



Dir. Gilberto  
Giménez

Año 11, número 22, 1 de marzo de 2017, México, D. F.

ISSN 2007-8110

[Acerca de la revista](#)

[Comité editorial](#)

[Números anteriores](#)

[Buscar x autor](#)

[Seminario](#)

[Convocatoria para publicar](#)

Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales  
**[Giiberto Giménez\\_PDF](#)**

¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México

**[Melissa Elbez\\_PDF](#)**

Algunos avatares entre el catolicismo y el psicoanálisis. intersecciones entre Argentina, México y Viena

**[Fernando Manuel González\\_PDF](#)**

La "seguridad alimentaria" desde un enfoque etnográfico: estudio de caso en una comunidad de refugiados guatemaltecos en el estado de Chiapas

**[Ayari G. Pasquier Merino\\_PDF](#)**

El residuo: producto urbano, asunto de intervención pública y objeto de la gestión integral

**[Nancy Merary Jiménez\\_PDF](#)**

Pensamiento feminista Latinoamericano: Reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad

**[Gabriela Bard Wigdor y Gabriela Artazo\\_PDF](#)**

Análisis de la reincidencia delictiva en términos de las representaciones sociales prescriptivas

**[Jesús Eleonary Álvarez Valdez y Leonor Guadalupe Delgadillo Guzmán\\_PDF](#)**

La construcción discursiva sobre el lugar sociopolítico de los jóvenes en Argentina. El caso del "voto joven"

**[Gabriela Palazzo\\_PDF](#)**

## CONTRIBUCIONES

Familia "natural" vs matrimonio igualitario: un fenómeno social que se repite  
**[Inés Argueta Pérez-Coronado\\_PDF](#)**

Víctimas de minas antipersonales: reflexiones desde la subjetividad y el lazo social  
**[Luis Carlos Rosero García\\_PDF](#)**

## RESEÑAS

Cornejo Hernández, Amaranta (2015) *Género y comunicación radical. Discursos de disrupción, tensión y cambio entre Chiapas y Nicaragua*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

**[Raquel Güereca Torres\\_PDF](#)**



Foto: Maya Lorena Pérez-Ruiz

Coordinadoras del número: Silvia Gutiérrez Vidrio y Maya Lorena Pérez Ruiz

Registrada en:

[Catálogo de revistas científicas y arbitradas de la UNAM](#)

[SCIELO](#)

[Latindex](#)

[CLACSO](#)

DIRECTOR

Dr. Gilberto Giménez Montiel

UNAM

*Instituto de Investigaciones Sociales*

EDITOR

Dr. Guillermo A. Peimbert Frías

UNAM

*Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*

COMITÉ EDITORIAL

Dra Inés Cornejo Portugal

*Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimapla*

Dra. Silvia Gutiérrez Vidrio

*Universidad Autónoma Metropolitana*

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

*Dirección de Etnología y Antropología Social*

Corrección: Gilberto Giménez y Guillermo A. Peimbert

Traducciones: Gilberto Giménez, Silvia Gutiérrez Vidrio.

Edición gráfica y electrónica: Guillermo A. Peimbert.

Número de reserva: 04-2007-080814545700-203

ISSN: 2007-8110

Año 11, Número 22, México, 1 de marzo de 2017

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores  
y no refleja necesariamente la posición de la revista.





# CONTENIDO

---

Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales <i>Gilberto Giménez</i>	9
¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México <i>Mélissa Elbez</i>	34
Algunos avatares entre el catolicismo y el psicoanálisis. Intersecciones entre Argentina, México y Viena <i>Fernando Manuel González</i>	65
La “seguridad alimentaria” desde un enfoque etnográfico. estudio de caso en una comunidad de refugiados guatemaltecos en el estado de Chiapas <i>Ayari G. Pasquier Merino</i>	131
El residuo: producto urbano, asunto de intervención pública y objeto de la gestión integral <i>Nancy Merary Jiménez Martínez</i>	158
Pensamiento feminista Latinoamericano: Reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad <i>Gabriela Bard Wigdory Gabriela Artazo</i>	193
Análisis de la reincidencia delictiva en términos de las representaciones sociales prescriptivas <i>Jesús Eleonary Álvarez Valdez y Leonor Guadalupe Delgadillo Guzmán</i>	220
La representación discursiva del lugar sociopolítico de los jóvenes en Argentina. El caso del “voto joven” <i>Gabriela Palazzo</i>	249
<b>CONTRIBUCIONES</b>	
Familia “natural” contra matrimonio igualitario: un fenómeno social que se repite <i>Inés Arqueta Pérez-Coronado</i>	278

Víctimas de minas antipersonales: reflexiones desde la subjetividad y el lazo social  
*Luis Carlos Rosero García* 312

## RESEÑAS

Cornejo Hernández, Amaranta, 2015, *Género y comunicación radical. Discursos de disrupción, tensión y cambio entre Chiapas y Nicaragua*. México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades  
*Raquel Güereca Torres* 325

Imaginarios Musicales  
*Andrés Ortiz-Osés* 331

Alejandra Vitale. ¿Cómo pudo suceder? Prensa escrita y golpismo en la Argentina (1930-1976). Buenos Aires: Eudeba. 2015, 422 páginas.  
*Silvia Gutiérrez Vidrio* 334

## NOVEDADES EDITORIALES

Giménez Gilberto, 2017, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México, CONACULTA

Sefchovich, Sara, 2016, *La marca indeleble de la cultura*, México, UNAM

Ariza, Marina (2016). *Emociones, afectos y Sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, México, UNAM

## PARADOJAS Y AMBIGÜEDADES DEL MULTICULTURALISMO: LAS CULTURAS NO SÓLO SON DIFERENTES, SINO TAMBIÉN DESIGUALES

---

*Paradoxes and ambiguities of multiculturalism:  
cultures are not only different but also unequal*

Gilberto Giménez

---

La diferencia cultural y sus correlatos en el plano axiológico y normativo, como “el derecho a ser diferentes” y “el respeto a las diferencias culturales”, se han convertido en axiomas centrales e incontrovertibles de nuestro tiempo. Son conceptos que se esgrimen contra la discriminación, el racismo y la intolerancia por razones culturales. Pero sus defensores y promotores coquetean a veces peligrosamente con el relativismo cultural, en términos substantivos y no sólo metodológicos, al afirmar que todas las diferencias culturales son igualmente valiosas y dignas de ser conservadas por el sólo hecho de ser diferentes. Sin negar el principio del necesario reconocimiento de la pluralidad cultural en el ámbito del derecho y de las políticas públicas, este trabajo pretende introducir dos correctivos fundamentales: 1) es válido celebrar y exaltar las diferencias culturales, pero sin encubrir sus fundamentos estructurales, que son la estructura de la desigualdad social y la disimetría del poder: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales; 2) es válido celebrar y exaltar las diferencias culturales, pero sin debilitar o cancelar al mismo tiempo, contradictoriamente, esas mismas diferencias mediante la instauración del individualismo globalizado, que es precisamente lo que hace el estado y las instituciones centrales de la modernidad, convirtiendo las diferencias culturales en “diferencias de fachada”. *Palabras clave: Diferencia cultural, multiculturalismo, relativismo cultural, desigualdad social, individualismo globalizado.*

---

\* Investigador del Instituto de Investigaciones de la UNAM y director de esta revista.



*Abstract: Cultural difference and its correlates at the axiological and normative level, such as “the right to be different” and “respect for cultural differences”, have become central and undeniable axioms of our time. For cultural reasons, these are concepts that are used against discrimination, racism and intolerance. But their proponents and promoters sometimes flirt dangerously with cultural relativism, in substantive rather than just methodological terms. They do so by asserting that all cultural differences are equally valuable and worthy of being preserved for the sake of being different. Without denying the principle of the necessary recognition of cultural plurality in the field of law and public policy, this paper seeks to introduce two fundamental correctives: (1) it is valid to celebrate and exalt cultural differences but without hiding their structural foundations, which are the structure of social inequality and the dissymmetry of power: cultures are not only different but also unequal 2) it is valid to celebrate and exalt cultural differences but without simultaneously weakening or cancelling these contradictions, through the establishment of globalized individualism, which is precisely what the State and the central institutions of modernity do by converting cultural differences in “facade differences”. Keywords: Cultural difference, multiculturalism, cultural relativism, social inequality, globalized individualism.*

## 1. La diferencia cultural y el derecho a ser diferente

En esta presentación me propongo analizar el uso ideológico de un concepto central y estratégico en nuestros días en el plano de las políticas públicas, de la academia y hasta de la vida cotidiana: el concepto de *diferencia cultural* y de su correlato axiológico obligado: *el respeto a las diferencias culturales*; o vistas las cosas desde el punto de vista de los grupos que lo reivindican y reclaman, del “derecho a ser diferente”.

En efecto, como dice el sociólogo hindú Raj Isar<sup>1</sup> (2006; 23;372),

La oleada actual del culturalismo ha transformado la noción de diversidad cultural de simple atributo de la condición humana —y objeto de la antropología—, en una metanarrativa normativa en la que la cultura es considerada como ‘fuente de una perpetua e irreductible diversidad del género humano (en la mayoría de los casos, deseable y merecedora de preservación consciente) (Bauman, 1992); o en términos de la movilización consciente de las diferencias culturales al servicio de políticas nacionales o transnacionales más amplias (Appadurai, 1996: 15).

<sup>1</sup> Judhishtir Raj Isar, Profesor en The American University of Paris, experto en Historia Cultural y Políticas interculturales, ex funcionario de la UNESCO.

La cuestión de la *diferencia* se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura como la contestación de la cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones étnicas y nacionalistas, la intensificación de los fenómenos migratorios y la globalización. Estos cambios pusieron en crisis la homogeneidad y la universalidad de las estructuras y de las representaciones de la sociedad. En consecuencia, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia, que provocó el surgimiento de un conjunto de problemáticas políticas y especulativas.

## 2. La diferencia cultural, raíz del multiculturalismo

La entronización de la diferencia cultural como concepto estratégico y valor central de la modernidad, generó la idea de multiculturalismo, un paradigma filosófico y político-programático que tiene orígenes canadienses.

En efecto, al parecer fue el gobierno canadiense el que lo introdujo por primera vez a finales de los años 1960 (Azurmendi, 2002). Por lo que sabemos, ante la pretensión separatista de la provincia de Quebec, el Gobierno acuñó por primera vez el término “multicultural” para denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes). De este modo el Gobierno reformulaba la cuestión del Estado-nación y rectificaba las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, tratando al conjunto de los ciudadanos por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. Al mismo tiempo, el Gobierno canadiense también alteró su clásica política homogeneizadora de la inmigración, pasando a tratar a los inmigrantes como si fuesen otras etnias más, y fomentando institucionalmente ciertas diferenciaciones en razón de cada grupo de inmigrantes.

A partir de aquí, nos dice Azurmendi (2002), el multiculturalismo afloró de inmediato a las aulas universitarias como asunto relativo



a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías fueron ampliadas al colectivo de gays y lesbianas, mujeres y hasta discapacitados.

Una vez señalados estos antecedentes, procedamos a explorar el campo conceptual asociado al término en cuestión. La idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales. Es la primera expresión del pluralismo cultural que promueve la no discriminación por razones de raza o de la diferencia cultural, así como el derecho a ello.

En esta perspectiva suele distinguirse entre multiculturalismo como concepto descriptivo, como concepto normativo y como concepto político-programático.

En cuanto concepto descriptivo denota una situación de hecho que caracteriza a las sociedades contemporáneas: la presencia en un mismo espacio de soberanía de diferentes identidades culturales.

En cuanto concepto normativo —que es el que aquí nos interesa— el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos y desde diferentes perspectivas teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales. Aquí cabe distinguir entre una versión radical y una versión moderada o templada del multiculturalismo.

La versión radical, defendida por algunos sectores de la izquierda social-demócrata que se reclama del posmodernismo, y apoyada por académicos como Charles Taylor (2001), tiende a legitimar las diferencias por sí mismas y en sí mismas desde una posición relativista y “comunitarista”. En consecuencia, otorga a toda comunidad cultural que vive en el seno de una sociedad democrática, un derecho ilimitado a conservar y practicar sus creencias y costumbres, independientemente de su conformidad o no conformidad con los valores y principios morales y jurídicos que rigen en la sociedad de acogida. El argumento se basa en la inexistencia de criterios y fundamentos universales que permitan juzgar política o moralmente las culturas diferentes y sus prácticas.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, pero dentro de un marco inte-

gradador común, es decir, bajo el imperio de los principios y valores fundamentales en los que se sustenta la sociedad receptora. Con otras palabras, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, porque entonces desembocaría en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias, lo que a su vez conduciría a la segregación y al *ghetto*.

En conclusión, la diferencia cultural como concepto estratégico y valor central está en la raíz del multiculturalismo (y de la interculturalidad voluntaria).

### 3. Legitimación y celebración de la diferencia

La diversidad cultural como noción estratégica adquiere legitimidad política internacional gracias a un documento trascendental elaborado en 1996 por la Comisión Mundial de cultura y Desarrollo de la UNESCO, titulado precisamente “Our Creative Diversity” (Nuestra diversidad creadora). Este documento ofrece, por así decirlo, la filosofía y los argumentos centrales que suelen movilizarse en la celebración de la diversidad cultural. Por ejemplo: la diversidad y el multiculturalismo vuelven la vida más interesante y colorida; amplían el horizonte de los pueblos; facilitan la creatividad y la innovación; mejora y fortalece la ciencia haciéndola más innovadora; la biodiversidad y la diversidad cultural está íntimamente relacionadas, etc.

A iniciativa de Francia y Canadá, la UNESCO también produjo en 2001 una “Declaración Universal sobre la diversidad cultural”, que en su art. 8 define los bienes y servicios culturales como “mercancías de un género único y especial”. Su propósito era legitimar las políticas adoptadas por los gobiernos para proteger los bienes y servicios culturales producidos en el ámbito nacional (se trata de la famosa “excepción cultural” franco-canadiense).

También el Consejo de Europa emitió en 2004 una Declaración por la que adopta el multiculturalismo como principio central de su política cultural. En esa Declaración, se define a Europa como “unidad de diversidades”.



Finalmente, en octubre de 2005 la UNESCO produce otro documento titulado “Convención para la protección de la diversidad de los contenidos culturales y de las expresiones artísticas”, con el laudable propósito de estimular el dinamismo de la producción cultural contemporánea, en lugar de ejercer un rol meramente proteccionista.

Esta impresionante legitimación política internacional de la diversidad cultural, explica también la multiplicación y difusión a nivel global de las celebraciones y festivales dedicadas a exaltar como valor en sí mismo las diferencias culturales, en un marco a veces abiertamente relativista. Por ejemplo, John Boli y Michael A. Eliot (2008; 23; 540) refieren que cada año, particularmente en primavera, los colegios y las universidades norteamericanas organizan en sus campus el “día internacional” (“*International day*”), una celebración colectiva de la diversidad cultural en la que estudiantes de las más diferentes regiones y países ofrecen información sobre las particularidades exóticas de su cultura de origen, ilustrándolas, entre otras cosas, con música, trajes típicos, danzas tradicionales y platillos nacionales.<sup>2</sup> Según los autores citados, lo mismo ocurre en varias universidades europeas, particularmente de Noruega y Francia, y también en algunas universidades chinas. Pero estas celebraciones se organizan no solamente en las escuelas y universidades, sino también en las ciudades (París, Avignon, Barcelona). Así, por ejemplo, en el Seminario Internacional “Los desafíos de la ciudad del siglo XXI”, celebrado en la ciudad de México en mayo de 2015, el catedrático catalán Ricard Zapata Barrero afirmó que Barcelona era la primera ciudad intercultural de Europa, porque había incorporado en su calendario anual de fiestas elementos de otras culturas, como la Cabalgata de los jinetes negros, en enero, en lugar de los Reyes Magos). Como siguen refiriéndonos Boli y Eliot (2008: 541), la Asociación de los Países del Sudeste Asiático (ASEAN) ofrece una Semana Cultural bienal, cuya organización va realizando cada país miembro por rotación, con el objeto de apreciar la diversidad cultural de los países

---

<sup>2</sup> V.g., los thailandeses preparan platos de *gang gai* y *moo dang*, los indios danzan *Dholi Taro*, y los mexicanos preparan enchiladas.

de la región. Y, en fin, la UNESCO ha patrocinado la fijación del 9 de agosto de cada año, a partir de 1995, como el Día de los Pueblos Indígenas del Mundo (*Day of the World's Indigenous People*).

