Sur, hasta volver por donde empezaron y se cierra.

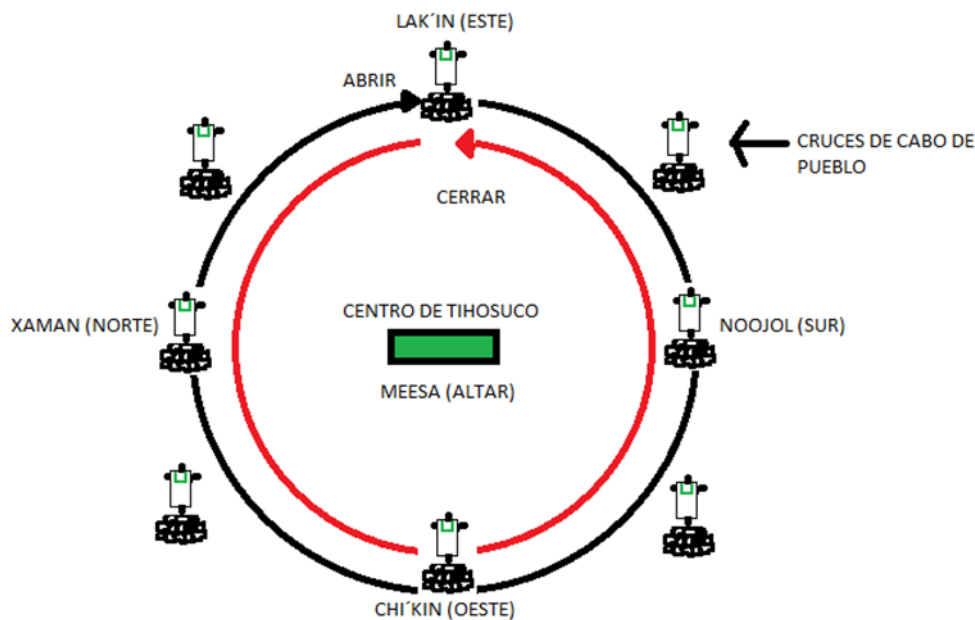
Limpia

Luego se preparan tortillas grandes, *Noj waj*, siete tortillas sobrepuestas, cada una lleva pepita, se hacen otras que se llaman *Na'bal*, muy grandes, que deben ser siete, su maza está revuelta con

pepita, se envuelven en hojas, se amarran y se ponen en el *Pib*, se espera dos horas para que se cueza, después lo sacan y preparan la sopa para ofrecerlo todo en la mesa a los *Yumtziles*, que son dioses del monte, dioses de la lluvia. Se pone la carne de pollo en las jícaras, sobre las tortillas. La sopa con carne se coloca en cubos. Se deja media hora para que lo reciban. Ya entonces, se reparte y se puede comer. La ceremonia se realiza porque suceden desgracias o de pronto ves un animalito que sólo así se muere, porque ya los atacó el mal viento. Ese es el motivo, que regañen los *Yumtziles* al *Kasab ik'*, mal viento, le dicen que se vaya. El *J-mem* hace limpia a todos los pobladores que tienen alguna dolencia, después empieza a limpiar todo el terreno así como lo cerró. Con su *Sip'che'* [planta con propiedades alexitéricas, que siempre es usada para alejar malos vientos] va diciendo a los malos vientos que se salgan.

Apertura

Después, ya comienza a abrir, si en el momento que está todavía cerrado un animalito intenta salir, no puede, queda atrapado en medio, porque ahí está la oración. Ni la persona puede pasar, es malo, por eso nadie tiene permiso de salir de su casa, mientras lo están trabajando. Hasta que el *J-mem* abre, recogiendo las cruces, el vino, todo lo que fue poniendo. Si es un pueblo grande dura hasta tres noches. Casi siempre se hace en viernes. O martes para que acabe en viernes. Es cuando más salen los malos vientos. Se hace su *K'ex* [*K'ex*, se traduce al español como cambio o transformación, más adelante se abordará la ceremonia que lleva este nombre, aplicada a un individuo] del pueblo, se limpia, para que no se repitan accidentes o desgracias. Se tiene que volver a abrir, porque una vez cerrado, es el secreto, porque el que viene y entra al pueblo, puede entrar, pero ya no podrá salir, ahí va a quedar muerto. Con la oración y lo que se dijo, los malos vientos ya saben que no pueden volver a entrar. Todo se prepara en el centro del pueblo (Mauro Poot, conversación personal, 23 de octubre de 2017). Véase diagrama 1, Título: Procesión en sentido levógiro y dextrógiro durante el *Lol kaaj*:



Fuente: creación original de la autora.

Las nociones de la cardinalidad en el espacio son totalmente claras. El lado Este (*lak'iin*) está siempre relacionado con el punto de salida del sol, la mayoría de los altares (provisionales o definitivos) están ubicados dando la espalda a esa dirección. De modo que el rezador permanezca de frente al Este cuando se coloca en el altar. Es este lado por donde se cierra y se abre durante esta ceremonia que en Tihosuco ya no se práctica desde hace más de cincuenta años, pero la mayoría de los ancianos la describen a detalle. Dada su falta de realización, a causa de la falta de interés de toda la población por participar, es que los *malos vientos*, según los tihosuquenses, afectan constantemente la tranquilidad, por problemas como accidentes, ruidos extraños por la noche, enfermedades, entre otros.

Los pobladores dicen que el lado Este es el más importante en el espacio. Es también conocido como el lado bueno, puesto que por aquí llegan los vientos cálidos de primavera y verano. Vientos que también traen la estación de lluvias; al contrario, su opuesto, el lado Oeste (*chik'iin*), es conocido como el lado malo, el lugar de lo oscuro, el punto del que provienen los vientos que enferman, que resecan los labios, igual que los vientos del Norte. En el cuerpo, esta verticalidad se repite, la mano derecha es la buena, la izquierda es la mala. Por eso, todo aquello que te es entregado con el fin de hacer daño, debe ser tomado con la mano izquierda, su poder

negativo neutraliza el daño. La verticalidad derecha-izquierda empata con la Este-Oeste sólo si el cuerpo es colocado dando el frente al norte, lo que propiciaría la observación del paso del sol, precisamente, en sentido levógiro.

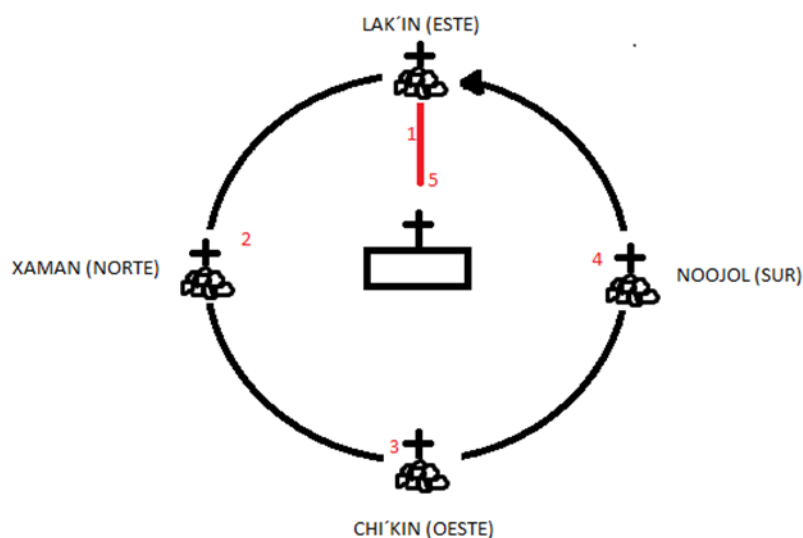
En este punto es preciso recordar que las ceremonias que se realizan durante la noche deben este horario de ejecución, según los pobladores, a que es el tiempo en que salen todos los *malos vientos*. Durante el día su presencia mengua porque la luz y el calor del sol no les permiten su presencia. Quizás la importancia del sol se deba, no sólo a que brinda calor y luz durante el día, sino precisamente a que su recorrido levógiro resguarda el espacio de los *malos vientos*.

Jets luum

El *Jets luum*, es una versión a menor escala del *Loj Kaaj*. El procedimiento es el mismo, sólo que en este caso el espacio delimitado es la casa habitación o el terreno de siembra que se quiere limpiar. El altar, en este caso, va al centro de este espacio e igual que en el *Loj Kaaj*, se ubica de manera que el *J-mem* durante los rezos tiene el Este frente a sí mismo. Las cruces que delimitan el espacio no están colocadas permanentemente, como el caso del pueblo, se colocan previo al comienzo de la ceremonia. El líquido que el *J-mem* derrama durante la procesión contiene frecuentemente los mismos ingredientes, los cuales incluyen plantas con propiedades alexitéricas como el *kuutz* o tabaco o el *Pay che'* (*Petiveria alliacea* L.), conocida como Hierba de zorrillo, por su fuerte olor.

En uno de los registros visuales, para este trabajo, fue posible observar un solo giro en sentido levógiro. El *J-mem* argumentó que él prefiere cerrar el terreno y ya no volverlo a abrir, para que quede protegido por más tiempo y nada malo entre (Nico Puc, comunicación personal, 28 de junio del 2017). Diagrama 2, Título: Procesión en sentido levógiro durante el *Jets luum*.

Durante los rezos del *J-mem* es persistente la mención de los cuatro puntos cardinales. Empezando siempre por el Este, igual que en el caso del *Loj Kaaj*, los rezos son una invitación a los santos y *Yumtziles* (deidades dueñas del monte y los espacios) para que acudan a limpiar los *malos vientos*.



Fuente: creación original de la autora.

Jests mek

El *Jests mek* es una ceremonia conocida como el “bautizo maya”. A los niños se les practica a los cuatro meses de edad (o algún múltiplo de cuatro, que de preferencia no rebase los 12 meses). La gente refiere que la razón se debe a que cuatro lados tiene la milpa. A las niñas les es practicado a los tres meses de edad (o algún múltiplo del mismo número, que de preferencia no rebase el año de edad). Esto, dicen los pobladores, dado que tres piedras tiene el fogón tradicional, ya que es el ámbito más cercano a las mujeres durante muchos años.

Con relación específica a las procesiones en giro, esta ceremonia muestra ambas rotaciones (levógira y dextrógira), presentando variaciones dependientes del sexo del infante. Si es niño, cierra primero el padrino y abre después la madrina; si es niña, al contrario, cierra primero la madrina y luego abre el padrino. El cerrar primero y abrir después es de los rasgos menos variantes en esta ceremonia.

Entre las variaciones encontramos, por ejemplo, el número de vueltas asociadas al sexo del infante. Aunque varios señalan que para las mujeres son nueve vueltas y para los varones son trece. Lo cierto es que el número de vueltas varía entre los números nueve, doce y trece, indistintamente, si es niño o niña.

Otra variante se encuentra en las actividades que se realizan mientras se cierra o se abre. Detrás del padrino o la madrina que lleva cargado al menor sobre su cadera izquierda o derecha, según sea el caso, se forma una fila de menores cargando, cada uno, diferentes elementos que serán utilizados por el infante a lo largo de su vida (para niño se cargan coa, machete, libreta, *tablets*, lápices, entre otros; para la niña llevan trastos, utensilios de costura, escoba, libretas, lápices, entre otros). También, durante el recorrido en círculo se dan diferentes alimentos (huevo, chaya, pepita de calabaza y tortilla) al menor, cada uno de ellos asociado al futuro desarrollo correcto de las habilidades lingüísticas, motrices y cognitivas del menor.

En algunos *Jets mek*, el orden de estas actividades responde a delimitaciones como: cerrar = niños cargando elementos en fila, abrir = dar alimentos al menor. En otros, el orden se invierte y en otros, se realizan ambas actividades durante sendos recorridos.

Incluso en la forma de las rotaciones se encuentran algunas variantes. Hay quienes refieren que para cerrar el giro debe comenzar a la derecha y otros a la izquierda, “depende de cómo uno entienda la derecha, yo la entiendo así [mientras mueve su mano derecha, hacia el lado derecho pero señalando detrás suyo, lo que propicia un giro en sentido dextrógiro]” (Jacinto Puc, comunicación personal, 15 de octubre de 2017). Lo mismo sucede, entonces, para abrir o desatar el circuito. Es decir, en sentido contrario de las ceremonias mencionadas arriba que suceden a nivel comunitario. Es necesario reiterar que si bien las direcciones de la rotación son cambiantes, se mantiene asociar a la práctica la necesidad de cerrar primero, abrir después.

Si se pregunta a los *J-mem* acerca del aspecto arriba mencionado es posible encontrar coincidencia en cuanto a que se debe cerrar en sentido levógiro y abrir en dextrógiro. Pero, sucede que la ceremonia del *Jets mek* casi nunca es realizada por un *J-mem*, sino que la preside una persona de confianza, mayor de edad, que sepa cómo realizarla. Quizás esto explique, parcialmente, el amplio número de variaciones manifestadas en la ejecución de las ceremonias.

Lo que interesa a esta investigación es resaltar los movimientos asociados con cerrar y abrir (más allá de conjeturar si la dirección es correcta o no), sobre esto, cuando se pregunta a los tihosuquenses el porqué de estas expresiones, indican que, el cerrar, es para que el niño pueda crecer seguro, fortalecido, que no le sucedan cosas malas; y se abre, para que desarrolle todos sus sentidos, sus habilidades, como debe ser. Algunos indican que por eso los alimentos se dan justo al momento de abrir. Otros refieren que el primer giro, cerrando es para que se “ate su destino,

para que no le pase nada malo y al abrir, se abre otra vez su destino” (Rosalía Chan, conversación personal, 18 de octubre de 2017). O del mismo modo, como dijo otra persona: “Es como si tuviéramos que aceptar que en la vida tenemos siempre las dos cosas juntas, lo malo y lo bueno.” (Antonia Poot, conversación personal, 26 de octubre de 2017).

K'ex

El *K'ex* es una ceremonia que se realiza principalmente a un afectado bajo dos posibles circunstancias, la primera razón es la constante presencia de enfermedades o problemas de tipo psicológico o social (pleitos, robos, entre otros); la segunda acontece sobre todo a menores de edad que hayan nacido con más de dos *suyel pool* (giro de la cabeza o remolinos) en la zona capilar o en algún otro sitio de la dermis corporal. Remolinos que en su mayoría describen giros en sentido dextrógiro y que, siendo más de dos, alertan a la gente por la cantidad de energía o fuerza (*lik'iin o ik'im*) que yace dentro del individuo.

Existen varias formas para realizar la ceremonia conocida en español como cambio de suerte. En este trabajo se abordará la forma que manifiesta giros en sentido levógiro. La ceremonia inicia con el acomodo del altar y la realización de un rezo introductorio para ofrecer el contenido de las jícaras por parte del *J-mem*. Terminado esto, pide al individuo se acerque y tome asiento frente al altar. El *J-mem* se coloca detrás del afectado y eleva sobre su cabeza la gallina (gallo, en el caso de los varones) mientras reza en maya Segundos después, sosteniendo al animal con ambas manos, lo gira nueve veces en sentido contrario a las manecillas del reloj, cerrando, para después jalarlo del cuello para dejarlo morir, aún sobre la cabeza del afectado, mientras termina el rezo. La gallina que sirvió para realizar los nueve giros es entregada a otra persona para realizar la cocción de la misma. La segunda gallina es también ofrendada y entregada también para su cocimiento.