Siguen diciéndonos Boli y Eliot (2008: 541):

En el plano transnacional, los países de todo el mundo están repletos de defensores de la diversidad y de la diferencia. Las organizaciones gay y lesbianas se manifiestan en apoyo de las diferencias en materia de preferencias sexuales casi en todo el mundo (Frank y McEaney, 1999). Las minorías étnicas y raciales se movilizan para proteger sus culturas y tradiciones distintivas tanto en el plano nacional como en el global (Olzak, 2006). Y las organizaciones internacionales no-gubernamentales (ONGS) trabajan sin descanso para proteger a los pueblos indígenas y sus *hábitats*, y para preservar las culturas locales (Niezen, 2003). [...] Las naciones sin Estado (Aceh en Indonesia, Cataluña y País Vasco en España, Gondwana en la India y Skâne en Suecia) ondean sus propias banderas y promueven sus lenguas o dialectos distintivos, algunas de ellas buscando su autonomía o independencia de sus respectivos estados nacionales.

Por último, la ONU patrocinó e instituyó la Década Internacional de los Pueblos Indígenas del mundo (1995-2004), y la Asamblea General de la misma organización adoptó en 2007 una Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas que ofrece toda una paño-  
plogía de protecciones para sus miembros.

En correspondencia con todo esto,

... las ideologías que promueven la diversidad y el multiculturalismo han sido abrazadas ampliamente. En las comunidades, en la escuela, en el lugar de trabajo, en los partidos políticos y en las series de televisión, la diversidad es encomiada, y ha sido institucionalizada en las políticas y prácticas a través del mundo entero (Boli y Eliot, *ibid.*)

El multiculturalismo es la política oficial del gobierno en varios países, expresado en la legislación (*v.g.*, el *Canadian Multiculturalism*



*Act* de 1985), en periodos celebratorios (v.g., el Año del Multiculturalismo en Suecia) y en los *curricula* de las escuelas públicas.

#### 4. Primera crítica: la sobrevaloración de las diferencias culturales encubre la desigualdad política y social

Los análisis críticos que siguen no se proponen descalificar en sí mismas las tesis que reivindican el reconocimiento de las diferencias culturales, el respeto de las mismas y el “derecho a ser diferentes”, sino su funcionamiento ideológico en el discurso y en la práctica de sus promotores, así como en las políticas públicas del estado.

La primera crítica, ampliamente desarrollada por algunos sociólogos, como Zigmunt Bauman (2001), es la de que la reivindicación de las diferencias culturales, planteada en términos exclusivamente culturalistas, encubre e invisibiliza las desigualdades económicas y políticas que en gran parte les sirven de base y les han dado origen. Además, este efecto claramente ideológico se refuerza por la tendencia (implícita) de sus defensores a absolutizar las diferencias culturales presentándolas en términos abiertamente relativistas, mediante la afirmación de que todas las diferencias son buenas y dignas de ser preservadas por el solo hecho de ser diferentes (Bauman, p. 106). Por consiguiente, no es “políticamente correcto” no digamos ya criticar, sino comparar entre sí las diferencias culturales.<sup>3</sup>

Por lo que toca al primer punto, las culturas no funcionan como variables independientes y en sí mismas autosuficientes —como pretende el “programa fuerte” de la sociología cultural de Jeffrey Alexander— sino siempre en estrecha articulación con sus bases económicas y políticas. Es decir, las culturas siempre se verán afectadas

<sup>3</sup> En una publicación relativamente reciente, Ramón Soriano (2004) se propone esbozar una especie de interculturalismo jurídico que supuestamente supera los inconvenientes tanto del liberalismo como del comunitarismo en materia de relaciones entre diferentes culturas. Soriano plantea como principio regulador básico no sólo la tesis de la *igual dignidad*, sino también del *igual valor* de todas las culturas, y deriva de allí un código de reglas mínimas (bajo el nombre pomposo de “ética procedimental de convergencia”) inspirado en la ética comunicativa de Habermas, y destinado a regular las relaciones interculturales bajo el principio de la paridad o simetría de todas las culturas.

tadas y en cierto modo configuradas por la estructura de la desigualdad socio-económica y por las relaciones de dominación política dentro de las cuales se hallan inscritas. Para decirlo de otro modo, la pobreza material tiende a engendrar una “cultura de la pobreza” (Oscar Lewis, 1958; Small ML, Harding DJ, Lamont M., 2010) y “gustos de necesidad” por oposición a “gustos de libertad” (Bourdieu, 1991: 379 y ss.)

El verdadero principio de las diferencias que se observan en el terreno del consumo y bastante más allá, es la oposición entre *gustos de lujo (o de libertad)* y los *gustos de necesidad*. Los primeros son propios de aquellos individuos producto de unas condiciones materiales de existencia definidas por la *distancia con respecto a la necesidad*, por las libertades o, como a veces se dice, por las facilidades que asegura la posesión de un capital; los segundos expresan, en su propio ajustamiento, las necesidades de las que son producto. [...] La idea de gusto, típicamente burguesa, puesto que supone la absoluta libertad de elección, está tan estrechamente asociada con la idea de libertad, que cuesta trabajo concebir las paradojas del gusto de necesidad. [...] El gusto por necesidad sólo puede engendrar un estilo de vida en sí, que sólo es definido como tal negativamente, por defecto, por la relación de privación que mantiene con los demás estilos de vida. Para los unos los emblemas electivos, para los otros los estigmas que llevan hasta en su propio cuerpo (Bourdieu, 1968: pp. 177-178)

Según Bourdieu, la sumisión a la necesidad que inclina a las clases populares hacia una “estética” pragmática y funcionalista,

... rechazando la gratuidad y la futilidad de los ejercicios formales y de cualquier especie de arte por el arte, se encuentra también en la base de todas las elecciones de la existencia cotidiana y de un arte de vivir que impone la exclusión de las intenciones propiamente estéticas como si de “locuras” se tratase (p. 385).<sup>4</sup>

Así como no se puede separar las diferencias culturales de las estructuras de la desigualdad socio-económica, tampoco se las puede

4 Según Bourdieu, el código cultural dominante afirma el predominio de la forma –y por lo tanto de la estilización de la propia vida– sobre la función. El código de la cultura popular, en cambio, funciona al revés.



separar del campo del poder, para seguir con Bourdieu. Es decir, la cultura funciona inexorablemente dentro de un contexto político constituido por relaciones de poder. Por eso hablamos de culturas dominantes y de culturas dominadas o subalternas, siguiendo una tradición antropológica que se remonta a Gramsci y a Alberto Cirese, y culmina en nuestros días en la antropología francesa con autores señeros como Olivier Schwart, recordemos que para Gramsci...

... la posición de clase subalterna y/o dominante determina una gradación de niveles jerarquizados en el ámbito de la cultura, que van desde las formas más elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas, como las ‘filosofías’ hegemónicas y, en menor grado, la religión, a las menos elaboradas y refinadas, como el sentido común y el folklore, que corresponden *grosso modo* a lo que suele denominarse “cultura popular”<sup>5</sup>

Para Cirese, “los estudios demológicos se ocupan de la diversidad cultural que acompaña o corresponde a la diversidad social”. La necesaria inscripción de la desigualdad social y del poder en el orden de la cultura, es interpretada por Alberto Cirese (*Cultura hegemónica e culture subalterne*, 1976) como “desniveles culturales internos a las sociedades llamadas ‘superiores’”, expresión que en los escritos de este autor indican una subdivisión general de los hechos culturales en el interior de las formaciones nacionales en dos grandes niveles: el de la cultura hegemónica y el de las culturas subalternas. Ambos niveles se hallan conectados con la división de clases y con la consiguiente desigualdad en la distribución del poder y en el disfrute de los bienes culturales.

Y ya en nuestros días, Olivier Schwart (2011) propone como hipótesis que la noción de “clases populares” designa explícita o implícitamente en historia y en sociología a grupos que se caracterizan por la conjunción de dos tipos de propiedades: por una parte,

5 La posición de Gramsci frente a la variedad de los hechos culturales es abiertamente valorativa y políticamente selectiva. Sus criterios de valoración son, en última instancia, los de la hegemonía: capacidad dirigente, fuerza crítica y aceptabilidad universal. En virtud de estos criterios, Gramsci no duda en descalificar el particularismo estrecho, el carácter heteróclito y el frecuente anacronismo de la cultura subalterna tradicional”. (Giménez, 2005, p. 61.)

propiedades de posición social; y por otra, propiedades “culturoológicas”. Las primeras se refieren a la condición dominada, inferior o subalterna que es común a las clases populares, sobre todo en el plano económico y político.<sup>6</sup> Las segundas tienen que ver con la “alteridad” o separación cultural en lo relativo a sus modos y estilos de vida, con respecto a los de las clases dominantes.<sup>7</sup> “Posición dominada” significa subalternidad y subordinación en la división social del trabajo y en las relaciones políticas y sociales, las cuales generan vulnerabilidad de las condiciones de existencia (que no implica necesariamente miseria), inseguridad y la falta de recursos. La “alteridad” o “separación cultural” implica cierta discontinuidad cultural con respecto a las normas dominantes, deposición y producción de formas de vida propias (alteridad positiva, formas de autonomía relativa).

La conclusión obligada de lo dicho hasta aquí, es la de que las culturas realmente existentes, no sólo son diferentes, sino también desiguales y jerarquizadas en virtud de su inscripción obligada en la estructura de la desigualdad social. Toda la tradición antropológica y sociológica ha sostenido siempre esta tesis y la ha comprobado una y otra vez hasta convertirla en una especie de “sentido común” de las ciencias sociales. Por eso, a ningún sociólogo o etnólogo se le ha ocurrido antes que alguna vez se llegaría a cuestionar esta tesis con la afirmación de que las culturas sólo son diferentes, y como tales dignas de reconocimiento y de igual respeto, porque son resultado de una libre elección por parte de sus portadores. Por lo tanto, serían igualmente respetables las culturas florecidas en terrenos de pobreza, necesidad y privación, y las culturas de lujo nacidas en los recintos del poder, de la opulencia y del refinamiento. Y nadie debería pretender encaminar a las primeras hacia “una forma superior de cultura y de concepción del mundo” mediante una “reforma intelectual y moral”, como quería Gramsci, porque sería un grave

6 Se trata de una evidente reminiscencia del viejo concepto de “subalternidad instrumental” de Gramsci.

7 Quizás fue esto lo que quiso expresar Mario Alberto Cirese (1976: 10 ss.) con su metáfora de los “desniveles culturales”, no como teoría, sino como la descripción de un estado de hecho que ha existido “en todas las sociedades conocidas hasta el presente” y que puede darse en mayor o menor grado (Cirese, 2008: 144 ss.)



atentado contra el respeto a las diferencias y el sagrado “derecho a ser diferente”.

En cuanto al relativismo cultural que implícita o explícitamente encuadra la teoría de la diversidad cultural y el multiculturalismo, sabemos que es insostenible en términos epistemológicos y conduce a un callejón sin salida. Es cierto que, en la tradición antropológica norteamericana, el “particularismo histórico” de Franz Boas ha enfatizado y documentado —contra el rígido esquema evolucionista de Taylor— la pluralidad histórica irreductible de las culturas, y que el reconocimiento de esta pluralidad lo obligó (a él y a sus discípulos) a adoptar como método de análisis el relativismo cultural. Pero en este caso se trataba de un *relativismo metodológico*, que obliga al antropólogo a superar el etnocentrismo y a estudiar las diversas culturas en de sus propios términos, y no de un relativismo filosófico según el cual todas las culturas poseen igual dignidad e igual valor, como pretenden el *comunitarismo* y el *culturalismo* contemporáneo.

## 5. La crítica de Bauman: el reconocimiento cultural sin redistribución socio-económica “no tiene dientes”

Zigmunt Bauman ha interpretado esta posición relativista como consecuencia y reflejo del Gran descompromiso (*The great Disengagement or the Great Transformation*) que caracteriza a nuestra época, incluyendo a los intelectuales (“traición de los clérigos”). No hay que olvidar, dice el autor, que se ha perdido el compromiso con la utopía y la prospectiva de una sociedad mejor —que sólo pueden nutrirse del diálogo y la confrontación crítica entre la diversas culturas—, decretando que todas las culturas se valen y tienen igual derecho a la estima social. En la era líquida —sigue diciéndonos Bauman— todos han abandonado el modelo de la justicia social como el horizonte último del desarrollo humano (p.74). Ya no tenemos una visión clara del destino último de la sociedad, y en lugar de legislar para un

“nuevo orden social”, invocamos los derechos humanos individuales y el multiculturalismo.

Según el autor que estamos citando, el problema no radica en la reivindicación del derecho al reconocimiento de la diversidad cultural —que nadie en su sano juicio cuestiona— sino en su separación del derecho a la redistribución. Lo que ha ocurrido es la separación entre la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad (culturalismo), y hoy en día la justicia requiera tanto la redistribución como el reconocimiento. Después de todo, dice Bauman, se plantea la cuestión del reconocimiento porque ciertas categorías de personas se sienten en estado de privación y consideran que esta privación es injusta; por eso el reconocimiento sin la redistribución “carece de dientes”, porque en el contexto del culturalismo contemporáneo, *el derecho a la diferencia implica también el derecho a la indiferencia hacia todas las culturas*.

Por esta razón hay que volver a plantear el problema del reconocimiento en el marco de la justicia social, y no de la “autorealización”, como prefieren Charles Tylor y Axel Honnet, voceros de la actual tendencia culturalista.

Según Bauman, las demandas de redistribución invocadas en nombre de la igualdad son vehículos de diálogo y de integración, mientras que las demandas de reconocimiento limitadas a la pura distinción cultural promueven la división, la separación y finalmente la ruptura del diálogo.

Si el reconocimiento se define como el derecho a la igual participación en la interacción social, y si este derecho se concibe como una cuestión de justicia social, entonces no se sigue que cada quien tiene igual derecho a la estima social (lo que significaría, en otras palabras, que todos los valores son iguales y que cada diferencia es digna de cultivarse por el solo hecho de ser diferente); sino que cada quien tiene igual derecho a buscar la estima social en condiciones de igual oportunidad (p. 78).

En efecto, no toda diferencia tiene igual valor, y algunos modos de vida y formas de estar juntos son superiores a otros.



Congruente con su posición anti relativista, Bauman afirma que el pluralismo cultural no es un valor en sí mismo y por sí mismo; su valor deriva de la esperanza de que a partir del mismo se puede mejorar la calidad de la existencia compartida en el planeta. Por eso opina que la variedad cultural sólo es el punto de partida, pero no la meta final del desarrollo humano. El derecho a la diferencia no significa asumir que las diferencias existentes merecen la perpetuación por el sólo hecho de ser diferentes; significa más bien otorgar plena libertad a todos los grupos humanos para explorar diferentes caminos y así descubrir mejores formas de humanidad y de convivencia social; pero no todos los caminos explorados son *a priori* de igual valor, sino que su verdadero valor recién se establece por vía de la comparación y del diálogo intercultural que permiten filtrar y tal vez hibridar las mejores experiencias de convivencia con nuestros semejantes y con la naturaleza.

Quisiera terminar este apartado con un texto lapidario y contundente del mismo Zigmunt Bauman (2001), que en mi opinión sintetiza en forma brillante su posición teórica y política en esta materia:

La nueva indiferencia a la diferencia es teorizada como reconocimiento del “pluralismo cultural”, y la política informada y sustentada por esta teoría se llama a veces “multiculturalismo”. Aparentemente el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que difícilmente pueden concitar la aprobación pública, bajo el nombre de “diferencias culturales”, algo deseable y digno de respeto. De esta manera la fealdad moral de la privación y de la carencia se reencarna milagrosamente como belleza estética de la variedad cultural. Lo que se pierde de vista en este proceso es el hecho de que el imperativo del reconocimiento carece de dientes si no está sustentado por la práctica de la redistribución, y el de que la afirmación comunal de la distinción cultural ofrece poca consolación para aquellos

en cuyo nombre otros ya hicieron su “elección” —por cortesía de la creciente desigualdad en la distribución de recursos—. (p. 107).

## 6. Segunda crítica: las diferencias culturales como “diversidades de fachada”

Dos sociólogos norteamericanos, John Boli y Mihael Elliot (2008: 540), de la Universidad de Emory, Atlanta, van aún más lejos en su crítica de las políticas de la diferencia cultural y del multiculturalismo, así como de su celebración acrítica e ideológica: afirman que *las diferencias tan apasionadamente defendidas y reivindicadas, encubren en realidad todo lo contrario: su extinción y evaporación gradual mediante el proceso de individualización permanente que opera en nuestros días la globalización en todas las instancias de la sociedad, desde la económica hasta la cultural, pasando por la política.*

Por eso, las diferencias ondeadas y defendidas como banderas no pasan de ser “diversidades de fachada” que se van desmoronando rápidamente ante el ascenso incontenible de la individualización, que es la fuerza real que opera en nuestras sociedades contemporáneas a nivel global.

Boli y Elliot no se proponen discutir las virtudes o defectos de la diversidad cultural, sino cuestionar el grado de profundidad de las diferencias evocadas o ejemplificadas por los defensores a ultranza de la diversidad y del multiculturalismo. Afirman que, a pesar de los festivales y de las celebraciones multiculturales que exhiben artefactos, danzas dramatizadas, coreografías, gastronomías fabulosas y estilos de vida exóticos y sorprendentes de diferentes regiones y países, en realidad existe mucho menos diversidad de lo que nuestros ojos perciben. En lo que sigue, trataremos de sintetizar lo esencial de su argumentación.

Los citados autores comienzan señalando el ascenso del individualismo como filosofía e ideología hegemónicas en la modernidad. El principio fundamental es el primado del individuo y la igualdad



fundamental (*sameness*) de todo ser humano a pesar de las diferencias. Todos compartimos la misma constitución biológica y la misma fisiología; todos nos desarrollamos física y mentalmente a través de procesos similares, somos igualmente vulnerables a los mismos alimentos físicos y a los mismos desórdenes psicológicos. Más aún, todos los individuos tienen el mismo valor y, por lo tanto, los mismos derechos esenciales. Por lo tanto, en el fondo *no somos diferentes*, o no lo somos de manera importante: tenemos las mismas necesidades, deseos, aspiraciones, sueños y derechos. Nuestras diferencias son menores de lo que parecen y más bien ponen de manifiesto cuán similares somos, porque indican la variedad de modos en que las culturas y las sociedades humanas afrontan las necesidades y alimentan esperanzas que son, después de todo, las mismas de persona en persona y de lugar en lugar. (Como decían irónicamente los zapatistas en 1996, “Somos los mismos porque somos diferentes”).

El simple hecho de estar juntos —continúan diciendo Boli y Elliot (2008)— proclamando nuestras diferencias y aceptándonos mutuamente en un generoso y amplio abrazo que acuerda igual dignidad, derechos y valor a todos, *demuestra nuestra completa indiferencia a esas diferencias*. En otras palabras, nos damos la bienvenida recíproca como puros y simples individuos, y rechazamos la existencia de diferencias irreconciliables —basadas en raza, religión, género, etnicidad, preferencia sexual o cualquier otro rasgo diferenciador— que vengan a interferir con nuestra mutua aceptación. En otras palabras, no nos tratamos como instancias de identidades colectivas, sino como seres únicos e irrepetibles que nos desarrollamos en sintonía del uno con el otro a través de nuestra ineluctable individualidad.

Yo puedo ser blanco, europeo, cristiano, varón y de nacionalidad suiza, y tú negra, africana, musulmana, mujer nacida en Mali; pero descubramos juntos, a través de los velos de estas identidades externas, (envoltorios de nuestra verdadera identidad), nuestro verdadero yo, la persona auténtica que somos, al ser humano compañero —mi hermano, mi amigo, mi amado. Yo soy único y tú eres única. Somos individuos humanos, y todo lo que compartimos en cuanto tales nos une y nos acerca (p. 549).

Pero —como subrayan Boli y Eliot— el individualismo así entendido no queda relegado sólo al ámbito de la filosofía y de las ideologías: *las instituciones centrales de la modernidad lo promueven a nivel global*. La economía de mercado, los sistemas escolares, los estados burocráticos, las organizaciones formales, los sistemas legales racionalizados, etc., que son instituciones poderosas que se han expandido tremendamente en las últimas décadas, han construido y entronizado al individuo en cada rincón del planeta como unidad fundamental de acción y de valor.

Probablemente, la institución individualizante más importante sea la *escolarización formal*. En efecto, la escuela asigna tareas individuales, califica a los alumnos individualmente y trata a todos los niños como iguales, sin consideración alguna de sus identidades colectivas. Se acabaron los experimentos de “escuela nueva” con énfasis comunitario, como la Escuela de Roches de los años 1950 y 1960 en Francia, o la Escuela de Summerhill de los años 1920 en Inglaterra.

También la economía de mercado es una poderosa maquinaria de individualización: las transacciones económicas, los sistemas de salarios y de inversión y los derechos de propiedad son masivamente individuales. Además, el sistema promueve la maximación del interés individual, el cálculo individual y la autopromoción individual. Las tarjetas de crédito son estrictamente individuales y personalizadas.

El Estado, por su parte, también promueve el individualismo en la mayor parte de sus intervenciones: impuestos individualizados, tarjetas de identificación, sistema de pensiones, subsidios, sistemas de justicia civil y criminal, etc.

En realidad, la mayor parte de las organizaciones formales tratan a sus empleados y clientes prioritariamente como individuos, y sólo secundariamente como instancias de colectividades y categorías. Así, las organizaciones deportivas se orientan esencialmente al desarrollo de la autodisciplina y auto-superación personal, y una gran diversidad de formas de entretenimiento y de actividades recreativas tiene también efectos individualizantes.

En resumen, virtualmente todas las instituciones globalizantes cargan en hombros a individuos, de modo que sólo el individuo es



considerado como “real” en muchos lugares, e incluso entre algunos científicos sociales.

### 6.1. La disolución gradual de las colectividades corporadas

Siempre según los autores arriba mencionados, uno de los efectos más deletéreos del proceso galopante de individualización es la disolución gradual de las colectividades corporadas, y su transformación en simples grupos categoriales, con lo que se diluye y evapora una de las fuentes más fecundas e históricamente más sólidas de la diversidad cultural. Lo que refuerza aún más la tesis del debilitamiento y de la insignificancia cada vez mayor de las diferencias culturales, a pesar de su estruendosa exaltación colectiva.

Aquí resulta obligatorio definir ambas formas de colectividades. Boli y Elliot proceden en términos típico-ideales. Así, el modelo típico-ideal de las colectividades corporadas incluirían los siguientes rasgos: 1) los individuos que son miembros de la comunidad están fuertemente subordinados a la misma; 2) la colectividad no se concibe como la suma de sus miembros, sino como una construcción cultural independiente de los mismos y ontológicamente de mayor rango; 3) los miembros de una colectividad corporada no tienen una existencia social significativa fuera de la misma: ellos *pertenecen* a la entidad corporada en sentido fuerte; 4) correspondientemente, las colectividades corporadas están claramente delimitadas y tienen una fuerte vida endógena; 5) en consecuencia, los miembros de los grupos corporados no son individuos en sentido ordinario, sino instancias de la identidad corporada y de la cultura que le está asociada; 6) el jefe del grupo (o del clan) encarna a la aldea o pueblo, y es el repositorio de la opinión colectiva que de facto se convierte también en opinión individual; 7) yo añadiría que los grupos corporados comportan “memorias fuertes” que, a su vez, generan “identidades fuertes”.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Los antropólogos suelen hacer una distinción entre *memorias fuertes* y *memorias débiles*. Según Candau (1998: 40), una memoria fuerte es una “memoria masiva, coherente, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera sea su dimensión o su talla”. Este tipo de memoria es generadora de iden-

Los grupos categoriales contrastan fuertemente con los anteriores: 1) carecen de significado independiente y de substancia ontológica; 2) tienen fronteras débiles y permeables, con pocas reglas relativas a la membrecía; 3) son más bien colecciones de individuos que comparten algún rasgo particular, pero no una identidad holística o un entorno cultural denso; 4) los miembros individuales tienen primacía sobre el grupo y deciden libremente cómo y cuándo activar la identidad categorial; 5) por consiguiente, la membrecía en un grupo categorial es voluntaria (o casi), y la distintividad cultural implicada en la membrecía es delgada y específica; 6) los miembros “pertenecen” a los grupos categoriales sólo en el sentido débil de que están clasificados correctamente dentro de la categoría (es decir, se ajustan a la definición de la categoría), pero nadie se molesta en checar si efectivamente es así; 7) finalmente, en contraposición con los grupos corporados, los colectivos categoriales se nutren de memorias débiles que sólo pueden generar, a su vez, identidades débiles y precarias

Como se echa de ver, la distinción anterior evoca grosso modo la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad, y también se parece a la distinción entre status adscritos y status adquiridos. En México, los grupos corporados corresponden *grosso modo* a nuestras comunidades étnicas más fuertes y tradicionales.

Las colectividades corporadas habitualmente se basan en el parentesco —familia extensa, clan, tribu, pueblos indígenas, nación—. Pueden ser también territoriales, como una aldea o una región. Además, pueden tener fundamentos religiosos o combinar varias características (v.g., grupos etno-religiosos).

Los grupos categoriales no son nuevos, por supuesto, y podemos encontrarlos incluso en la prehistoria. Lo que sí es nuevo es su enorme proliferación en las últimas centurias con el surgimiento de los Estados modernos, la economía de mercado, las organizaciones formales, la investigación científica, los sistemas tecnológi-

---

tidades igualmente fuertes. Tales suelen ser, por ejemplo, la memoria religiosa de las Iglesias y de las denominaciones, la memoria étnica, la memoria genealógica, y otras más. La memoria débil, en cambio, es “una memoria sin contornos bien definidos, difusa y superficial que difícilmente es compartida por un conjunto de individuos cuya identidad, por este hecho, resulta relativamente inasible” (*ibid.*)



cos, las estructuras ocupacionales y otras instituciones centrales de la modernidad. Todo esto constituye y organiza una extraordinaria diversidad en muchos niveles, pero según los autores a quienes estamos comentando, esta diversidad es parcial, limitada y mucho más externa a los individuos que las densas culturas de las colectividades corporadas.

Llegamos así a la argumentación central de Boli y Elliot que pasamos a resumir. Históricamente hablando, las colectividades corporadas han sido no sólo las unidades primarias de la organización social y de los significados culturales, sino también los principales *loci* de la distintividad cultural. Las tribus, grupos étnicos, naciones (en su sentido original), etc., varían enormemente en términos de etiqueta, ritual, ornamentación, lenguaje, organización social y estructura política; estas variaciones reflejan visiones del mundo y esquemas interpretativos altamente diferenciados, que funcionan como soportes de grandes diferencias en la identidad colectiva (“memorias e identidades fuertes”), y de rebote, en la individual.

Pero ocurre que, en un mundo de individualismo expansivo y exacerbado, las colectividades corporadas van perdiendo su fuerza de atracción, y van adquiriendo cada vez más las características propias de los grupos categoriales. Es decir, tienden a perder su carácter adscriptivo para transformarse en colectivos voluntarios donde la pertenencia es débil y hasta parece discrecional. Este es el caso —frecuentemente observado por los antropólogos— de jóvenes indígenas escolarizados que ya “no obedecen” a sus padres, o de los migrantes que rompen toda relación con sus comunidades de origen y ya no reconocen sus obligaciones comunitarias para con las mismas. Hoy en día se puede renunciar hasta a la propia familia, institución adscriptiva por antonomasia. Se puede decir que incluso los que se movilizan reivindicando sus diferencias y distintividades étnicas —*v.g.*, en las ciudades—, ya han realizado desplazamientos culturales cruciales: son gente que ha organizado sus vidas en términos categoriales, en la dirección del individualismo voluntarístico e igualitario, y no de identidades corporadas.

## 7 Conclusión

Una conclusión evidente, si partimos de las argumentaciones precedentes, es la necesidad de ser más críticos y vigilantes en la reivindicación y celebración de las diferencias culturales y en nuestras prácticas de multiculturalismo o de interculturalismo.

Es preciso tomar conciencia de que en esta problemática se perfila claramente una doble contradicción: por una parte, se celebra y exalta las diferencias culturales en una perspectiva relativista; pero al mismo tiempo se encubre sus fundamentos estructurales que son la estructura de la desigualdad social y la disimetría del poder político; por un lado se celebra y exalta las diferencias culturales y se las estimula mediante una pedagogía de diálogos y festivales interculturales; pero, por otro lado, el estado y las instituciones centrales de la modernidad se empeñan precisamente en cancelar o debilitar subrepticamente esas mismas diferencias, promoviendo el individualismo globalizado. Con lo cual las diferencias remanentes se convierten en simples “diferencias de fachada” que no anulan la unidad fundamental de los “diferentes” como individuos únicos, autodirigidos y empoderados, libres de las ataduras de las colectividades corporadas y de las fuertes diferencias culturales que encarnan.

La primera contradicción es generada por lo que Zigmunt Baumann llama culturalismo, es decir, el tratamiento de las diferencias bajo un ángulo puramente cultural, olvidando sus condicionamientos socio-económicos y políticos. Es cierto que la cultura no es sólo un apéndice de la estructura social o un mero reflejo de procesos socio económicos; pero tampoco es una variable autosuficiente e independiente que pueda escapar de la “jaula de hierro” de la estructura económica y de las relaciones de poder. Esto quiere decir que la protección de las minorías o, de modo más general, de la diversidad cultural no bastan por sí solas para eliminar la discriminación. Wiewiorka afirma que está muy bien que el multiculturalismo celebre y trate de proteger la variedad cultural —por ejemplo, las lenguas minoritarias (1998: 881)—, pero también reconoce que el aspecto cultural no puede separarse de los aspectos económicos y políticos. In-



cluso en Canadá, una sociedad tradicionalmente considerada como multicultural, la protección de la diversidad cultural ya no garantiza igual oportunidad, particularmente en lo concerniente al acceso al empleo y a posiciones de poder. Por eso Wiewiorka describe a Canadá como una forma de “culturalismo relativamente integrado”, en la medida en que en ese país la cuestión cultural aparece separada de la cuestión económica y política.

En cuanto al relativismo substantivo que generalmente sirve de marco, implícita o explícitamente, a la reivindicación de la diversidad cultural y del multiculturalismo, sabemos que resulta epistemológicamente inviable, a no ser que se la considere en términos puramente metodológicos, a la manera de Boas. Pero debe subrayarse una de sus consecuencias funestas: la legitimación de prácticas y de costumbres inaceptables. Si todas las culturas tienen que ser igualmente respetadas y aceptadas, ya no hay cómo combatir las costumbres inherentemente inaceptables, como la circuncisión femenina, la venta de niñas indígenas, el machismo, etc. Los derechos humanos tienen que prevalecer sobre la hipervaloración de las diferencias.

La segunda contradicción arriba señalada es la más grave y preocupante, porque se trata de una contradicción en sentido estricto que incluye una afirmación y su inmediata negación a renglón seguido, como hemos visto. Por una parte, se exalta y celebra también la diversidad cultural, pero por otra parte se la cancela para el mediano y largo plazo mediante un proceso globalizado de individualización que convierte las diferencias culturales en simples “diferencias de fachada”, esto es, en diferencias superficiales e irrelevantes que ocultan el individualismo globalizado como fuerza principal tras la fachada de diversidad.

Según Boli y Elliot (2008), las diversidades de fachada se extienden más allá de las colectividades corporadas y de los grupos categoriales. Los aeropuertos y sus terminales, por ejemplo, son muy diferentes en cuanto a su diseño arquitectónico y morfológico. Pero todos responden en forma estandarizada a los mismos requerimientos técnicos y funcionales en cuanto al procesamiento de pasajeros, sistemas de seguridad y manejo de equipajes, etc. Por lo tanto, su

diversidad radica en sus fachadas, y no en sus operaciones o en las experiencias que proporcionan.