Los asistentes indicaban que parte de la persona afectada se había ido ya en el animal sacrificado sobre su cabeza, y en tono bromista, decían que quien yacía sentada frente al altar, en realidad, ya era otra persona.

En total se realizaron siete rezos. El primero de ellos se ejecutó después de realizado el primer ofrecimiento de *sacá* y el sacrificio de las gallinas. Cada uno de estos siete rezos comenzaba mientras se frotaba varias veces el ajo sobre las ramas de *sipche'*, después se posaba

el diente de ajo una vez en diferentes partes del cuerpo de la manera siguiente: Pecho, frente, coronilla, ambos hombros, ambas rodillas y ambos tobillos.

Una vez depositado de nuevo el ajo en la mesa del altar, comienza la limpia en la que los movimientos iniciales suceden en la cabeza. De ahí se baja poco a poco al tiempo que la mano repite gestos de arriba hacia abajo quitando “lo malo” del cuerpo del individuo, hasta llegar a sus pies y barrer el espacio cercano, del espacio del asiento hacia afuera.

No se registraron ceremonias que involucraran ambos giros; sin embargo, es importante señalar que de manera similar a los movimientos realizados (pero en escala micro) en la limpia de un terreno o un pueblo, el cuerpo es cerrado primero, y limpiado después de malos vientos. La gallina sacrificada se lleva, en versión de los pobladores, todo lo malo del sujeto antiguo y debe ser comida por otros o enterrada para evitar que los *malos vientos* vuelvan.

Suput

La pronunciación de la palabra, tanto para la práctica ritual como para la planta utilizada durante la misma, presenta diferentes variantes, incluso dentro de la propia región ocupada por el pueblo que nos interesa estudiar, pero siempre estará relacionada a la palabra giro (*sut*, en lengua maya). Entre sus variantes están: *sutub*, *sutup*, *tsuptsup*, *tsuksuk*. En Tihosuco predomina su conocimiento tal y como ha sido nombrado en este apartado.

La práctica del *suput* no implica la participación de un *J-mem*. En Tihosuco forma parte de los saberes practicados, esencialmente, por mujeres. No se le llama ceremonia. Porque no implica ningún tipo de rezo. Su ejecución es sencilla, además de que dura poco tiempo. Sin embargo tiene implicaciones tan importantes como las de un ritual. Actualmente, quienes han escuchado o saben cómo llevarla a cabo son mujeres mayores de cincuenta años, y varias de ellas comentaron haberlo visto puesto en práctica por parte de sus abuelas, mientras que otras, narrado por sus madres, sin embargo, hasta ahora, no fue posible encontrar alguien a quien le haya sido practicado en los últimos años.

La práctica es muy específica, ya que únicamente se lleva a cabo con aquellos menores de edad o personas que padecen mudez o problemas de lenguaje, aunque algunas señoras refieren que no puede curarse a aquellos que son afónicos de nacimiento.

En general, son los padres del menor quienes solicitan a otra mujer, familiar o amiga de la

familia le realice el *suput*. Ahora bien, para “abrir el habla” del niño o niña la persona designada debe girar la flor dentro de la garganta del afectado, nueve veces en el sentido de las manecillas del reloj (dextrógiro), que a lo largo del presente trabajo se ha manifestado por los lugareños como el que abre o desata, se debe realizar en secrecía, y nadie, con excepción de los presentes, deben saber que fue ejecutado. El video que sustenta este apartado muestra a la persona realizando el gesto donde el giro procura el surgimiento del lenguaje del menor, es posible que dicho ejercicio deba ser realizado más de una vez, hasta que el habla del menor mejore lo suficiente.

Si la persona a quien le fue realizado el *suput* enferma o sufre un accidente grave, ya sea mientras agoniza o incluso, ya fenecida, la persona que le abrió el lenguaje siendo un infante, si aún vive, debe volver a cerrarle con la flor (realizando el mismo gesto, sólo que esta vez en sentido inverso, levógiro). De no estar aún viva, debe hacerlo un familiar cercano, pero no debe ser enterrado sin haberse cerrado antes su habla “para que se vaya así como vino a la tierra” (Rosalía Chan, comunicación personal, 3 de diciembre de 2018).

La práctica no mostró muchas variantes dentro de Tihosuco. En otros poblados de Quintana Roo, algunos *J-mem* indican que no les es posible realizar la ceremonia ya que las personas a la gente que le fue girado el fruto “sufren o agonizan mucho antes de fallecer” (Venustiano Ch., comunicación personal, 14 de enero de 2018. Kantunilkin, Quintana Roo). La mayoría de las personas realiza las descripciones del mismo modo presentado aquí. La práctica debe su nombre al nombre de la planta que se introduce a la garganta del individuo para ser girada nueve veces. La forma de la flor es precisamente helicoidal. Ya que del mismo modo en que crecen todas las plantas tipo enredadera, como el frijol y los bejucos, esta muestra una formación a modo de capullo enrollado en sentido levógiro, es decir, Este-Norte-Oeste-Sur. Su nombre científico es *Helicteres baruensis* Jacq, fanerógama de la familia *Malvaceae*, cuyo arbusto mide hasta aproximadamente dos metros de altura. Aparece registrada en el *Enumeratio Systematica Plantarum, quas in insulis Caribaeis*, que fuera el primer libro de botánica americana, escrito por Nikolaus Joseph von Jacquin en el año de 1760.

El tipo de rotación abordado en este apartado señala sentidos inversos a los anteriores. Primero se abre y al final se cierra, esto está relacionado con el proceso de curación de la pérdida del habla, en donde la necesidad primaria es, precisamente, “abrir” el lenguaje de los infantes. La

acción de cerrarlo de nuevo se interpreta como la necesidad de volver al estado primario en que el ser humano llegó a la tierra, es decir, mudo, porque el habla no le fue devuelta por Dios, sino por el hombre.

Es importante resaltar, que a pesar del cambio en la presentación de las rotaciones, dadas sus atribuciones, permanece el alto grado de coherencia que se hace explícito en la observación del crecimiento de la planta de *suput*, la cual se gira en sentido inverso a su crecimiento, dado que la interpretación del sentido levógiro es lo contrario a lo deseado en el momento de curación del afectado.

El giro en la vida cotidiana

Las rotaciones en sentido levógiro son también nombradas, como ya se había escrito arriba, “hacia la derecha” y el sentido contrario “hacia la izquierda”. Por ello, es importante mencionar las posibles relaciones que estas posiciones muestran en la vida cotidiana.

El tejido de los hipiles, por ejemplo, se ejecuta siempre de derecha a izquierda y aunque las mujeres zurdas, hoy en día, no son reprendidas por realizar la actividad en la dirección contraria, la mayoría de las mujeres infieren que el sentido correcto es el primero. Del mismo modo, sucede con la elaboración de las tortillas, algunas mujeres ancianas reprenden a las jóvenes que las elaboran con la mano izquierda, realizando el giro de la masa en rotación dextrógiro, pero esto sucede esporádicamente. La mayoría de las tihosuquenses señalan que no hay un lado correcto para hacer las tortillas.