Las diversidades de fachada también son comunes en la esfera de consumo comercializado: se ofrecen los mismos productos, pero con presentaciones, envoltorios y marcas diferentes. Los automóviles, por ejemplo, muestran una enorme variedad en cuanto a su modelo, su amplitud, su estilo, sus accesorios, etc., para capturar “nichos de mercado” diferentes: un Ferrari o un Lamborghini no se parecen para nada a un Tsuru o a un Volkswagen escarabajo, pero responden a requerimientos funcionales comunes en forma altamente estandarizada, de tal forma que cualquier operador de valet parkings puede manejarlos.

Se pueden multiplicar los ejemplos, pero el filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard los ha generalizado en su teoría de los “simulacra”: se consumen las “fachadas” de los productos (modas, marcas, modelos...), pero no su substancia, es decir, el referente queda obliterado tras el significante.

En resumen: el mensaje que hemos querido formular en esta presentación es el siguiente: se puede ser un admirador entusiasta de la variedad cultural sobre todo en sus versiones más exóticas y pintorescas, pero seguir siendo discriminadores, dominantes y racistas con respecto a sus portadores en el plano económico y político; se puede sentir un gran orgullo por el pasado indígena del país y la opulenta cultura mesoamericana (los indios muertos), pero seguir siendo racistas con respecto a los indios vivos del presente; se puede ser multicultural y hasta comunitarista en el plano de las diferencias culturales, pero a la vez profundamente individualistas y anti-comunitarios en el plano de los comportamientos económicos y políticos de la vida cotidiana. Y me dejaré convencer por el Dr. Zapatero de que Barcelona es realmente la primera “ciudad intercultural” de Europa, si me convence de que los barceloneses realmente le dan igual oportunidad socio-económica a los inmigrados africanos o ecuatorianos, y no se limitan a insertar algunas particularidades pintorescas y exóticas de sus culturas en sus ciclos de festividades.



## Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey, 2000, *Sociología cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN.- University of Minnesota Press.
- Azurmendi, Mikel, 2002. “La invención del multiculturalismo”. *ABC*, 18. III, (reproducido en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=1254>)
- Bauman, Z., 1992, *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z., 2001, *Identity*, Cambridge: Polity Press.
- , 2004, *Community*, Cambridge: Polity Press.
- Bennett, T, 2001, *Differing Diversities: Cultural Policy and Cultural Diversity*. Strasbourg: Council of Europe Publishing
- , T., 2004, “Culture and Difference: The Challenges of Multiculturalism”, ponencia presentada en el simposium: ‘When Culture Makes the Difference: The Heritage, Arts and Media in Multicultural Society’, organizado por la Associazione per l’Economia della Cultura y la Faculty of Foreign Languages and Literatures, en la Universidad de Génova, del 19 al 21 de noviembre de 2004.
- Boli, John y Michael A. Eliot, 2008, “Facade Diversity. The individualization of Cultural Difference”, en: *International Sociology*, vol. 23(4): 540-560
- Bourdieu, Pierre, 1991, *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Candau, Joël, 1998, *Mémoire et identité*. París: Presses Universitaires de France (PUF).
- Cirese, Alberto M., *Cultura hegemónica e culture subalterne*, 1976, Palermo (Italia): Palumbo Editore.
- Elliott, M. A., 2007, “Human Rights and the Triumph of the Individual in World Culture”, *Cultural Sociology* 1(3): 343–63.
- Giménez, Gilberto, 2016, *La teoría y el análisis de la cultura*, México: Secretaría de Cultura, ITESO, Universidad Veracruzana, Universidad Iberoamericana (Ciudad de México), Universidad de Guadalajara.
- Honneth, A., 2013, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris: Cerf.

- Lewis, Oscar, 1967, “La cultura de la pobreza”, publicado inicialmente en la revista *Pensamiento Crítico*, La Habana (cuba), pp. 52-66, y reproducido en el libro *Ensayos Antropológicos*, México: Grijalbo, 2001.
- Niezen, R., 2003, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Olzak, S., 2006, *The Global Dynamics of Racial and Ethnic Mobilization*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Raj Isar, Judhishtir 2006, “Cultural Diversity”, en: *Theory, Culture & Society*, n 23, pp. 372-375.
- Schwartz, Oliver, 2011, “Peut-on parler des classes populaires?” *La vie des idées*. (consultado en sept. 2011 en: <http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-parler-des-classes.html>)
- Small M.L.; Harding D.J.; Lamont M., 2010. “Reconsidering culture and poverty”, en *The Analyst*, AAPSS, n° 629, pp. 6-27
- Soriano, Ramón, 2004, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba (España): Editorial Almuzara.
- UNESCO, 2002, “Universal Declaration on Cultural Diversity”, Adoptada por la 31 Sesión de la UNESCO General Conference, Paris: UNESCO.
- UNESCO, 1996, “Our creative diversity”, (Report of the World Commission on Culture and Development), Paris: UNESCO.
- UNESCO, 2005, “Convention on the Protection of the Diversity of Cultural Contents and Artistic Expressions”- Paris: UNESCO
- United Nations General Assembly, 2007 ‘Declaration on the Rights of Indigenous Peoples’, G.A. Res. 61/295, 13 September, New York.
- Wieviorka, M. and J. Ohana, (eds), 2001, *La différence culturelle: Une reformulation des débats*. Paris: Balland.



## ¿QUIÉN ES MAYA EN UN ENTORNO TURÍSTICO? PATRIMONIALIZACIÓN Y COSMOPOLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD MAYA EN TULUM, QUINTANA ROO, MÉXICO

---

*Who are the Maya in a tourist setting?  
Patrimonialization and cosmopolitanization of  
Mayan identity in Tulum, Quintana Roo, Mexico*

*Yo es un otro*

Arthur Rimbaud, 1871

Mélissa Elbez

---

A partir de una investigación etnográfica llevada a cabo en Tulum entre 2009 y 2015 sobre las modalidades diversas de referencia a lo maya, este artículo pretende esclarecer ciertas paradojas implícitas en el proceso de patrimonialización de identidades indígenas. Por una parte, muestra que la necesidad de hacer de lo indígena un escarapate de la nación, ha llevado a la valorización turística de lo maya y a la desacreditación conjunta de algunas formas contemporáneas de ser maya, lo que fomenta la discriminación de los ciudadanos mayas cuyos modos de vida no concuerden con el imaginario patrimonial sobre esta identidad. Sin embargo, a pesar de la presión normativa ejercida por las representaciones patrimoniales sobre los habitantes mayas de Tulum, estos últimos hacen uso de su capacidad de agencia para oponerles denominaciones alternativas e interpretaciones propias, que tienen que ver tanto con sus memorias históricas como con sus aspiraciones individuales. Por otra parte, mis observaciones han revelado que, al hacer de lo maya un concepto definido por ciertas prácticas y una estética específicas, el discurso patrimonial abre el acceso de esta identidad a personas ajenas a la Península de Yucatán. En efecto, mientras que las representaciones patrimoniales de lo maya siguen cumpliendo con su meta de proporcionar ascendientes indígenas a la nación, su difusión vía las

---

\* Doctorante en Antropología social en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, bajo la dirección del Doctor Alban Bensa. En paralelo, estoy cumpliendo mi segundo año en el CIESAS Peninsular como Estudiante huésped, bajo la asesoría de mi co-director de tesis, el Doctor Gustavo Marín Guardado. Desde la Maestría, he desarrollado una reflexión sobre la polisemia de la categoría maya, sobre todo a partir de investigaciones etnográficas realizadas en la pequeña ciudad turística de Tulum (Quintana Roo), en donde he radicado varios años.

industrias culturales, turísticas, mediáticas y las teorías *New Age*, ha dado lugar a un proceso de cosmopolitización de la identidad maya, noción por la cual me refiero a su ingreso en el registro de las alteridades apropiables por personas de todo el mundo en el marco de bricolajes identitarios singulares. Combinando las perspectivas históricas y antropológicas, este artículo se interroga sobre la forma en que elementos históricos y recientes, de escala local, nacional y global se articulan para dar lugar a una configuración identitaria compleja y apasionante. *Palabras clave:* Maya, patrimonial, cosmopolita, turismo, nacionalismo, identidad, representaciones sociales, discriminación, globalización, *New Age*, plural, migrantes, agencia.

---

*Abstract:* This paper is based on ethnographic observations carried out in Tulum between 2009 and 2015 on the diverse modalities used to refer to the Maya and seeks to enlighten paradoxes that are implicit in the process of patrimonialisation of indigenous identities. On the one hand, this paper shows how the need to make the indigenous a shop window of the nation has led to the tourist enhancement of anything Maya and to the joint discrediting of contemporary Mayan ways of being, which encourages discrimination against Mayan citizens whose lifestyle is not consistent with the imaginary identity attributed to them. However, despite the normative pressure exerted by heritage representations on the Mayan inhabitants of Tulum, they use their agency to counter their own alternative denominations and interpretations, that have much to do with their historical memories and their individual aspirations. On the other hand, my observations revealed that by making the Maya a concept defined by specific practices and aesthetics, heritage discourse opens access to this identity to people from outside the Yucatan Peninsula. Indeed, while heritage representations of the Maya continue to meet their goal of providing indigenous ancestors to the nation, its broadcast through cultural, tourist and media industries as well as some *New Age* theories has led to a process of cosmopolitanization of Mayan identity. I use this concept to refer to its entry in the register of alterities ("otherness") likely to be appropriated by people from all over the world in the framework of singular identity bricolages. By combining historical and anthropological perspectives, this paper questions how both historical and recent elements from local national and global scales, merge to lead to a complex and fascinating identity configuration. *Keywords:* Maya, heritage, cosmopolitan, tourism, nationalism, identity, social representations, discrimination, *New Age*, plural, agency.

## Introducción: ¿Quién/qué es maya?

En la tarde del 13 de diciembre 2012, algunos danzantes afines al movimiento de la mexicanidad<sup>1</sup> se reunieron en el pueblo de Akumal para celebrar el aniversario de su grupo, compuesto en gran mayoría por migrantes originarios del centro de la República mexicana que se conocieron en Playa del Carmen. Después de un breve discurso del líder —formado como danzante en el parque de diver-

---

1 Movimiento ideológico de avivamiento prehispánico cuyos miembros abogan por el retorno a un imperio precolonial idealizado. En esta doctrina, la figura sincrética, unificadora y superior del *mestizo* en el nacionalismo mexicano se ve reemplazada por la del *mexica*, que representa la síntesis perfeccionada de todas las culturas que lo precedieron (Galinié, 2006).



sión Xcaret— éste declaró que “los mayas están aquí, en Akumal”, mientras apuntaba hacia los pobladores que se habían parado para mirar. Entonces los danzantes se pusieron a girar en ritmo, invocando a Tonantzin.<sup>2</sup> Cuando un turista mexicano preguntó en honor a qué se realizaba esta ceremonia, uno de los observadores locales antes señalados le contestó con un fuerte acento maya, apuntando hacia los danzantes:

Para ellos, los mayas, es el año nuevo. Lo hacen cada año, cada 13 de diciembre. Es su nuevo año de ellos. Es una tradición que los mayas hacían hace mil años y la siguen haciendo para que no se pierda.

El turista concluyó: “Qué bueno que haya gente que tome la responsabilidad de conservar la cultura.”

Esta corta anécdota producto de mi trabajo etnográfico es reveladora del carácter polisémico, no consensual, multidireccional y volátil de la denominación *maya*<sup>3</sup> en el entorno turístico de Quintana Roo. En efecto, al ofrecer “a sus actores, anfitriones pero también turistas, un escenario que les permite revestir varios papeles y emplearlos” (Le Ménestrel, 2002: 471), el turismo propicia situaciones de “juegos de roles identitarios” (Elbez, 2016) que enfatizan el carácter equívoco de *las identidades* comercializadas. Así que vale preguntarse: ¿quién es *maya* en un entorno turístico? Esta pregunta es el punto de partida de este artículo, que pretende arrojar luz sobre los procesos complejos y dinámicos de definición-apropiación-extensión de las *identidades culturales* turistificadas, a partir del caso particular de la *identidad maya* en Tulum (Quintana Roo).

Sin embargo, antes de entrar en el detalle etnográfico de la especificidad tulumense, es esencial recontextualizarla en el marco amplio en el cual se ubica. En efecto, la ausencia de consenso en

2 Una deidad azteca que hoy está asociada a la Virgen de Guadalupe por ciertos adeptos de la mexicanidad.

3 Para subrayar que los términos que aluden a categorías identitarias son construcciones sociales relativas y cambiantes que no pueden constituir categorías analíticas (Cooper y Brubaker, 2000), aparecerán en *itálico*. Las que aparecen entre comillas son citas sacadas de mi trabajo de campo o de fuentes escritas.

torno a *quién/qué es maya* tiene una larga historia. Con respecto a la época colonial, el historiador Matthew Restall (2004) mostró que el término “maya” era usado por los españoles para referirse a la lengua maya, a objetos regionales y ocasionalmente a personas, pero en un sentido despectivo aludiendo a una situación de subordinación. Mientras tanto, los peones así llamados no compartían un sentido de pertenencia común, y se distinguían entre ellos según sus comunidades municipales, sus apellidos y su clase social. En cuanto al periodo post-independencia, el socioantropólogo Wolfgang Gabbert (2001) mostró que la Guerra de Castas no puede ser entendida como una lucha de liberación de carácter étnico *maya*, dado que si bien es cierto que...

... los campesinos mayahablantes formaron la base social de los insurgentes, una parte considerable de la población india del noroeste, el centro del dominio colonial, permaneció pasivo e incluso luchó junto con las fuerzas gubernamentales en contra de los rebeldes (2001: 471).

El análisis histórico de los usos de la palabra *maya* en la península yucateca invita a considerar que el Estado ha desempeñado un papel fundamental en el surgimiento de *lo maya* como *categoría étnica*, lo que invita a abrir el campo de análisis más allá de la península para entender las implicaciones subyacentes de la categoría *maya*. Si bien la implicación del Estado en la etnogénesis de *lo maya* puede ubicarse al final del siglo XX con la destinación de recursos hacia las *comunidades indígenas*, la promoción de las lenguas indígenas, la implementación de legislaciones indígenas y el desarrollo de ofertas turísticas de carácter *étnico-cultural*, cabe señalar que *lo indígena* —categoría genérica que abarca un mosaico de *identidades culturales* reconocidas por el Estado federal, incluyendo la *maya*— ha constituido una categoría central del discurso nacionalista desde su origen. En efecto, durante la Guerra de Independencia, los criollos insurrectos reivindicaron una ascendencia autóctona para presentar su lucha como una guerra de liberación de un país ocupado desde la Conquista y legitimar su soberanía sobre un territorio del continente americano (López,



2012). Luego, con la ideología del mestizaje (Lomnitz, 2001), *lo indígena* llegó a representar una raíz unificadora, compartida por todos los mexicanos. Hoy cuando el ideal indigenista de la desaparición progresiva de *lo indígena* por asimilación en un cuerpo nacional homogéneo, ha sido abandonado a favor del reconocimiento del pluriculturalismo de la nación mexicana, la concepción del *indígena* como ancestro del mexicano sigue vigente en el imaginario nacional. Lo ilustra el segundo artículo de la Constitución —a través del cual México fue proclamado Estado pluricultural en 2001— ya que define a *los indígenas* con respecto a lo que representan para la nación:

La nación tiene una composición pluricultural *sustentada originalmente en sus pueblos indígenas* que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Así que en la actualidad, la definición nacional de *la identidad indígena* reduce esta última a su papel de base fundamental de la nación mexicana, papel que se acompaña del requerimiento de conservación de instituciones precolombinas.

Hay que reconocer en esta apropiación nacional de *lo indígena* un proceso de patrimonialización, que pasa por la conservación de ciertas instituciones contemporáneas reconocidas como *indígenas*. En efecto, según el museólogo y sociólogo Jean Davallon, la patrimonialización es

el proceso por el cual un colectivo reconoce el estatuto de patrimonio a objetos materiales e inmateriales, de modo que *este colectivo se vuelve el heredero de los que los produjeron* y que como tal tiene la obligación de conservarlos a fin de transmitirlos (2014: 1).