El relleno negro, el *K'ool*, así como todos aquellos alimentos que requieren ser removidos durante su cocción, con palos largos dentro de ollas o pailas grandes, implican el movimiento de los brazos hacia la derecha, en rotación levógiro, en este caso, la mayoría de las mujeres expresa que no importa la dirección en que se aplique el removido del caldo, sólo que, como dicha actividad suele ser ejecutada por varias personas que se turnan, lo indicado es hacerlo siempre en la misma dirección, ya que si se realiza primero hacia un lado y luego hacia el otro, “quien sabe por qué, pero no sale igual, como que se enfría” (Beatriz Poot, comunicación personal, 19 de octubre de 2017).

La elaboración de cestos o el atado de las vigas de madera de las casas, así como todas aquellas cosas que necesitan ser amarradas con bejuco, deben ser realizadas en la misma

dirección de crecimiento del bejuco, es decir, en dirección levógira.

Entre los aspectos relacionados con los giros está el *sut kaan* (giro de los cielos), que es la observación profunda y constante, realizada por los ancianos milperos, sobre todo, para determinar las estaciones de acuerdo a la dirección de los vientos, proceso que describe un giro aparente, ya que durante una época del año (primavera-verano) predominan los vientos llegados del este, después se presentan vientos provenientes también del Norte y el Sur, ante los que deben ganar los del norte, el viento frío que permite el fin de la temporada de huracanes y tormentas. Así como también marca el final de las lluvias, a las ventiscas que se arremolinan estos vientos también se les nombra como el giro de los vientos, durante los meses de noviembre, diciembre y enero predominan (ganan, según los lugareños) los vientos del Norte y ello indica la entrada de los vientos provenientes del Noroeste. Ambos vientos, tanto del Norte como el del Noroeste se tienen por dañinos y peligrosos. Durante los meses de marzo y abril vuelven las peleas de los vientos Norte y Sur, pero esta vez, quién debe ganar es el Sur, lo que indicaría la vuelta de los vientos cálidos y bienhechores del Este. La rotación descrita en estas observaciones, es por ende, levógira. El cambio en el proceso de rotación de los viento tiene, para los pobladores, severas consecuencias negativas para el clima y la agricultura.

Algunas conclusiones

Del apartado anterior es importante resaltar como los movimientos, los gestos y las significaciones, cuando se trata de limpiar un espacio territorial, son los mismos que se utilizan para limpiar al cuerpo. Nótese también que diversos elementos colocados en juego durante las ceremonias conllevan los mismos patrones gestuales de apertura y cierre. Por ejemplo, los remolinos de la coronilla o reconocidos en alguna otra parte del cuerpo, cuyo giro se encuentra, en la mayoría de las personas, en sentido dextrógiro o abriendo, elemento que irradiaría, en el sentido jousiano, su explicación gestual a nociones como la de *tonalli*, trabajada ampliamente por Alfredo López Austin (Cfr. *Cuerpo humano e ideología*; 2012). Cuando el investigador describe la introducción del *tonalli* (aliento o soplo otorgado por divinidades a los niños), la frase náhuatl que refiere dicha acción explica que la palabra que indica la manera en que penetra el soplo en el ser humano es *mamali* “pero el verbo se refiere al movimiento en giro que hace el barreno para perforar” (López Austin, Alfredo; 2012: 228). Entendiendo entonces por perforar el

gesto de abrir en sentido dextrógiro.

Pero, es posible que no sólo el *tonalli* tenga, como los malos vientos, la capacidad de entrar al terreno de la milpa o al cuerpo, según sea el caso, también las enfermedades entran y salen describiendo gestos específicos. Así lo señala Pitarch (2013: 73-74) al analizar la forma en que un paciente de Cancuc, Chiapas, resulta enfermo. En la percepción cancuquense, las enfermedades penetran el organismo de la víctima en forma de *texto* “y lo hace mediante un movimiento de rotación dextrógiro, como el de un trompo, un movimiento capaz de rasgar y abrir”.

De la misma manera, entre los elementos más utilizados durante todas las ceremonias está el bejuco, que así como todas las plantas tipo enredadera en el mundo, son un fractal mínimo del movimiento levógiro del planeta alrededor del sol⁵, que se mueve, también, en helicoidal levógira ascendente y que, en palabras de Mauro Poot, oriundo de la comunidad, crece siempre hacia la derecha, en forma de espiral (ver imagen 1) y para ser cortado, debe ser desatado en sentido dextrógiro, lo que explica —en versión de él— porque las ceremonias se realizan en esas direcciones y que la forma en que se cierran la mayoría de las botellas actuales está mal (Comunicación personal, Mauro Poot, conversación personal, 23 de octubre de 2017). Mientras que otros *J-mem* aseguran que el sentido correcto es el contrario porque las botellas, precisamente se cierran de este modo.

Imagen 1, Título: Bejuco:



Fuente: Fotografía original de la autora

La explicación de las procesiones asociantes del cuerpo y el espacio como lugares poco susceptibles a ser definidos por aquellos elementos que le son irrevocablemente constantes o absolutos, sino como espacios sujetos a la gestualidad cambiante del entorno. Al punto, de describir el propio cuerpo como manifestaciones y características propias del espacio mismo. Esto permite dar cuenta de una interdependencia gestual, donde el símbolo, antes de subjetivar arbitrariamente una acción, encuentra su base en los movimientos humanos y “no-humanos”, es decir, aquellos movimientos que provenientes de entidades no vivas, dialogan tangiblemente con aquellos cuerpos que tiene la capacidad de percibirlos.

Elementos como los descritos dan cuenta de la importancia que el gesto práctico tiene para resguardar y proteger un pueblo o el propio cuerpo. No estaría hablándose de una cuestión ontológica, dado que no es una posición subjetiva, como señala Viveiros de Castro, sino objetiva (cfr. Viveiros de Castro, 2010) puesto que lo concreto de los movimientos y sus relaciones con los verbos que los nombran no aluden a un simbolismo que busque separar, clasificar o explicar los espacios corporal y territorial como entidades ajenas, sino abiertas, sensibles en el terreno más reconocible por medio del sistema nervioso y las neuronas espejo, que son aquellas que ayudan a los seres humanos a aprehender y replicar los movimientos de sus congéneres, pero también todos los movimientos generados en su contexto.

La pangestualidad explicaría el alto grado de coherencia, de interdeterminación que el pensamiento maya posee con los movimientos del ser humano y del entorno, así como sus fines ético-prácticos en la vida cotidiana. Capacidad que le es inherente a todo ser humano en el mundo, pero que la sociedad moderna ha llevado al exilio dado que sus espacios de legitimación se hayan enclavados en el discurso y en el documento, donde los fines cotidianos se restringen a esferas separadas, donde el conocimiento ya no es estrictamente útil para todos, sino solo para aquellos que participan del campo, académico en este caso y donde, antes de volver comunales, en palabras de David Le Breton, “la individualización de los sentidos transforma el vínculo social en utilidad pura y, cada vez menos, en exigencia moral” (2011: 10). Algo que no la teorización, sino la colocación del cuerpo frente al entorno nos invitaría a reflexionar.