Dicho esto, la patrimonialización de *lo indígena* en México deja ver un esquema mucho más complejo y ambivalente que en la definición de Davallon. En efecto, mientras que en esta última, los elementos patrimonializados proceden exclusivamente del pasado,

la retórica temporal del segundo artículo de la Constitución mexicana es equívoca: define a “los pueblos indígenas” a la vez como los que sustentan “originalmente” la nación (en referencia al pasado) y como “los que descienden de poblaciones” (en referencia a actores contemporáneos). Además, mientras que la referencia a “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban” evoca la ascendencia biológica de ciertos ciudadanos, no especifica si ésta tiene que ser exclusiva o si puede ser parcial. Por consiguiente, en el imaginario nacional actual, coexisten por lo menos tres formas o/y grados de indígenas: aquellas poblaciones autóctonas pasadas que son consideradas como los ancestros de la nación; los actores contemporáneos que, por ser mexicanos, pueden identificarse con una raíz indígena compartida sin ser confinados a aquella; y los actores contemporáneos de los cuales se supone una ascendencia exclusivamente amerindia y de los que se espera desempeñen en la actualidad un papel de prueba viva del origen de la nación. La reflexión desarrollada en este artículo pretende tomar en consideración la complejidad temporal así como la polisemia y el equívoco intrínsecos a la definición patrimonial de lo indígena en México; cuya performatividad se nota en los usos ordinarios de la palabra maya así como en prácticas, interacciones y dinámicas sociales en Tulum. Para ello, invito a entender la patrimonialización como un proceso de apropiación por el cual objetos, monumentos, territorios, prácticas, símbolos pero también *identidades culturales*, *figuras étnicas* y personas consideradas como representativas de aquellas, se ven transformados en atributos identitarios por y para algunos colectivos contemporáneos, que se presentan como sus descendientes o depositarios.

En línea con la historia de los usos del término maya, en este artículo usaré una definición exógena de aquella categoría: por “mayas” me referiré a los habitantes de Tulum que, siendo nativos o migrantes, son percibidos como *mayas* por la población nacional, en virtud de diferentes factores como la lengua, la apariencia, la procedencia y que, además, son objeto de discriminaciones negativas y positivas. Esta definición reviste dos intereses principales. Primero, remite a la performatividad del imaginario nacional en el inconsciente colecti-



vo, el cual se manifiesta en las subjetividades individuales de ciudadanos plurales, lo que obliga al lector de este artículo a renunciar al anhelo de encontrar una *verdad maya* más allá de las representaciones sociales: esta definición no tan sólo alude a la historia de las relaciones de poder que contribuyeron a producir esta categoría, sino que se refiere a una representación socialmente construida, con lo que implica de subjetivo y de variable. Segundo, el partir de una definición exógena me permite exponer las modalidades propias y diversas de auto-identificación de una pluralidad de actores reunidos bajo esta apelación genérica, en un entorno caracterizado por la omnipresencia de las representaciones patrimoniales de lo *maya*.

En efecto, a partir de investigaciones etnográficas de largo plazo realizadas en Tulum (Quintana Roo) entre 2009 y 2015, este artículo constituye una aproximación a las modalidades de interacción, de enfrentamiento y de diálogo entre las formas de exo-identificación y de auto-identificación del ser *maya*, en la vida cotidiana y las subjetividades de ciertos habitantes de Tulum. Por otra parte, trata de las implicaciones de las representaciones patrimoniales de *lo maya* en Tulum, dadas su actividad turística, su numerosa población alóctona (externa, ajena), pero también la especificidad de la historia local y su memoria. En fin, a partir de la observación de que los habitantes percibidos como *mayas* por la población nacional no tienen el monopolio de la reivindicación de esta *identidad*, este artículo pretende arrojar luz sobre los mecanismos intrínsecos al proceso de patrimonialización, los cuales favorecen a la vez —y de forma complementaria— la segregación de *los mayas* y la cosmopolitización de *lo maya*. Noción ésta última inspirada en el sociólogo Ulrich Beck (2004) por el cual designo el ingreso de esta categoría identitaria en el registro de las alteridades apropiables a escala transnacional.<sup>4</sup>

4 En *¿Qué es el cosmopolitismo?* (2004), el sociólogo Ulrich Beck hace un repaso por la historia del concepto. Distingue la mundialización o globalización —naciones que hacen énfasis en la dimensión económica del mercado mundial— de la cosmopolitización: proceso multidimensional que incluye la aparición de lealtades múltiples, la multiplicación de modos de vida transnacionales, la importancia creciente de actores políticos no estatales, la formación de movimientos de protesta globales que defienten otra mundialización que la neoliberal, etc. Entre otros aspectos de la cosmopolitización, Beck menciona lo que llama el “cosmopolitismo banal”, concepto por el cual designa tanto la mercantilización y el consumo de culturas (vía el turismo, la

## I. Ser *maya* en un entorno turístico: omnipresencia del objeto y anulación del sujeto

Tulum es una pequeña ciudad del Caribe mexicano. Marca el límite sur de la Riviera maya, que constituye con Cancún el primer destino turístico del país (Clancy 2001). Gracias a su sitio arqueológico *maya* encamorado sobre el mar, a sus largas playas de arena blanca, sus cenotes y su Reserva de la biósfera, Tulum se ha vuelto un destino internacionalmente famoso para el turismo ecológico y cultural. Su desarrollo turístico se ha acompañado de un crecimiento demográfico exponencial, que hizo pasar esta localidad de una población de 540 habitantes en 1980 a 3 603 en 1995 y a 18 233 en 2010 (INEGI). Así que, como es el caso de muchos destinos turísticos, se trata hoy de una ciudad mayoritariamente poblada por migrantes nacionales e internacionales, que siguen llegando en busca de divisas, de empleos y de un estilo de vida tranquilo.

### 1. Guardianes de la selva y de las tradiciones: ¿guardianes de la nación?

La importante diversidad de la población de Tulum contrasta fuertemente con el discurso turístico local, que insiste sobre la *identidad maya* de la ciudad con vistas a dotarla de una marca claramente identificable en el mercado de los destinos turísticos. Así, la palabra “maya” y términos en lengua maya aparecen de forma recurrente en los nombres de los hoteles, restaurantes, agencias de tours, escuelas de buceo y de una gran diversidad de actividades turísticas. Además, con el fin de inscribir Tulum en la ruta turística de la *Organización Mundo Maya* y de obtener el estatuto patrimonial de *Pueblo Mágico de*

---

gastronomía, etc.), como el surgimiento de una globalización de las emociones y de la empatía —fomentada a la vez por los medios de comunicación globales y una conciencia reflexiva de la interdependencia planetaria—, así como la cosmopolitización de las biografías, que remite a la “poligamia geográfica” interna a las subjetividades individuales. La idea de “cosmopolitización de lo maya” que desarrollo en este artículo, constituye un aporte etnográfico a la vertiente identitaria de la reflexión iniciada por este gran teórico de lo contemporáneo.



México,<sup>5</sup> las autoridades municipales se han esforzado por *mayanizar* la apariencia del centro, con un estilo arquitectónico, esculturas y grabados que evocan el mundo *maya* prehispánico, e incluso con el levantamiento de un calendario *maya* gigante en el parque del palacio municipal, rebautizado como “Parque Museo de la cultura maya”. En paralelo, en un esfuerzo concertado con el gobierno estatal y algunos aliados privados, las autoridades han implementado programas de propaganda cultural dedicados a transmitir a la población la imagen de un Tulum *maya*: celebraciones públicas del Hanal Pixan y de otras “ceremonias mayas”, concursos de jarana, espectáculos de danza prehispánica, programas del canal de televisión local que presentan a Tulum como un “pueblo maya”, giro de un planetario móvil que pretende alentar la identificación de los niños y adolescentes con “sus ancestros” *mayas*, la gaceta de un grupo de inversionistas que se presentan como promotores de la “cultura maya” de Tulum, etc.

Al cruzar el examen de numerosas publicidades turísticas de diferentes formatos con registros que realicé en el marco de observaciones participantes realizadas en Tulum durante visitas guiadas, actividades de venta de *tours* y de información a turistas, destacó que el imaginario turístico sobre *lo maya* se expresa a través de dos figuras patrimoniales: por un lado, la del *maya* prehispánico civilizado, sabio y espiritual; y por el otro, la del *maya* comunitario, humilde, en estrecho contacto con la naturaleza. Estas figuras están en consonancia con la oferta turística de Tulum, con su sitio arqueológico por un lado y sus atractivos naturales por el otro. Cabe destacar que las dos figuras turísticas del *maya* también corresponden a las figuras del *indígena* desarrolladas por el imaginario nacionalista: la del *indígena* prehispánico que ha sido esgrimido como ancestro autóctono y glorioso de la nación, y la del *indígena* campesino arraigado a la tierra natal que cultiva, que también sirve de metáfora para legitimar la soberanía del Estado sobre el territorio nacional.

5 Tulum accedió al estatuto de “Pueblo mágico” de México en septiembre 2015 después de varios años de intento.

El papel de insignia territorial desempeñado por esta figura es visible en el discurso turístico de Tulum, que tiende a combinar los dos argumentos de venta que son el ecoturismo y *la cultura maya*, dando lugar a un proceso paralelo de ecologización de la imagen de *los mayas* y de *mayanización* de los paisajes naturales de la región: la expresión “selva maya” es recurrente en los eslóganes turísticos, las meliponas son presentadas como “abejas mayas” y sus panales son comparados con pirámides “mayas”, y existe una placa del sitio arqueológico de Tulum que representa a *un maya* prehispánico cultivando la tierra: “Un caso excepcional de integración de la cultura con la naturaleza digno de conservarse”. Además, el logo del municipio titula “Tulum, naturalmente” un dibujo del sitio arqueológico, etc. La asociación entre la *cultura maya* y los paisajes de la región es tan redundante que se ha vuelto común designar con las denominaciones “país maya” o “tierra maya” ciertos territorios despoblados o cuyos habitantes no se reconocen como *mayas*.

En efecto, la identificación de los nativos como *mayas* no es nada evidente con vista a la historia local. Durante la Guerra de Castas, Tulum constituyó un bastión de suma importancia para los rebeldes, auto-denominados *macehualob*: desempeñó el papel de puerto de abastecimiento en armas, de centro de mando y de pueblo sagrado con su cruz parlante (Goñi, 1999). Desde la intervención del ejército de Porfirio Díaz y la creación del territorio federal de Quintana Roo en 1902, con el fin de sacar la región de su aislamiento y de acabar con los levantamientos puntuales que seguían sacudiendo la región (Lapointe 2006), las autoridades se empeñaron en nacionalizar el territorio rebelde a través de amplios proyectos de construcción de vías de comunicación y de explotación de bosques, que atraían trabajadores migrantes. Sin embargo, es hasta el desarrollo turístico de la zona unas décadas más tarde que estas metas fueron alcanzadas e incluso superadas. En efecto, junto con la atracción de migrantes nacionales, las medidas de patrimonialización territorial que van de la mano con la turistificación de una zona, contribuyeron a nacionalizar Tulum: el sitio arqueológico de Tulum se volvió propiedad federal, el Parque nacional Tulum abrió sus puertas en 1981 y el



reconocimiento de la Reserva de Sian Ka'an como patrimonio mundial de la Unesco en 1987 se acompañó de controles recurrentes por parte de representantes de autoridades ministeriales.

El imaginario turístico también ha contribuido a nacionalizar la región. Por una parte, al hacer de Tulum una vitrina de México hacia el extranjero —con la exhibición de prácticas, productos y símbolos representativos de la *identidad nacional* o de otras regiones del país (como la danza conchera, los voladores de Papantla, productos con la efigie de Frida, artesanías de varios estados, etc.)—, su turistificación fomenta la adhesión al nacionalismo. Además, el éxito turístico de las performances prehispánicas favorece la difusión de la ideología patriota de la mexicanidad.<sup>6</sup> En efecto, la capacitación en danza prehispánica para los empleados en el sector del turismo (generalmente por Xcaret) se acompañan de la transmisión de la ideología mexicanista, así que estos últimos terminan uniéndose al movimiento. Por otra parte, la omnipresencia visual y discursiva de la *identidad maya* —una categoría *indígena* reconocida por el Estado— oculta el recuerdo de los rebeldes *macebualo'ob*. Más aún, la descripción ecológica y pacífica del *maya* difundida por el discurso turístico disimula la historia separatista de la costa oriental de Yucatán. De esta forma, la Iglesia Maya de Tulum —institución heredera de la Guerra de castas en la cual el culto rebelde de la Cruz parlante se sigue practicando en la actualidad (Balam, 2010)— ha sido convertida en un objeto de patrimonialización por parte de las autoridades municipales y estatales, que mandan apoyo económico e inauguran sistemáticamente la feria semestral de la Iglesia a través de un ritual político mediatizado. Así que la perspectiva histórica sugiere que, a la escala local de Tulum, la importación del imaginario patrimonial sobre *lo maya* cumple una doble meta: de desarrollo turístico y de política interna.

---

6 Ver nota 1.

## 2. De los mayas inauténticos: invisibilización, auto-anulación, depreciación

Si identificar a los nativos de Tulum como *mayas* no es evidente por razones históricas, ello se debe al desfase que existe entre las representaciones normativas de *lo maya* difundidas por las autoridades y los promotores turísticos por un lado, y el modo de vida de los habitantes *mayas*<sup>7</sup> de la ciudad por el otro. En efecto, estos últimos están afiliados a diferentes iglesias católicas y cristianas, y no se reconocen en las creencias prehispánicas de interés turístico. Además, no trabajan la tierra: son comerciantes, funcionarios o asalariados del sector terciario, mayoritariamente empleados en la hotelería y los restaurantes, dada la economía local. En fin, la mayoría de ellos son migrantes —originarios de Chiapas, Campeche, Tabasco, Yucatán o de otros pueblos quintanarroenses— que no viven en su comunidad de nacimiento. Con su ropa ordinaria, su trabajo asalariado y su modo de vida urbano, no corresponden en absoluto a la descripción que el discurso turístico hace de *los mayas*. Por tanto, la mayoría de los turistas internacionales no conciben que los empleados de sus hoteles puedan ser *mayas*. Así, mientras que la difusión del imaginario patrimonial sobre *los mayas* es una estrategia destinada a dotar a Tulum de una *identidad maya*, contribuye paradójicamente a darle la imagen de un pueblo sin autóctonos. En una entrevista de octubre 2015, Miguel —un danzante prehispánico de aproximadamente treinta años, originario de Oaxaca y formado en Xcaret— explicaba la invisibilidad de *la mayanidad* de *los mayas* de Tulum de la forma siguiente:

Yo: ¿Qué tipo de personas representa más a Tulum?

Miguel: Lo que más se ve son los *hippies*.

Yo: ¿Ah?

Miguel: ¡Sí!

Yo: ¿Más que los mayas ?

Miguel: Claro que sí, porque la gente maya tulumense que ya vive aquí, que es de la comunidad maya de los pueblos alrededores,

<sup>7</sup> Ver definición en la Introducción.



ellos son como en cualquier parte, como en Playa del Carmen. Se dedican a trabajar en hotelería, en albañilería, en diferentes tipos de trabajos, lo que hace que ellos no resalten tanto.