Bibliografía

- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Grenet, P. B. (1973). *Ontología*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin ([1927] 2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jousse, Marcel (2016). *In search of coherence: introducing Marcel Jousse's anthropology of mimism*. Edición, traducción e introducción de Edgard Sienaert. U.S.A.: Pickwick Publications.
- Kemper, Robert V. y Peterson Royce (2010). *Crónicas culturales, investigaciones de campo a largo plazo en antropología*. México: Universidad Iberoamericana-CIESAS.
- Le Breton, D. (2011). *Adiós al cuerpo: una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La Cifra.
- Levi-Strauss, C. (1999). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI Editores.
- López Austin, A. (2015). "Sobre el concepto de cosmovisión" págs. 17-51 en Alejandra Gámez Espinosa, Alfredo López Austin, Coordinadores, *Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías*, México: COLMEX-FCE-BUAP,.
- _____. (2012). *Cuerpo humano e ideología*. México: IIA-UNAM.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue*. México: Artes de México-CONACULTA.
- Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2. (1): 3-22.
- _____. (2011). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz

Notas _____

¹ Tesis de licenciatura intitulada: "Wóol Kaab: universo de tensiones entre el Múul Meyaj y el Capital, para optar por la Licenciatura en Antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

² Para profundizar en la propuesta, estrictamente jousiana, remito al lector a la edición que Edgard Sienaert preparó de Marcel Jousse: *In search of coherence* (2016).

³Entendida esta categoría primordialmente como ser gestual.

⁴El entorno visto como espacio gestual.

⁵Con esto no se quiere señalar que los mayas antiguos y actuales saben que la tierra se mueve alrededor del sol, pero por medio de la observación del bejuco les fue posible reconocer un gesto que se repite en diversos elementos del entorno y que explicaría, quizás, los significados de diferentes prácticas rituales y cotidianas.

Condicionamientos socioculturales y su impacto en los gustos y la dieta de los colimenses

Sociocultural conditions and their impact on the tastes and diet of the people of Colima

David Oseguera Parra¹

Resumen: La idea es realizar una reflexión sobre los condicionamientos culturales de los alimentos cotidianos. La función biológica de los alimentos (satisfacer el hambre y nutrir al cuerpo) es sólo una entre decenas de funciones más que son socioculturales. Entender cómo se entretajan las funciones de los alimentos para decantarse en formas colectivas de consumo alimentario, es una tarea compleja. Pero observar los procesos históricos concretos nos puede servir de gran apoyo y utilidad. Así abarcaremos desde la Conquista española hasta el siglo XX.

Abstract: The idea is to reflect on the cultural conditioning of everyday foods. The biological function of food (satisfying hunger and nourishing the body) is only one among dozens of other functions that are sociocultural. Understanding how the functions of food are intertwined in order to opt for collective forms of food consumption is a complex task. But observing concrete historical processes can be of great support and usefulness. Thus we will cover from the Spanish Conquest to what happens in the 20th century.

Palabras clave: condicionamientos socioculturales; clasificación cultural de alimentos; frentes culturales; Colima

Introducción

Esta ponencia se basa en la investigación antropológica realizada por el suscrito entre los años 1995 y 1998, entre la población colimense. Desde aquellos lejanos años, data una relación académica con el Dr. Jorge González, entonces docente e investigador de la Universidad de Colima y líder del Programa Cultura. En aquel entonces, el consumo y la formación de ofertas y públicos culturales en México, era uno de los grandes horizontes cognitivos que nos unían a una variopinta de especialistas¹. Más tarde, y continuando con proyectos de investigación en Morelos y Michoacán, el autor ha abordado diferentes aspectos de la cultura y la seguridad alimentarias. En mis diversos estudios ha sido muy importante el tema de los condicionamientos socioculturales y la percepción popular en torno a las prácticas alimentarias.

¹ Doctor en Antropología Social, Profesor-Investigador adscrito al Centro Regional Universitario Centro Occidente, CRUCO. Línea de investigación: Cultura y seguridad alimentarias. Correo: oseguerad53@yahoo.com.mx.

En el marco de este VI Congreso del COMECSO, “Las ciencias sociales y la agenda nacional”, proponemos esta ponencia como parte del eje:, y de la mesa “Las políticas y prácticas alimentarias desde una perspectiva compleja: una debate interdisciplinario”. La idea es realizar una reflexión sobre los condicionamientos culturales de los alimentos cotidianos, y que han moldeado prácticas, hábitos y tradiciones colectivas mediante procesos de diferente duración. La reflexión estará ubicada en el estado de Colima, desde la época de la Conquista hasta el final del siglo XX.

Enfoque teórico y metodológico

Para entender mejor el asunto de la influencia cultural en la comida como fenómeno colectivo es necesario introducir algunos conceptos, como el de las funciones o usos de los alimentos en diversas sociedades y tiempos. Sin duda, satisfacer el hambre y nutrir al cuerpo ha sido una función de los alimentos en las sociedades humanas de todos los tiempos. Pero esta función biológica de la comida es sólo una entre una veintena de funciones, donde el resto son socioculturales. Esto nos lleva al poder y complejidad de los condicionamientos socioculturales de la alimentación. En este sentido, varios autores (Baas, Wakefield y Kolasa, 1979, citado en Contreras, 1995) enumeraron veinte funciones (o usos) que se hace de los alimentos por diversos pueblos y en distintos tiempos. Por el tema que hoy nos ocupa citamos solamente cinco de ellos:

- 1) Proclamar distintividad de un grupo,
- 2) Expresar sentimientos morales,
- 3) Significar estatus social,
- 4) Significar riqueza y
- 5) Ejercer poder político y económico.

En resumen, esos cinco usos de los alimentos se refieren a la construcción de las identidades colectivas, así como a la dominación étnica y clasista. Podemos suponer que tales usos se pueden entretejer o combinar y moldear las formas colectivas de consumo alimentario. Entender y exponer cómo sucede esto no es una tarea sencilla. Pero el análisis de los procesos históricos concretos nos puede servir de gran apoyo.

En esta ponencia vamos a utilizar una serie de ejemplos de prácticas culturales alimenticias extraídas del estudio antes mencionado (Oseguera, 2003). Ello nos permitirá mostrar

las distintas maneras, momentos, lugares, personas, significados, etcétera, en que se expresa ese moldeamiento cultural de la comida cotidiana entre los colimenses.

De la conquista y el virreinato

En los medios de comunicación y el turismo es poco conocida la cocina colimense. Y aunque ha sido incluida a veces en la zona costera del Pacífico Norte (junto con Sinaloa, Nayarit y Jalisco) o en la región del Bajío y Occidente, creemos que reúne un perfil propio y bagaje considerable, pese a la pequeñez de su territorio. Su repertorio o menú tradicional de platillos y bebidas reúne hasta 274 ejemplares, distribuidos en 17 tipos. Por preferencias de consumo, estos se jerarquizan en el siguiente orden de importancia: 1) carnes rojas; 2) aves; 3) antojitos regionales, pasteles y repostería, ensaladas, sopas secas y pastas; 4) pescados, mariscos y sopas caldosas; 5) salsas, huevos y ciertas verduras. Los platillos y bebidas de este menú se elaboran con unos pocos ingredientes básicos: pollo, huevos, cerdo, res, maíz, trigo, arroz, leche y sus derivados, chiles, jitomate, cebolla, papas, chayotes, calabacitas, zanahorias, ajo, pimienta, naranja, limón, chocolate, aceite, manteca, azúcar y sal. Una buena parte de estos ingredientes proviene desde el período virreinal e incluso de tiempos ancestrales. En estas dos listas que hemos presentado de los tipos de alimentos e ingredientes, ya podemos hacer algunas observaciones pertinentes (Oseguera, 2003:36 y ss.).