Es interesante notar en la retórica de Miguel su asociación entre la *identidad maya* de algunos habitantes y su procedencia de un pueblo cercano. En efecto, la idea de que “los mayas” no se encuentran en Tulum sino rumbo a Cobá, en un área rural y selvática bautizada como “zona maya” por las autoridades, es ampliamente compartida en la opinión común de los tulumenses, e incluso por algunos tulumenses *mayas*. Por ejemplo, Tomás —hijo de ejidatario en de aproximadamente veinte años, mayahablante y originario de Tulum— ofrecía llevarme a un parque de atracción de la Riviera maya en donde se exhiben “mayas” en taparrabos, o a un pueblito cerca, para que viera a “verdaderos mayas”. Un hecho que me llamó la atención es que, en sentido inverso a la idea compartida entre los tulumenses de que *los verdaderos mayas* se encuentran fuera de la ciudad, los habitantes del pueblo vecino de Punta Allen consideran a Tulum como “el pueblo maya”. El etnógrafo Quetzil Castañeda (2004) notaba una situación similar:

Los etnógrafos de Yucatán aprenden rápido a superar y luego a olvidar su choque cuando escucharon por primera vez un mayahablante monolingüe decirles que él o ella no es maya, que hace mucho tiempo que todos los mayas desaparecieron (ellos son los que construyeron las pirámides) y, en el mismo aliento, que los verdaderos mayas viven en un pueblo “justo allí” donde “ellos” hablan el *bil hach* —o el auténticamente verdadero “verdaderamente verdadero”— maya. Sin embargo, si uno va “allí”, “ellos” le contarán la misma historia sobre otros que viven en otro lado, y quienes son efectivamente los verdaderos mayas (41).

Estas observaciones sugieren que la invención patrimonial de *lo maya* como categoría ideal es capaz de generar la impresión difusa de que *el verdadero maya* está en otra parte, que *el maya* siempre es el otro. De hecho, si uno se fija en el lenguaje ordinario, hoy la península de

Yucatán ya no está poblada por “mayas” sino por “mayitas”, categoría de exo-identificación que insinúa la inferioridad de los *mayas* contemporáneos con respecto a sus ancestros idealizados.

En efecto, la patrimonialización es un proceso de fabricación de ancestros que hace del objeto patrimonializado un representante del pasado en el presente (Davallon, 2014). Así, cuando los objetos patrimonializados son *identidades culturales*, *figuras étnicas* y personas consideradas como representativas de aquellas,<sup>8</sup> se genera forzosamente una situación de polisemia y de desfase entre las expectativas generadas por el saber patrimonial producido sobre aquellos objetos patrimonializados y el modo de vida de los actores contemporáneos del mismo nombre. Así, en el transcurso de la historia mexicana, la asignación patrimonial del *indígena* al pasado ha llevado a los teóricos del nacionalismo a percibir a sus contemporáneos *indígenas* como unos descendientes decadentes incapaces de alcanzar el nivel de civilización de los ancestros de la nación.<sup>9</sup> Hoy, las representaciones patrimoniales del *maya* en el entorno visual y discursivo de Tulum reproducen la misma configuración simbólica a escala local. En efecto, las dos figuras patrimoniales del *maya* difundidas por el turismo aluden al pasado: el pasado lejano y original del *maya* prehispánico y el ideal de vida tradicional percibido como estando en vía de desaparición del *maya* campesino en armonía con la naturaleza. En comparación con estas figuras normativas, la *mayanidad* de los *mayas* de Tulum se ve desacreditada como inauténtica, de modo que muchos habitantes consideran que el dinero y el desarrollo de la vida urbana han acabado con *la cultura maya* de Tulum. Este extracto de la entrevista que me dio Clara —con aproximadamente treinta años, originaria de Estados Unidos y dueña de hotel— en febrero

<sup>8</sup> Ver la definición de patrimonialización que doy en la Introducción.

<sup>9</sup> A modo de ejemplo, en su obra *Forjando patria. Pro-nacionalismo* (1916), Manuel Gamio consideraba “la tradición indígena” como una ventana hacia las organizaciones complejas y los saberes sofisticados de los pueblos nativos, pero estimaba que la personalidad tímida y miedosa de *los indígenas* de su tiempo —resultante de siglos de dominación y de violencia— constituía un obstáculo a su instrucción y desarrollo. Por su parte, José Vasconcelos escribía en *La Raza cósmica* (1925): “Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígame lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar” (1925: 12).



2016, es revelador de la creencia común de que la *identidad maya* es incompatible con un modo de vida *moderno*:

... los mayas, en los pueblos y en los campos, llevan todavía una vida mucho más campesina, que es maya tradicional, porque los mayas tradicionales eran todos campesinos. La cultura maya de Tulum es una cultura más globalizada, moderna, de gente que usan iPhones, trabajan con gente internacional, que salen a lo mejor con extranjeros y viven una vida más urbana, mientras que la cultura maya es rural.

Cabe destacar que la idea de inautenticidad de *los mayas* de Tulum también es invocada por habitantes *mayas* originarios de otras comunidades para lucirse en su rivalidad con ellos. Por ejemplo, Osvlado —guardia de un cenote originario de un pueblo yucateco— tachaba a los “mayas de Tulum” de ser “vendidos al turismo”, mientras se enorgullecía de que “la cultura maya” se conserve más en su pueblo por el hecho de no estar “tan mezclada”.

En varios años de vida en Tulum, pude observar que la performatividad normativa del imaginario patrimonial y la alta valoración de *lo tradicional* como punto de referencia para apreciar el grado de *autenticidad maya*, ha permeado las conversaciones ordinarias de los tulumenses, al punto que la palabra *maya* reviste un valor sistemáticamente positivo cuando está asociado a productos, prácticas y saberes percibidos como ancestrales o ecológicos: productos de herbolaría, apicultura y miel, cremas, artesanía, milpa, hacer limpias y adivinación, usar el temazcal, etc. En cambio, fuera de la referencia a la tradición y a la vida rural, *ser maya* es frecuentemente despreciado en Tulum, al punto que el mismo término puede servir de insulto: “¡Qué mayas!”. Por ejemplo, es común escuchar a unos tulumenses referirse a “los mayas” con un tono despectivo, tachándolos de ignorantes (en numerosas bocas: “es que ellos no saben” o “es ignorancia”), de ser feos (una tlaxqueña sobre un hombre dice: “es tan feo como un maya”), de ser malos trabajadores y mentirosos (en una broma contada por un músico que compara a un argentino, un mexicano y un *maya*, para explicar humorísticamente porqué los ge-

rentes prefieren emplear argentinos), de ser torpes (mi jefe poblano al enseñarme a dar probadas de helado, frente a mi colega *maya* me dijo: “¡No les avientes la cuchara a la boca como una maya!”), de ser homosexuales (otro jefe, poblano también dijo: “Los mayas son gays”), de ser violentos (un comerciante defeño sobre la violencia doméstica expresa: “son todavía más machos que los mexicanos”), pretenciosos (un pescador originario de un pueblo cerca de Guadalajara sobre los “mayas” de la cooperativa: “son unos mamones que se creen más que los demás”), de ser cerrados (numerosos interlocutores, entre los cuales una vendedora de *tours* veracruzana señala: “no te hablan, no saludan. A veces te hablan y tú no les quieres hablar...”), etc. La sociabilidad nocturna es reveladora del desprecio que existe hacia *los mayas* en Tulum ya que muchos habitantes afirman explícitamente evitar los bares frecuentados por “mayas”: “No voy allí; allí va puro mayita” (un recepcionista sonoroense frente a un karaoke), “No entro en este bar maya” (un desempleado de Guadalajara), “¿El baile? No voy. ¡Qué asco, está lleno de mayas!” (una camarista chiapaneca).

Estas observaciones contradicen el argumento de los promotores públicos y privados del turismo cultural y étnico, según el cual la puesta en escena para el turismo de *una cultura* se acompaña supuestamente de la revalorización social de los actores del mismo nombre. El caso de Tulum sugiere al contrario que, al propiciar la comparación entre *los mayas* contemporáneos y las representaciones estereotípicas e inalcanzables de una alteridad *maya* ideal, la comercialización turística de *lo maya* fomenta la desacreditación y el desprecio de las formas variadas y complejas de *ser maya* en la actualidad. Al expandir este comentario fuera del ámbito turístico, uno puede considerar que la desvalorización de *los indígenas* en la historia mexicana se debe tanto a la persistencia de prejuicios heredados de la Colonia, como a un reproche nacionalista que se les ha hecho y que se les sigue haciendo por no desempeñar el papel de escaparate nacional que se espera de ellos, en su cualidad de sujetos reificados por el proceso de patrimonialización (ver introducción). En breve,



la patrimonialización de *lo maya* fomentaría la depreciación de *los mayas*.

## II. Ser o no ser *mayas*: agencia, pluralidad e innovaciones identitarias

A través de la noción de situación, el filósofo Jean-Paul Sartre (1943) invitaba a leer la relación entre los individuos y los marcos socio-históricos en los cuales se desarrollan como una relación de reciprocidad dialéctica. En esta perspectiva, a pesar de que algunos elementos contextuales se presenten a los sujetos en forma de limitaciones, no existen independientemente de ellos: son los actores sociales que los hacen existir al darles sentido y, por consiguiente, los hacen capaces de tener un impacto —aunque sea mínimo— sobre ellos. En la misma época, Max Gluckman (1940) —el fundador de la Escuela de Manchester en Antropología social— y su seguidor francés Georges Balandier (1951), señalaban el interés de la noción de situación para las ciencias sociales. Inspirándome en estos autores, en lo que sigue invito a los lectores a concebir la mercantilización turística de *lo maya* como una situación que se presenta a los habitantes de Tulum en forma de limitaciones, pero a la cual pueden contribuir y sobre la cual pueden influir a su vez.

### 1. La situación turística: agencias mayas ante sus reflejos patrimoniales

Los habitantes de Tulum que son percibidos como *mayas* por la población nacional, adoptan diversas posturas ante las representaciones patrimoniales que impregnan su cotidiano. Como lo hemos visto con el caso de Tomás (un mayahablante nativo de Tulum que ofrecía llevarme a un pueblo vecino para que viera a “verdaderos mayas”), la comparación con las figuras patrimoniales del *maya* conduce a algunos *mayas*<sup>10</sup> a revisar, con un valor a la baja, su grado de *mayanidad*.

<sup>10</sup> Ver definición en la Introducción.

Al contrario, otros aprovechan el desfase entre estas representaciones y su modo de vida para negociar su *identidad* de forma activa, al dotar al término *maya* de un significado propio o al oponerle modos alternativos de auto-identificación. Esta última tendencia es tan común y remota que llevó Matthew Restall (2004) a considerar que *los mayas* han luchado en contra de su propia etnogénesis. Como lo ha mostrado Maya Lorena Pérez Ruiz (2015) en el caso de Yáxcaba, los recursos de identificación antiguos y recientes de los cuales disponen los habitantes heteroadscritos como *mayas* son múltiples (profesión, edad, vestimenta, linaje, adscripción a un partido político, a tal comunidad imaginaria, etc.) Además, su aptitud para articularse de forma original en el marco de bricolajes<sup>11</sup> identitarios originales abre una gama de posibilidades infinita y sujeta a variaciones individuales. Por tanto, desarrollaré unas pistas de interpretación a partir de tres modalidades de posicionamiento identitario que he identificado, sin pretensiones de exhaustividad.

Como lo hemos visto, la fijación patrimonial de lo *maya* limita el campo de posibilidades asociadas a esta categoría. Además, como consecuencia de siglos de discriminación, *ser maya* ha llegado a representar un obstáculo simbólico al ascenso social, que ha lleva-

11 El concepto de “bricolage” vio la luz en 1962 en la pluma de Claude Levi-Strauss, quien oponía la figura del ingeniero a la del “bricolero”, cuya: “regla de su juego siempre es arreglarse con los medios que tiene a su alcance, es decir un conjunto en cada instante limitado de herramientas y materiales, heteróclitos encima de todo, porque la composición del conjunto no tiene que ver con el proyecto del momento, ni tampoco con ningún proyecto específico, sino es el resultado contingente de todas las ocasiones que se han presentado para renovar o enriquecer el *stock*, o para mantenerlo con residuos de construcciones y de des-construcciones anteriores.” (1962: 31). En este artículo, retomar el concepto de “bricolaje” tiene el interés de dar cuenta de la dimensión heteróclita, impredecible, no intencional y creativa de las elaboraciones y posturas identitarias que expongo. Sin embargo, la lógica del bricolaje en su versión levi-straussiana no deja mucho espacio para la innovación cultural, la imaginación creativa ni a la agencia del bricolero, cuyas “creaciones siempre obedecen a un arreglo nuevo de elementos cuya naturaleza no se encuentra modificada, que aparezcan en el conjunto instrumental o en el arreglo final” (1962:35). Así, cabe destacar que mi acepción de esta noción ha sido influenciada por la idea de “creación por bricolaje” de Roger Bastide —teórico del sincretismo y precursor de la antropología dinámica— así como por el trabajo de deconstrucción de la idea de “origen puro” efectuado por Jacques Derrida, y de su continuación en la crítica que Jean-Loup Amselle hizo a la noción de mestizaje, que proponía reemplazarla por la de conexiones, dado que la compenetración en sí es original. En mi opinión, estas fuentes no invitan a abandonar la noción de bricolaje, sino a verlo como un proceso a la vez interminable y fundamental, como lo notaba Anne Mélice en su apasionante artículo del 2009 (ver bibliografía).



do muchas personas a hispanizar sus apellidos (Amstrong-Fumero, 2009). Por lo tanto, algunos habitantes de Tulum sacan provecho de la invisibilización de su *mayanidad* provocada por el discurso turístico para emanciparse de las connotaciones negativas y de las limitaciones simbólicas asociadas a esta categoría. Es el caso de Felipe, un habitante de treinta años originario de un pueblo yucateco. Siendo casi monolingüe maya cuando llegó a Tulum hace diez años, ahora habla español, un poco de inglés y aun de italiano. Le gusta conocer a personas del mundo entero y, después de haber huido de un matrimonio arreglado en su pueblo de origen, aprecia la posibilidad de relacionarse con mujeres sin sentir el peso de ningún control social. Mientras que al llegar, no sabía nadar y le tenía miedo al mar, hoy da *tours* de *paddle board* y se volvió profesor de *kitesurf*. Incluso tuvo la oportunidad de ir a dar clases en Perú. Esta trayectoria lo ha llevado a considerarse como un “hombre del mar” mientras que siempre se había visto como un “hombre de la tierra”. Satisfecho de haber superado la asociación limitante entre *identidad indígena*, arraigo y trabajo de la tierra, exclamaba: “¡El indio se superó!”

Felipe se siente orgulloso de ser el depositario de los conocimientos en herbolaria y en masajes terapéuticos que le transmitió su padre. Reconoce estos saberes como “mayas” y encuentra en ellos una fuente de valorización ante sus conocidos procedentes del extranjero o de otras regiones del país con quienes trabaja. Sin embargo, se ha convertido al culto de los testigos de Jehová y considera que el catolicismo sincrético practicado por su familia es idolatría. Así que su actitud ante la *identidad maya* oscila entre orgullo y rechazo. Esta ambivalencia puede interpretarse como un efecto de sus ambiciones individuales, ya que sólo rechaza los elementos asociados a la *identidad maya* que le parecen representar obstáculos a su elevación socioeconómica y a su integración en la masa cosmopolita de la sociedad caribeña.

Por otra parte, algunos habitantes se dicen *mayas* sin reserva alguna, pero según una acepción del término que va en contra de su versión patrimonial. Es el caso de Aron, un nativo de Tulum aproximadamente de cuarenta años, fiel de la Iglesia maya, que se

dedica a vender artesanías y a rentar cuartos amueblados. Poniendo la autenticidad del lado de las prácticas *mayas* contemporáneas, Aron llama “apaches” a los danzantes prehispánicos cuyas vestimentas y pinturas corporales pretenden aludir a los antiguos *mayas*, y considera que el uso comercial de la referencia a lo *maya* impide que los extranjeros perciban “la verdadera cultura maya”. En vez de dudar de su *mayanidad*, Aron pone de relieve lo absurdo de los anacronismos patrimoniales. Así, se indignaba de la ignorancia de un turista quien, al visitar la iglesia maya, le preguntó dónde estaban los ídolos y a quien debió explicar que “desde la Conquista, hemos conservado rasgos de la evangelización”. En cuanto a la figura del *maya ecológico* —muy presente en el imaginario turístico de Tulum—, Aron considera que se debe al hecho de que *los mayas* no son bastante ricos para contaminar, pero que si tuvieran el dinero contaminarían tanto como los demás.

Comerciante, Aron se alegra de poder financiar las carreras universitarias de sus hijos, incluso en Inglaterra para una de ellos, lo que no percibe como contradictorio con una *identidad maya* arraigada. En efecto, el comercio y el contacto con pueblos ajenos —ingleses en particular— son algunos rasgos característicos de la historia de los nativos de la costa oriental de la península. Tulum, por ejemplo, ha sido un cruce de intercambio económico y cultural entre sociedades de toda la península, del actual centro del país y de Centroamérica durante el Postclásico Tardío y se convirtió, a partir del siglo XVII y hasta el fin de la Guerra de Castas, en un puerto de contrabando donde nativos comerciaban y negociaban concesiones de bosque con ingleses del Honduras británico (Lapointe, 2006). Así, unos tulumenses son portadores de memorias históricas que el Estado no tiene ningún interés en difundir y mucho menos en patrimonializar, lo que los lleva a reaccionar frente a las concepciones patrimoniales de *la mayanidad*. De hecho, como fiel de la Iglesia maya,<sup>12</sup> Aron se ubica en la ascendencia de los rebeldes de la Guerra de Castas, los cuales, hace menos de un siglo, seguían sin reconocer la soberanía

12 Institución heredera de la Guerra de castas en la cual el culto rebelde de la Cruz parlante sigue practicado.



mexicana y esgrimían la *identidad macehual* contra la de *indígena* (Sullivan, 1989).

De hecho, como lo hemos visto en la introducción, el sentimiento de pertenencia a un *pueblo maya* no es en absoluto históricamente obvio. Así, en Tulum como en toda la península, muchos prefieren presentarse como “mayeros”, es decir como hablantes de la lengua maya. Este modo de auto-identificación por la lengua tiene varias ventajas. En primer lugar, la lengua es el criterio más usado en los censos oficiales y las políticas multiculturalistas enfatizan la revaloración de las lenguas indígenas. Por tanto, “mayero” tiene el valor de ser una categoría endógena, pero que no obstante es acorde con con las formas de reconocimiento nacional. En segundo lugar, “mayero” es la única categoría de pertenencia en Yucatán que no remite a ningún fenotipo (Amstrong-Fumero, 2009), filiación o clase social en especial (Gabbert, 2001). Así que no conlleva ninguna connotación racial y no es excluyente.

Las observaciones que he realizado en Tulum invitan a ver la auto-identificación de “mayero” como una opción de no-exclusividad identitaria, y no sólo por las razones arriba señaladas. En efecto, en el transcurso de varios años de vida en Tulum, noté que los habitantes que se presentaban ante mí como “mayeros” solían acompañar esta declaración con comentarios enorgullecidos sobre su bilingüismo. Al verme como extranjera, empezaban a preguntarme cuántos idiomas hablaba, pero su pregunta iba acompañada con comentarios sobre su bilingüismo maya-español y, en ocasiones procedían a mencionar el trilingüismo de unos conocidos suyos que también hablaban inglés. Así, me señalaban sistemáticamente que debería aprender la lengua maya, enfatizando su posesión de un saber que yo no tengo. En paralelo, compartían una teoría según la cual las lenguas mayas e inglesas son muy similares, instaurando un clima de mayor proximidad con mi condición de extranjera. En efecto, subrayaban que el conocimiento de la lengua maya favorece el aprendizaje del inglés, y eso a pesar de que no hablaban inglés. A manera de ilustración, siempre mencionaban el mismo ejemplo:

“—¿Cómo se dice señorita en inglés? —Miss —¡Pues en maya, también se dice ‘Míis’: ¡significa escoba!”

A pesar de que sea imposible determinar el ámbito de validez geográfico y social de esta observación etnográfica (dado que hasta la fecha no existen comentarios académicos sobre el tema), me interrogué sobre las razones de la adhesión en apariencia ampliamente compartida entre los “mayeros” de Tulum a la idea de la semejanza entre el maya y el inglés, y sobre el interés que encuentran en creela. Formulé dos hipótesis al respecto. Por un lado, en una perspectiva interaccionista, deduje de las observaciones expuestas arriba que decirse “mayero” les permitía a ciertos mayahablantes de Tulum resaltar el capital sociocultural del cual les dota su bilingüismo en el contexto turístico local, y reivindicar *una identidad* no-exclusiva, a la vez local, nacional<sup>13</sup> y abierta al mundo, gracias a la cual se ubicaban cómodamente en el espacio cosmopolita de la ciudad. Por otro lado, en una perspectiva histórica, es posible ver en esa tendencia a relacionar las lenguas mayas e inglesas, una herencia de la época reciente en que los rebeldes *macehualo’ob* querían ser ingleses<sup>14</sup> y una reafirmación del lazo que los une a sus compatriotas que se mudaron a Belice.<sup>15</sup>

Los casos presentados en esta parte dan una idea de la gran capacidad de agencia y de independencia que demuestran los habitantes de Tulum percibidos como *mayas* por la población nacional, ante la presión normativa que el imaginario patrimonial ejerce sobre ellos. En efecto, sus modalidades de auto-identificación reflejan aspiraciones identitarias y memorias históricas que contrastan con el imaginario patrimonial homogeneizador que ha sido importado en la zona como parte de un proceso de nacionalización. Sin embargo, hacer

13 Como lo vimos, el uso de una lengua indígena es un criterio reconocido y valorizado por el Estado.

14 Durante la Guerra de castas, el comandante Dzul escribió una carta a la Reina Victoria para pedirle que anexara la zona (Goni, 1999: 62). En 1936, unos oficiales *macehualo’ob* transmitieron una carta al arqueólogo Morley en la cual pedían a Inglaterra y Estados Unidos que les concediera sus banderas y los aceptara como una nación entre ellos (Sullivan 1989:53). En 1957, unos *macehualo’ob* viajaron hasta Belice para reiterar a la Princesa Margaret su lealtad irrompible (Villa, 1962:227).

15 Cuando el Ejército mexicano derrotó la rebelión, muchos *macehualo’ob* se mudaron hacia el Honduras británico.



uso de su agencia no significa forzosamente oponerse a los discursos dominantes. Las estrategias implementadas para sacar provecho de aquellos —por ejemplo para beneficiarse de la mercantilización turística de *lo maya*— también reflejan capacidades de agencia.

## 2. Volverse *maya*: apropiación y cosmopolitización de una *identidad* patrimonial

Con el fin de encarnar las figuras patrimoniales del *maya*, algunos habitantes *mayas*<sup>16</sup> de Tulum se involucran en procesos de aprendizaje: toman clases de danza prehispánica, asisten a talleres de fabricación de “artesanías mayas”, se vuelven discípulos de algún guía de temazcal, colectan sugerencias para armar altares al “estilo prehispánico”, etc. La intención original es generalmente económica, lo que no impide que vayan desarrollando gustos e intereses personales por aquellas actividades. Cuando son solicitados para realizar ceremonias en el marco de “*chaman tours*”, “bodas mayas”, temazcales, eventos municipales o estatales, festivales ecológicos o electrónicos, usan accesorios asociados a la representación patrimonial del *maya*, como ropa de manta blanca, conchas, copal y plantas, entre otros, pero nunca usan pollos, como sucede en las prácticas terapéuticas que se desarrollan en el ámbito privado. Además, responden a la demanda turística de exotismo con ritos exentos de todo simbolismo cristiano, en los cuales se refieren únicamente a divinidades prehispánicas —aztecas incluso— que tienden a amalgamar elementos naturales y cósmicos, dando un toque animista y ecológico al politeísmo prehispánico. En fin, cabe destacar que para ponerse en escena, es común que se inspiren de los *performance* prehispánicos que obtienen sus modalidades rituales del repertorio del movimiento patriótico de la mexicanidad.<sup>17</sup>

En efecto, cabe destacar que para volverse *mayas patrimoniales* dignos de interés, suelen recurrir a los consejos de actores

16 Ver definición en la Introducción.

17 Ver nota 1.

institucionales, asociativos, turísticos, así como a los de danzantes capacitados en Xcaret simpatizantes del movimiento de la mexicanidad y a habitantes aficionados a la espiritualidad *New Age*<sup>18</sup> originarios del centro del país o del extranjero. En efecto, por no tener experiencia de vida como *mayas*,<sup>19</sup> estos últimos no se debaten entre diferentes maneras de sentirse o no *mayas*: su concepción de la *mayanidad* corresponde simplemente al imaginario patrimonial, lo que les dota paradójicamente de credibilidad como enseñantes de *la cultura maya* auténtica en el contexto turístico de Tulum.

Esta configuración socio-identitaria en la cual los empleados del turismo y los aficionados al *New Age* de procedencias variadas se encuentran enseñando a unos *mayas* de la Península cómo ser *verdaderos mayas*, es reveladora del mecanismo de apropiación identitaria en que consiste la patrimonialización. En efecto, deja claro que, como lo vimos anteriormente, es la versión patrimonial de *lo indígena* —es decir la que ha sido producida con vistas a su apropiación nacional— la que se visibiliza y se valora, y no a *los indígenas* en su calidad de personas. En efecto, valorarlos como productores de *cultura* con sus modos variados, complejos y cambiantes de auto-identificación, implicaría aceptar la idea de una *cultura indígena* en transformación permanente cuyos contornos no pueden ser claramente definidos, lo que imposibilitaría su empleo como patrimonio nacional, es decir como punto de referencia intocado (y tácitamente intocable) al servicio de *la identidad nacional*. Así, a contracorriente de lo que sugieren las promesas de visibilización y de revaloración de *las culturas indígenas* que acompañan el desarrollo del turismo cultural —en su calidad de vertiente económica de las políticas multiculturalistas—, sus modalidades de implementación no permiten que los ciudadanos *indígenas* eleven sus variados modos de auto-identificación al nivel de las normas de la *indigeneidad*. Por consiguiente, *los mayas* contemporáneos deseados de beneficiarse de la puesta en escena para el turismo

18 A pesar de la pluralidad de sus orígenes geográficos y de sus bricolajes espirituales individuales, designaré como «*New Ager*» a los habitantes cuyas creencias coinciden con los cinco puntos resaltados por Hanegraaf (1998) para definir el *New Age*: intramundanalidad, holismo, evolucionismo, psicologización de lo sagrado/sacralización de la psicología, espera de una nueva era.

19 Ver definición en la Introducción.



de *lo maya* tienen interés en buscar formas de coincidir con el imaginario patrimonial, dado que los que están en desfase con aquello se encuentran excluidos de esta categoría identitaria.<sup>20</sup>

En paralelo, al cristalizar *la mayanidad* en una categoría condicionada por unas prácticas y una estética específicas con el fin de hacer de aquella un indicio de *indogeneidad* apropiable “por y para” la nación mexicana en su conjunto, su conceptualización patrimonial ha allanado el camino para su cosmopolitización, concepto por el cual me refiero —inspirándome de la noción de cosmopolitismo banal de Beck (2004)—<sup>21</sup> a su ingreso en el registro de las alteridades susceptibles de ser movilizadas y reivindicadas por personas de todo el mundo, en el marco de bricolajes identitarios singulares. Así en Tulum, al lado de los danzantes prehispánicos que representan *la cultura maya* ante el público turístico, unos *New Agers* originarios del centro del país, de Europa y de América del sur gozan de reconocimiento, por parte de turistas pero también de habitantes locales, al considerarse como poseedores de un *saber maya* auténtico, ancestral, precolonial, desprovisto de huellas del cristianismo. Sus prácticas indumentarias y rituales corresponden al imaginario patrimonial de *lo maya*, de modo que responden a las expectativas de exotismo de los turistas, a los cuales son capaces de transmitir un *saber maya* traducido a un lenguaje accesible al desarrollo personal. Su éxito turístico se acompaña de ingresos económicos y de reconocimiento social entre numerosos habitantes, los cuales —a pesar de no percibirlos como *mayas* en la vida ordinaria—<sup>22</sup> recurren a ellos para recibir limpias y terapias, participar en ceremonias, bautizar a sus hijos, marcar ritualmente espacios (al “pedir permiso” para construir una casa por ejemplo) o para iniciarse en la *mayanidad auténtica*, como es el caso de los habitantes *mayas*<sup>23</sup> deseosos de encarnar las figuras patrimoniales de la *mayanidad*.

Los miembros de la comunidad *New Age* de Tulum van todavía más lejos en la apropiación de *la identidad maya* ya que, a pesar de ser

20 Aunque sea parcialmente, al considerarlos como inauténticos.

21 Ver nota de pie 4.

22 En el sentido de la definición dada en la Introducción.

23 Ver definición en la Introducción.

originarios de varias partes del mundo, se auto-denominan “mayas”. En efecto, conforme a una teoría según la cual los *mayas* prehispánicos eran de origen galáctico (Arguelles, 1987), excluyen a los *mayas* contemporáneos de su ascendencia al considerar que sus herederos legítimos son los depositarios (de todas las procedencias) del saber cósmico que legaron aquellos a la humanidad y que el líder *New Age*, José Arguelles,<sup>24</sup> ha sido capaz de descifrar y de traducir para sus seguidores. Es interesante notar que la teoría de los *mayas* galácticos —que recuerda la teoría de José Vasconcelos (1925) según la cual los antiguos *mayas* provenían de la Atlántida— extiende a escala global el mecanismo simbólico de despojo-apropiación de *la identidad maya* que caracteriza su patrimonialización nacional. De hecho, al igual que las teorías de Vasconcelos (1925) y de Gamio (1916),<sup>25</sup> enfatiza el abismo que separa *los mayas* contemporáneos de sus ancestros lejanos, lo que propicia su segregación. Por ejemplo, algunos miembros de la comunidad antes mencionada bromeaban sobre la inferioridad de *los mayas* actuales con la idea que son los que *los mayas* galácticos no quisieron llevarse de regreso a su planeta. Además, la teoría de *los mayas* galácticos reproduce las relaciones de poder disfrazadas de relaciones de saber que están vigentes a escala nacional entre, por un lado, unos *indígenas* prejuizados como ignorantes y deculturados y por el otro, sus reeducadores *no-mayas*<sup>26</sup> que intentan regresarles a un supuesto estado precolonial. En efecto, Arguelles (1987) consideraba que el “calendario trece lunas” es la única versión del calendario maya cuyo sentido no ha sido deformado por los misioneros católicos que lo tradujeron y que se debía difundir para

24 Fundador del Movimiento de la Convergencia Armónica y de la Fundación para la Ley del Tiempo. Creía ser la reencarnación de Pakal y elaboró una versión sumamente sincrética del *calendario maya*, también llamada “calendario trece lunas”. Sus teorías fueron el origen del rumor transnacional del 21 de diciembre de 2012.

25 Ver nota de pie 10. No hay espacio en este artículo —más enfocado en los datos etnográficos— para exponer una retrospectiva completa sobre la evolución de la concepción del *indígena* en el transcurso de la historia mexicana. Al mencionar puntualmente ciertas teorías nacionalistas de épocas distintas, intento mostrar que, a pesar de sus diferencias, los regímenes de alteridad que se han sucedido convergen en la tendencia recurrente y permanente del nacionalismo mexicano para definir y apreciar a *los indígenas* con respecto a su grado de concordancia con las figuras del mito de origen nacional y su habilidad, o no, para servirlo.

26 Ver definición en la introducción.



rearmonizar las relaciones entre los humanos y la naturaleza (Elbez, 2015). Por tanto, sus seguidores en Tulum consideran que tienen la misión de transmitir *el saber maya*, lo que intentan hacer en el marco de actividades y talleres impartidos en Tulum y en pueblos vecinos.

Así, la investigación etnográfica que he llevado a cabo en Tulum revela que sorprendentemente, los seguidores mexicanos y extranjeros de las teorías *New Age* que se propagan a escala transnacional, participan —de forma paralela y complementaria con la actividad turística— en mantener vivo el imaginario nacionalista y las configuraciones sociales que traen consigo, sobre territorios cuyas poblaciones nativas han sido históricamente renuentes a adoptar *la identidad mexicana*. Esta contribución de agentes exteriores y de escala global al fomento de la *identidad nacional* no es cosa nueva. Como lo señalaba Lomnitz (2016: 114):

Si bien a los nacionalistas les obsesionan las “raíces” —y por ende lo que es autóctono, lo que es indígena, y la tradición local—, la obsesión con lo nacional siempre se construye en contraste con lo extranjero. El nacionalismo se alimenta de ejemplos de otros países, tanto como de los contrastes entre ellos [...] Así, la idea de que el nacionalismo está peleado con el universalismo o con el cosmopolitismo es espinosa. En general, los nacionalistas intentan presentar sus ideas como producto de costumbres y raíces locales, cuando en realidad siempre tienen una deuda intelectual con extranjeros que van dando pasos análogos.