Lo peculiar de la cocina regional colimense (Oseguera 2003:39 y ss.), es que el gusto español de la Villa de Colima (fundada en 1523) incorporó el de los escasos pueblos nativos circundantes, añadiéndoles ciertos ingredientes y formas de elaboración de origen árabe, asiático e incluso alemán (ver cuadros 1 y 2 anexos). A lo largo de la etapa colonial española (1523-1824), en Colima (junto con una amplia región del Occidente del país), ocurrió un mestizaje racial y cultural mucho menor y más paulatino que en el Centro del país. Eso facilitó la imposición de una clasificación cultural de los alimentos que tuvo profundas repercusiones en gustos alimenticios regionales. Conforme a un estudio sobre los refranes mexicanos y su relación con la alimentación nacional resultante del choque y colonización (Pérez Martínez, 1997), entre los alimentos marcados como importantes y síntomas de riqueza se cuentan: la carne (de res, gallina, pollo y cerdo), panes de trigo, quesos, aceite, etcétera. En contraste, los productos menos relevantes y signos de pobreza estuvieron las verduras, el frijol y el maíz. Por lo anterior,

retomamos lo asentado al respecto (Oseguera, 2003:42) que:

“No es casual que entre la población colimense se haya adoptado a los platillos con carne como objeto de consumo celebratorio o festivo, en contraposición a los de consumo ordinario [ensaladas, sopas, verduras, pan y huevos]. También en la tradición culinaria de la ciudad de Colima se quedó hondamente marcado dicho sistema clasificatorio de los alimentos, donde las verduras, leguminosas y frutas quedan subestimadas en su valor alimentario; mientras que, por el contrario, las carnes son altamente apreciadas (de esto dan cuenta varios testimonios [...] de vegetarianos”.

Pero tal subestimación generó aún algo peor: la marginalidad y extinción de muchos alimentos nativos, en contraste con lo observado en otras regiones del país. En el territorio colimense, la población europea peninsular y sus sucesores criollos, lograron imponer muchas neofobias que redujeron el aporte nativo de especies vegetales y animales (cultivadas y recolectadas), que no encajaban con sus gustos procedentes de la península ibérica: “Por ejemplo, los insectos y los perros fueron tajantemente proscritos de la dieta colimota y eso permanece hasta la actualidad. También fueron marginados muchos frutos de la rica flora nativa, constituida tanto por árboles como por diversas plantas “menores, silvestres y domésticas” (Oseguera, 2003:42), de las que se expresaban con desagrado, desconfianza o franco rechazo². Esto ha generado un riesgo de pérdida para cientos de plantas nativas silvestres, tanto en su conocimiento y uso local, como en su presencia física en la selva baja predominante en el territorio colimense³.

El siglo XX: hacia lo público y el rol de la carne

Durante el siglo XX, pese a que la ciudad de Colima tiene una sociedad predominantemente doméstica –donde la vida privada es “pública” y la vida pública es “privada” (Galindo, 1994)- la comida paulatinamente a consumirse en los espacios públicos, en viejos y nuevos establecimientos de alimentación extra-hogar. Es a mediados del siglo pasado, cuando se inicia un cambio sin ruptura de sus añosas costumbres (Oseguera 2003). Pero este tránsito se vio dificultado en la época de la post-revolución (1930-1940) por la ideología de clase. Conforme a archivos y testimonios, aunque la ciudad registra ya un aumento considerable de mesones, fondas

o cenadurías y restaurantes, entre la sociedad local “no se legitimaba aún el hábito de comer fuera de casa, ya que era considerado todavía como una actividad propia de viajeros, turistas, comerciantes y gente de rancho. Incluso entre las familias “acomodadas” era mal visto concurrir a una fonda o cenaduría” (Oseguera 2003:126).

En el siglo XX, gracias al arraigo de añejos valores culturales, aunque las familias urbanas enfrentes restricciones económicas, los productos más módicos o económicos de la canasta básica –verduras y frutas- no resultan los más consumidos, Para la generación de colimenses nacida a medio siglo XX, la carne fue uno de los productos más afectados por las dificultades económicas cotidianas. Se servía en la mesa ocasionalmente (ya fuera por compra o por cacería), lo cual daba un carácter especial a su consumo, y más porque era un alimento “de prestigio”. Sin embargo, la variedad del consumo no distinguía a la comida de las familias, ya que se acostumbraban poco las verduras y frutas, como refieren algunos testimonios:

“fuimos muchos, pero las verduras casi no se acostumbraban en la casa” (Margarita Lara, nacida a inicios de los cincuenta);

“y poco variaba la dieta en frutas y verduras, pues casi no se consumían (...) frutas solamente de la temporada (...) de la alimentación lo que más nos faltaba entonces eran las verduras (...) no había el hábito de consumirlas, porque sí había, pero básicamente las dietas eran así un poco acartonadas” (Carlos Flores, de la misma época) (Oseguera 2003:138-139).

El colmo del peso ideológico del valor cultural de la carne (“carne roja”) es que se reconozca su posible efecto dañino, pero a la vez se perciba como necesario su consumo. Se trata obviamente de una ambivalencia, pero justamente así actúan los dispositivos ideológicos. El testimonio siguiente lo expresa así: “pero las carnes rojas sí hacen daño pero también el cuerpo las necesita [...] inclusive he durado semanas sin comprar carne, compro pescado, pollo, verdura, pero llega el momento en que se te antoja la carne” (Margarita Lara, nacida en a inicios de los años cuarenta). Es posible aquí distinguir que se confunde la carne con las carnes rojas, y entonces nos quedamos preguntando en qué lugar quedan las carnes blancas. También

reconocemos en este testimonio que la persona naturaliza las costumbres y necesidades alimenticias, al representar a la carne roja como ¡un mal necesario! Sin duda, existe aquí una valoración cultural más alta sobre las carnes de res y cerdo.

En algún sentido conectado con la postura anterior, pero a la vez reconociendo el cambio cultural entre sus descendientes, está el testimonio de un colimense de clase media alta, quien sin cuestionar directamente al modelo carnívoro tradicional de Colima, juzga poco natural o espontáneo aunque bastante sano el adoptar las verduras y el pescado y reduciendo las carnes rojas: “mis hijos casi comen lo que yo como, exceptuando uno medio sofisticadón que tengo, que se preocupa mucho por comer verduras y pescado y poca carne, que entre paréntesis, es muy sano, ¿verdad?” (Hilario Cárdenas, de los años cuarenta).

Finalmente presentamos la más reciente generación de colimenses, los jóvenes nacidos en los años setentas del siglo XX. Ahora ya se aprecia un cambio en esta cohorte generacional: su consumo de carne es objeto de diferentes restricciones. En un caso se prodiga la carne de res, pero ante el cerdo se oponen objeciones sanitarias (cisticercosis) (Claudia Adriana Ortiz, nacida en los setenta). En otro caso el joven reduce el consumo de carne en todas sus clases, y en su lugar incrementó el de verduras, juzgando que el exceso de aquella es perjudicial y que sus papás se aproximaron a la yoga y las dietas (Alejandro Cárdenas, de los años setenta).

Lo anterior abona al debate sobre la ‘inferioridad’ y ‘superioridad’ de los distintos regímenes alimentarios. Como han señalado algunos especialistas del campo de la nutrición, este desequilibrio de valor cultural entre los alimentos –referido comúnmente como un asunto de “prestigio”- fue reforzado por las instituciones gubernamentales de salud. En la segunda mitad del siglo XX, las políticas públicas copiaron los patrones de consumo estadounidenses (Casanueva y Pfeffer, 2003; Chávez, 1997:29)⁴. El autor recuerda también que en las últimas décadas del siglo, los censos de población nacionales registraban a detalle si se había consumido carne, leche, huevos y pescado en la semana anterior. lo que se había consumido Como en la etapa colonial, las verduras y leguminosas y los productos de origen animal, son claros ejemplos de la inferioridad y superioridad cultural en los alimentos. Aunque este criterio cultural se comienza a poner en cuestión por la generación más joven de los colimenses. Cabe esperar cambios más amplios y profundos en las siguientes generaciones, la de los millenials.

Cuando el cambio de régimen se desencadena: vegetarianos, narcisistas, etc.

Una buena oportunidad de comprensión de los condicionamientos culturales sobre los gustos se presenta al incorporar los conceptos de frentes culturales y de trayectoria de cambio alimentario. Al respecto podemos ubicar adecuadamente las trayectorias microsociales mediante las que diversos grupos de individuos adultos que cambiaron sus gustos alimentarios, se convierten en activos remodeladores de sus identidades, en medio de escenarios culturales dinámicos (Oseguera 2003:223). De acuerdo a un especialista con este enfoque (González 1987), es en estos escenarios donde se mezclan y chocan culturas de grupos y clases muy diferentes. Para el suscrito, este concepto encaja bastante bien con una perspectiva microhistórica, necesaria para entender “la existencia y desarrollo de grupos con diversos gustos alimentarios, situados en el cruce de elementos transclasistas tales como salud, enfermedad, cuerpo, naturaleza y lo sagrado” (Oseguera 2003:230). Veamos algunos ejemplos derivados del encuadre anterior, referidos a vegetarianos, “tragones anónimos”, narcisistas y enfermos crónico-degenerativos.

En buen ejemplo inicial es el de un joven maestro vegetariano, donde no existió un motivo inicial de salud para su conversión. Sin que fallara su salud, tuvo otros motivos más “ideológicos”, como la conciencia ambiental y la sensibilidad hacia las creaturas animales: “porque te llega la conciencia de todo lo negativo que tiene la carne...sabemos que tiene toxinas, que a los animales les dan hormonas para que engorden o crezcan más rápido. Además vi un video donde denunciaban la manera de matar en los rastros. Y me dio tanto asco”. Sin embargo, tras de un año de llevar su dieta vegetariana, el joven maestro la abandonó sin perder el anhelo de cambio. Así, su argumento es que, en sus contornos microsociales (familia, amigos, vecinos, etc.) le fue bastante difícil “ir en contra de la corriente” de sus espacios microsociales: “ahora me gustaría intentarlo otra vez pero no tan radicalmente, porque es muy difícil ser vegetariano en Colima, verdad de Dios” (Oseguera 2003:240).

Para que no queda duda de la última aseveración del joven vegetariano que abandonó su empeño dietético, incluimos enseguida los testimonios presentados por distintos vegetarianos entrevistados entre 1995 y 1997 por el autor de esta ponencia. La arraigada tradición carnívora se despliega desde el abundante repertorio de carne en la oferta culinaria del ámbito público y privado, hasta la normativa de género –que aleja a los varones de la cocina- y la asignación de bajo estatus alimenticio a las verduras. En lo cotidiano, en la sociedad local será frecuente que al

vegetariano lo inviten sus amigos a consumir carne, a lo cual se apenará o avergonzará, al rechazar la comida ofrecida. Esta situación se puede agravar cuando los vegetarianos sufran la agresividad en el trato de sus familiares, amigos y compañeros de escuela o trabajo. A continuación, algunos testimonios específicos sobre los obstáculos para el cambio de régimen carnívoro a vegetariano (Oseguera 2003:243):

1. “Es un poco complicado, porque te invita alguien a comer y te hace una carne, a mi sí me da mucha pena decirle a la gente que no como, porque sé que a la gente le apena y no saben qué hacer...he ido a un congreso donde la comida es caldo de pollo y pollo y bueno... normalmente lo resuelvo muy fácilmente en algún lugar cercano” (funcionaria universitaria).
2. “La agresividad (...) donde más rechazo tuve fue en el medio escolar, familiar y amical, y con los iguales” (maestro universitario).
3. “Sí he recibido muchas críticas, pero eso me ayuda un montón... un problema es que yo como cuando me da hambre... para otras personas sí se ve como un problema” (encargada de restaurante).
4. Dificultades de convivencia con amistades “que realmente estimo”, que le invitaban a comer carne en sus casas, sobre todo en el rancho donde nació (pastelero).
5. “En todos lados, en todas las fiestas, en todas las reuniones, siempre el choque por no haber más que carne, o cualquier otra cosa con carne, y yo no quería que tuviera ni grasa animal... he de decirte que me costó algo de trabajo al principio... y me costó trabajo porque no me gustaban las verduras ni las frutas. Las hallaba sin chiste... y es... la falta de cultura de mis padres [...] para ellos las frutas y las verduras no eran comida, era como una botana, Entonces mi padre comía carne todos los días” (maestro).

Además de los vegetarianos, los narcisistas son otro grupo (mixto: de hombres y mujeres) con trayectorias de cambio alimentario, aparejadas a cambios de identidades en medio de escenarios culturales dinámicos (frentes culturales). En el estudio se escogieron personas que hubieran adoptado dietas específicas por motivaciones estéticas. Esto demuestra que sus gustos

alimenticios y estilos de vida están situados en un frente cultural, donde expresan una serie de nociones comunes y confrontadas sobre su imagen física, su salud y energía. Así, los narcisistas tienen cierta noción de otredad en cuanto a patrón alimentario y de vida. Entre las mujeres narcisistas hay una búsqueda de figura estética que difiere de los varones, pues mientras éstos se inclinan hacia una imagen atlética, en ellas el ideal se ubica en la esbeltez (Oseguera 2003:307).

Un ejemplo de lo anterior, es que los varones pretenden estar sin grasa ni lllantas y con complexión atlética. En contraste, las mujeres que buscan la delgadez, llegan a la absurda tendencia adelgazante que conduce a la atrofia, donde la anorexia daña sobre todo a las mujeres jóvenes. Estas búsquedas estéticas enfrentarán una variopinta de obstáculos a las trayectorias narcisistas, ubicadas en el contexto microsocioal por un lado, y en el extrañamiento ante verduras y el pan integral (Oseguera 2003:305). Lo veremos a detalle a continuación.

Una primera dificultad es la de que los hogares de los narcisistas no les otorgan las facilidades de alimentación que requieren de modo específico y oportuno: “a veces quisiera comer otra cosa (...) mi mamá nunca nos tiene mucha variedad ... [la comida] ha sido como un ciclo: frijoles-carne-carne con frijoles, pero siempre”. También el narcisista debe enfrentar las ideas y las actitudes contrarias de sus familiares:

“(con) algunos de ellos, durante mucho tiempo hemos discutido eso (...) y chocaban fuerte conmigo. Pero llegó el momento en que, parte por convencimiento, parte por cansancio, pues me dejaron de discutir y porque hubo algún momento en que alguien se enfermó y el médico alópata no pudo curarlo” (Oseguera 2003:309).

Algunos narcisistas sostienen conflictos consigo mismos en relación a los gustos alimentarios heredados. Una mujer joven nos comparte:

“a veces, aunque no se me antoje la verdura, trato de comerla (...) pero como que empiezo a sentir asco (...) yo no acepto mucho (...) la verdura en general (...) pero (...) siento que me hace falta, y hay algunas que empiezan a gustarme”. Otro testimonio, de un joven narcisista, reconoce que “ya le tomo sabor al (pan) integral, pero (...) uno toda la vida ha comido bolillo blanco y le halla uno más sabor, más gusto” (Oseguera 2003:312).

Un punto que pone más claridad sobre las dificultades enfrenta este grupo, es la imagen crítica que sostienen sobre su entorno social, los rasgos de la sociedad local colimense. Uno de ellos se expresa generalizando así: en México, “tristemente la gente no sabe comer (y tampoco) es cuidadosa en sus alimentos”. Sobre la ciudad de Colima, este mismo expresaría lo siguiente: “aquí todavía proliferan los puestos de carnitas y chicharrones, es puro cebo frito (...). Qué es aquí lo tradicional de Colima? Que un sopito, una tostada (...) y no hay algo tradicional que sea lleno de elementos nutricionales (...) todo genera problemas: (de) exceso de peso o algo”. Por otra parte, un físico-constructivista opina algo más en general y particular sobre los mexicanos y colimenses: “estamos mal acostumbrados a comer un montón de comida chatarra”. Además de que la gente de Colima peca de sedentarismo y no comprende a los atletas del gimnasio: por ello, la gente “está un poquito tonta”: “mucha gente se fija en ti...pues sí me critican: que ‘ay que pinche mamado’, que esto y que lo otro, porque aquí en Colima todavía no ven bien eso” (Oseguera 2003:314).

A manera de cierre

Al final de este breve recorrido por la historia de la alimentación en Colima, hemos visto elementos concretos para sostener una reflexión sobre los condicionamientos culturales de los alimentos cotidianos, convertidos en prácticas, hábitos y tradiciones colectivas mediante procesos de diferente duración. Los fenómenos observados en la etapa colonial han dejado honda huella en el imaginario y comportamiento de los colimenses contemporáneos. Y esto ha ocurrido más allá de diferentes clases sociales, aunque se ven diferencia por generaciones y en los grupos con trayectorias de cambio alimentario en búsquedas de nuevas identidades culturales. Hemos visto pues, que los procesos de larga duración y el presente están estrechamente conectados. Es algo de lo que debemos tomar nota y extraer las conclusiones y propuestas de acción.

Bibliografía

- Casanueva, E. y Pfeffer, 2003, “Estado de nutrición de los habitantes de la ciudad de México en la década de los cuarenta”, *Cuadernos de Nutrición*, vol. 26, No. 5, México.
- Contreras, J., 1995, (Comp.). *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Universidad de Barcelona, España.

Chávez, A. y E., 1997. *La nueva alimentación*, Ed. Pax-PROFECO, México.

González, Jorge, 1987. “Los frentes culturales”, en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol 1, no.3, México.

Oseguera, D., 2003, *Herederos, diversos y conversos. La formación de la cultura alimentaria colimense*, CONACULTA-Gobierno de Colima-UACH, México.

Oseguera, D., Lemus, S., Méndez, N. y N. Macías, 2010, *Cocina nahua de la costa michoacana. Usos tradicionales de la flora silvestre nativa*. Ed. C.I. El Coíre, UACH y CDI.

Pérez Martínez, H., 1997, “La comida en el refranero mexicano. Un estudio contrastivo”, en Janet Long (coord.), *Conquista y comida. Consecuencia del encuentro de dos mundos*, UNAM, México.

Anexos

Cuadro No. 1

Origen de los elementos básicos de la tradición culinaria colimense

ELEMENTO CULINARIO (ingrediente, condimento, procedimiento o platillo)	Origen geográfico y cultural
Maíz, frijol, chile, calabazas, jitomate Aguacate Chocolate Sal	América
Res, cerdo, pollo, huevos de gallina, leche de vaca y derivados (queso, mantequilla, crema y jocoque) Trigo Calabacitas, zanahorias	España

Ajo, pimienta	
Aceite de oliva, manteca de cerdo	
Freír, marinar y curtir en vinagre	España
Arroz	Mundo Árabe
Cítricos	
Verdura en vinagre	
Pasitas, almendras, aceitunas	
Canela, café	
Azúcar	
Derivados alimenticios del coco	Filipinas
Vinagre del coco	
Curry	India
Salsa “tiroleza”	Alemania y Austria
Ante Colimote	
Tortilla de huevo “a la austríaca”	

Fuente: Oseguera 2003:40.

Cuadro No. 2

Contraste entre criterios hispanos y gustos autóctonos en la comida

ALIMENTOS	INDIGENAS*	ESPAÑOLES
Maíz, frijol y verduras	Comida de las culturas mesoamericanas (alimentos rutinarios entre macehuales o plebeyos)	Signo de pobreza –nutren menos-
Trigo, queso y aceite		Signo de riqueza – nutren más-
Frutas de árboles nativos de Colima	Comida de los indios	<i>Muy nocivas, repugnantes, desamorables, desabridas, fastidiosa, etc.</i>
Frutos, tallos, hojas y raíces de plantas	Comida y bebida de los indios	<i>De gusto simple o muy simple, desabrido, no da buen gusto</i>

herbáceas de Colima		
Insectos comestibles	Comida de indios	<i>Sucios, impuros, plagas</i>
Perros escuintles	Comida y compañía (en la vida y en la muerte)	<i>Sucios, inapropiados</i>
Pescado lacustre y fluvial de Colima	Comida de indios	<i>Muy espinoso y de mal gusto</i>
Vino colimense de uvas cimarronas Vino de mezcal/ “vino” de cocos	Bebidas de indios, negros, afro-mestizos, etcétera	<i>“menos malo”/ nocivo a la salud/ emborrachador y causante de enfermedades mortales y violencia vs. sanísima y medicinal**</i>

Con datos de: Joseph Morales, Juan. “Descripción de Ixtlahuacán”. Guzmán Nava, Ricardo, Crónica y Lectura Colimense. También: Pérez M., Herón. “La comida en el refranero mexicano, un estudio contrastivo”, en Long, Janet (coord.), Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, Ed. UNAM, 1997; Brokman Haro, Carlos. La cocina mexicana a través de los siglos. T. II Mestizaje culinario, Ed. Clío- Fund. Herdez, México, 1996, Reyes G., Juan Carlos, La antigua provincia de Colima, siglos XVI al XVIII.

*Desgraciadamente no parece haber fuente que documente los significados atribuidos a los alimentos en los pueblos mesoamericanos. Sólo se ha percibido la distinción entre comida para dioses y comida para humanos. Cf. Nina M. Scott, “La comida como signo. Los encuentros culinarios en América”, en Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, UNAM, México, 1997.

** Términos discrepantes entre la Real Audiencia y el cabildo de la villa, al inicio del siglo XVII.

Fuente: Oseguera, 2003:41.

Notas

¹ Bajo el acrónimo de FOCyP, el Programa Cultura de la Universidad de Colima desplegó un extenso y profundo trabajo mediante cartografías, encuestas, genealogías e historia oral y de vida. Mi esfuerzo de investigación se enmarcó en los campos del abasto y la alimentación.

² Sobre algunos frutos de árboles nativos, consumidas habitualmente por los indios de la región, criticaban así: “muy nocivas, repugnantes, desamorables, desabridas, fastidiosas”. Mientras que sobre frutos, tallos, hojas y raíces de plantas herbáceas, opinaban que eran “de gusto simple o muy simple, desabrido, no da buen gusto” (Oseguera, 2003:41)

³ Esto me ha llevado a ocuparme del rescate de saberes ancestrales de este conjunto de especies nativas costeñas desde 2008 a la fecha (Oseguera, Lemus, Méndez y Macías, 2009).

⁴ El autor recuerda también que en las últimas décadas del siglo, los censos de población nacionales registraban a detalle si se había consumido carne, leche, huevos y pescado en la semana anterior.

Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, A.C.
Sede: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en
Ciencias y Humanidades
Universidad Nacional Autónoma de México
Torre II de Humanidades 6º piso
CU, CDMX, México
Tel. 52 (55) 5623-0442

Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Álvaro Obregón #64, Col. Centro, C.P. 78000
San Luis Potosí, S.L.P. México
Tel. +52 (444) 826 2300

El Colegio de San Luis, A.C.
Parque de Macul No. 155
Fracc. Colinas del Parque
San Luis Potosí, S.L.P. 78299
Tel. (444) 8 11 01 01