El argumento de que “el nacionalismo es un producto internacional” (Lomnitz, 2016: 113) encuentra una metáfora perfecta en la teoría de *la Raza Cósmica* de Vasconcelos (1925) según la cual el pueblo mexicano debe su superioridad al hecho de que condensa todas las razas del mundo. Por otra parte, la evolución histórica del movimiento de la mexicanidad también demuestra la necesidad para el nacionalismo de abrirse al exterior para alimentarse, mantener su dinamismo y seguir vivo. En efecto, como lo planteaba el antropólogo Jacques Galinier (2006), mientras que la vertiente racista y sectaria del movimiento de la mexicanidad lo llevó a un “anahuacentrismo”

dogmático que le negaba cualquier posibilidad de atraer hacia él las ‘minorías indias’” (98) de un territorio más amplio, su vertiente panamericana, ecuménica y prosélita aseguró su posteridad, al extenderlo más allá de las fronteras nacionales: primero en las comunidades chicanas de los EUA (De La Torre, 2008) y luego en diferentes países de América del sur y de Europa con sus corrientes *New Age*. Así que hoy, el futuro de este movimiento nacionalista se encuentra “del lado de una internacional cosmopolita” (Galinier, 2006: 100). En esta perspectiva, las ciudades turísticas pobladas por migrantes nacionales e internacionales constituyen espacios privilegiados para que se realice el proceso dialéctico de exhibición-reactualización del patrimonio nacional ante el extranjero y en diálogo con él, como ha sido el caso de las Exposiciones Universales en el pasado (Tenorio, 1998).

## A manera de conclusión

Reflexionar sobre la *identidad maya* en la Península de Yucatán invita inevitablemente a recurrir a diferentes escalas de análisis: fenómenos como la colonización o el turismo incitan a tomar en cuenta la escala global, mientras que las repercusiones sociales de la patrimonialización de *lo indígena* muestran la relevancia de la escala nacional, en tanto que las variaciones en los modos de auto-adscripción resaltan la importancia de la escala local. Además que estas escalas están entrelazadas entre sí. Por ejemplo, el turismo cultural de *lo maya* se apoya en el imaginario nacionalista, el cual se alimenta a su vez del turismo. Por su parte, los modos de identificación contemporáneos observados en Tulum no sólo llevan huellas de los usos del término por colonos españoles y por teóricos nacionalistas: también portan la memoria de posturas localistas e internacionales de los rebeldes *macehualo'ob*, y eso mientras se desarrollan en el contexto pluricultural y turístico del México actual. Si bien la imbricación de diferentes escalas y épocas vuelve difícil la elaboración de un balance claro de *la cuestión maya*, permite un mejor entendimiento de la polisemia contemporánea del término y los equívocos de su uso, lo que constituye



probablemente un aporte más valioso para la comprensión de las situaciones experimentadas por los habitantes de la Península que cualquier modelo teórico.

## Bibliografía

- Amstrong-Fumero, F., 2009, "A heritage of ambiguity: the historical substrate of vernacular multiculturalism in Yucatan, Mexico". *American ethnologist*, 36 (2), 300-316.
- Arguelles, J., 1987, *El Factor maya. Un camino más allá de la tecnología*. México. Ediluz.
- Balam, Y., 2010, *Tulum: mayas y turismo*. México, Universidad de Quintana Roo.
- Balandier, G., 1951, "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 44-79.
- Beck, U., 2004, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Edición 2006, Paris, Alto Aubier.
- Castañeda, Q., 2004, "We Are Not Indigenous! An Introduction to the Maya Identity of Yucatan". *The Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1), 36-63.
- Clancy, M., 2001, "Mexican tourism: Export growth and structural change since 1970". *Latin American Research Review*, 36 (1), 128-150.
- Cooper, F. & Brubaker, R., 2000, "Beyond 'Identity' ". *Theory and Society*, 27, 1-47.
- Davallon, J., 2014, "A propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions" [PDF]. Archives ouvertes. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01123906/document>
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez Zuniga, C. & Aguilar Ros, A., 2008, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México, IRD.
- Elbez, M., 2015. «Reescribir la historia del mundo global : el rumor de fin del calendario maya en 2012 como instrumento de expresión sociopolítica». *Graphen Revista de historiografía*,

- 7, 5-33. Disponible en: [https://issuu.com/guyrozat/docs/graphen\\_revista\\_de\\_historiograf\\_\\_a?e=9184915/35961673](https://issuu.com/guyrozat/docs/graphen_revista_de_historiograf__a?e=9184915/35961673)
- Elbez, M., 2016, «Qui sont les *mayas* de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique)». *L'Espace Politique*, 28 (1). doi: 10.4000/espacepolitique.3731
- Gabbert, W., 2001, "Social categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico". *Journal of latin American studies*, 33 (3), 459-484.
- Galinier, J. & Molinié, A., 2006, *Les Néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob.
- Gamio, M., 1916, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*. México, Porrúa.
- Gluckman, M., 1940, «Analysis of a Social Situation in Modern Zululand». *Bantu Studies*, 14, 1-30.
- Goñi Mortilla, G., 1999, *De cómo los mayas perdieron Tulum*, México, INAH.
- Hanegraaf, W., 1998, *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*. New York, State University of New York Press.
- Lapointe, M., 2006, *Histoire du Yucatan XIXè-XXIè siècles*, Paris, L'Harmattan.
- Le Ménestrel, S., 2002/3, «L'expérience louisianaise. Figure touristique et fauxsemblants». *Ethnologie française*, 32, 461-473.
- Levi-Strauss, C., 1962, *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1990, Paris, Pocket.
- Lomnitz, C., 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lomnitz, C., 2016, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*. Barcelona, Malpaso.
- López-Caballero, P., 2012, *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*. Paris, Karthala.
- Mélice, A., 2009, Un concept lévi-straussien déconstruit : le « bricolage ». *Les Temps modernes*, 5 (656), 83-98.
- Pérez Ruiz, M.L., 2015, *Ser Jóven y ser maya en un mundo globalizado*. México, INAH.



- Restall, M., 2004, Maya Ethnogenesis. *Journal of Latin American Anthropology*, 9 (1), 64-89.
- Rimbaud, Arthur « Je est un autre », carta a Georges Izambard, mayo 1871.
- Sartre, J-P., 1943, *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
- Sullivan, P., 1989, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between two wars*. New York, Knopf.
- Tenorio Trillo, M. ,1998, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México, Fondo de cultura económica.
- Vasconcelos, J., 1925, *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Edición 1948, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

# ALGUNOS AVATARES ENTRE EL CATOLICISMO Y EL PSICOANÁLISIS. INTERSECCIONES ENTRE ARGENTINA, MÉXICO Y VIENA

## *Some vicissitudes between Catholicism and psychoanalysis. Intersections among Argentina, Mexico and Viena*

Fernando Manuel González

---

El texto pretende analizar dos sucesos que tienen que ver con el tema de la religión y el psicoanálisis y, más específicamente, con el catolicismo. Se trata de dos casos que ponen en relación tres contextos psicoanalíticos: el de la Viena de la posguerra, el de la Argentina de los cincuenta y sesenta, y el de México, país en el cual se concretan los dos sucesos. *Palabras clave: Psicoanálisis de grupo, contra-institución, institución total, leyendas fundacionales, el retorno de lo suprimido, memoria de sustitución.*

---

*Abstract: This text aims to analyze two events that relate to psychoanalysis and religion, and, more specifically, with Catholicism. It is about two cases that relate three psychoanalytical contexts: post war Vienna, Argentina in the fifties and sixties and Mexico, the country where both events took place. Keywords: Group psychoanalysis, counter-institution, total institution, foundational legends, the return of the suppressed, substitution memory.*

## Introducción

El primer caso tiene que ver con la experiencia psicoanalítica de grupo llevada a cabo en los inicios de los sesenta<sup>1</sup> en el convento benedictino de Sta. María de la Resurrección, en Cuernavaca (Morelos). Suceso que llegó a tener una repercusión periodística no-

1 Más específicamente, como experiencia del convento inicia alrededor de septiembre de 1961 y termina en mayo de 1967, cuando deciden disolver el mismo ante la disyuntiva que les planteó Roma respecto a no continuar con dicha experiencia. Aunque siguieron analizándose todavía un año más en el Centro Psicoanalítico Emaús, ya como ex monjes.

\* Psicoanalista e investigador de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales de la UNAM



table dado que, entre otras cosas, se dio en plena etapa del Concilio Vaticano II. Experiencia que conjuntó a dos psicoanalistas que se proclamaban ateos —uno de ellos una mujer judía argentina, y un mexicano— con monjes en la diócesis del obispo más progresista del episcopado mexicano<sup>2</sup>, y sede en donde también se dio la experiencia llevada a cabo por Ivan Illich en el Centro Interdocumental (CIDOC), que realizó una de las críticas más agudas acerca de la estructura de la Iglesia Católica. La experiencia que surgió del convento citado enfrentó, entre otras cosas, la cuestión de la sexualidad del personal sacerdotal de la Iglesia católica. El líder de esta iniciativa fue, sin lugar a dudas, el monje belga Gregorio Lemerrier.

La escuela inglesa de Melanie Klein, pasada por el tamiz del psicoanálisis argentino de la época, sirvió de marco referencial del experimento grupal que fue desbordado con creces y mostró sus limitaciones teórico - clínicas.

El segundo caso alude a la inserción de la escuela psicoanalítica de Igor A. Caruso, el *Círculo Vienés de Psicología Profunda* (CVPP), fundado en Viena en 1947, y en México alrededor de 1969, primero como *Círculo Mexicano de Psicología Profunda* (CMPP) y, poco después, como *Círculo Psicoanalítico Mexicano* (CPM) en 1971. En este caso, la tradición católica, aunada a la ortodoxia griega de Igor Caruso, fue filtrada a través de un ex dominico español que abandonó los hábitos y terminó agnóstico después de su experiencia psicoanalítica con el citado Caruso a inicios de los sesenta. Lo cual tuvo por consecuencia que dicha tradición quedara cubierta por un velo de silencio con visos de evitamiento.

Velo y evitamiento a los que se aunó el hecho de que en la conformación del CMPP el otro líder, el mexicano doctor Jaime Cardeña, quien había pertenecido a la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM)<sup>3</sup> y de la cual era un disidente, para nada manifestó alguna referencia religiosa.

Tratándose de un país como México, en el que los conflictos entre la Iglesia Católica y el Estado llegó en algunos momentos a

2 Sergio Méndez Arceo

3 Ligada a la Asociación Psicoanalítica Internacional IPA

dirimir sus desacuerdos con las armas,<sup>4</sup> la inserción del psicoanálisis con su tradición atea —o por lo menos agnóstica— trajo por consecuencia una ausencia casi total de reflexiones acerca del psicoanálisis y las maneras de creer —que obviamente no se reducen a lo religioso— por parte de los psicoanalistas que, por un tiempo, pretendieron representar la ortodoxia freudiana; me refiero a los insertos en la citada APM. Las reflexiones en todo caso no trascendieron las de la vulgata psicoanalítica.

Una tercera corriente, la generada por el francés Jacques Lacan, que en sus inicios llegó a contar con varios jesuitas en su seminario, generó una serie de reflexiones dignas de mención, comenzando por las del propio Lacan. Pero, hasta donde conozco, de esta relación no quedó huella apreciable hasta ahora en México. Al respecto, los aportes de los jesuitas Louis Beirnaert y Michel de Certeau, que pertenecieron a la *École freudienne*, son centrales en esta perspectiva. Aportes por cierto muy diferentes y contrastantes entre ambos jesuitas.

Me voy a avocar principalmente a los casos de los benedictinos de Cuernavaca y al de Igor Caruso. Como ya lo insinué, ambos casos siguieron dos trayectorias muy discordantes respecto a la puesta en juego del catolicismo en el campo psicoanalítico. Comenzaré por el caso del convento.

## I. Los antecedentes del convento de Santa María de la Resurrección

El belga Gregorio Lemercier —o simplemente José—<sup>5</sup> entró con los Padres Blancos misioneros en África en 1929, poco antes de cumplir 17 años, y permaneció con ellos tres años. Luego decidió ingresar al monasterio benedictino de Mont César en Lovaina, “porque buscaba en la piedad monástica, basada sobre la liturgia, un

4 En diferentes contextos y diversas razones para ello, en la denominada Guerra de Reforma —1857-60— y en la llamada Cristiada —1926-29—.

5 Su nombre de pila era Joseph (Lieja, Bélgica 1912, Cuernavaca, Morelos, México, diciembre de 1987).



cristianismo más clásico y más auténtico que la formación ignaciana [jesuita] de los Padre Blancos”.<sup>6</sup> De esta segunda experiencia, escribe un comentario entre irónico y elitista que apunta a lo que años más tarde pretendió establecer como una de las metas a experimentar al fundar en 1950 el convento de Sta. Maria de la Resurrección, a saber: “el monasterio estaba dividido en dos bandos: los inteligentes no piadosos y los piadosos no inteligentes. Me propuse, pues, realizar en mí la unión de la vida religiosa y de la inteligencia”.<sup>7</sup>

Otra de las metas se la inspiró su encuentro fortuito con los escritos del padre Laberthonnière, que acababa de morir. Del pensamiento del citado sacerdote afirma que lo introdujo

...en el mundo del modernismo que había sacudido a la Iglesia al principio del siglo y había sido brutalmente reprimido por el Papa Pio X. Esta represión sin inteligencia<sup>8</sup> había dejado sin respuesta a todos los problemas planteados con urgencia sobre la fe en su subjetividad, [o] sobre la experiencia de la fe.<sup>9</sup>

Pero no paró ahí su reflexión de los años treinta, pues añade que a partir de ese momento consideró que el problema central de la Iglesia era la cuestión de lo natural y sobrenatural, y que a este respecto nadie se enfrentaba a ella sin prejuicio. Y la manera de superarlo era procurar rebasar dicha antinomia.

Por esos años, entra en escena el libro del filósofo Roland Dalbiez *Doctrina freudiana y método psicoanalítico* (1936).<sup>10</sup> Lemerrier afirma

6 Conferencia ofrecida por el citado en EU en abril de 1969. Me fue ofrecida gentilmente por su viuda Graciela Rumayor. En esta conferencia, Lemerrier se explaya con una notable libertad respecto a parte de su trayectoria. A esas alturas ya había abandonado los hábitos de monje y se encuentra casado con la citada Graciela Rumayor.

7 *Ibid.* Se ordenó sacerdote en abril de 1938.

8 O sea, que si Pio X hubiera estado en su convento, hubiera formado parte de los “piadosos no...”.

9 Conferencia de EU.

10 Paul Ricoeur hace un comentario interesante respecto a Roland Dalbiez, cuando escribe su libro intitolado *De l'interprétation –Essai sur Freud*, Editions du Seuil, 1965. Libro en cuya introducción dice que se coloca en compañía de Dalbiez, a quien quiere rendir homenaje, además de Herbert Marcuse, etcétera. Pero añade que se distingue de la perspectiva de Roland Dalbiez en un punto esencial: “no creo que se pueda confinar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre, es lo menos humano; mi empresa ha nacido de la convicción inversa; si el psicoanálisis entra en conflicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye

que, si bien le causó curiosidad, por lo pronto no le produjo una especial inspiración. Lo que sí afirma es que era lo único que había leído respecto al psicoanálisis cuando decidió años más tarde, en 1961, someterse a un tratamiento psicoanalítico. Pero en algo le ha de haber influido como para estar tan permeabilizado a dicha disciplina cuando se presentó la coyuntura.

En el convento de Mont César se encontró con un mexicano, Ignacio Romero Vargas Iturbide.<sup>11</sup> Vino la guerra y, según afirma Romero Vargas en una entrevista, Lemercier, que fungía como capellán en el Ejército belga, fue hecho prisionero por los nazis y gracias a la familia del mexicano fue liberado pagando como rescate 1,200 dólares.<sup>12</sup> La salida del campo de prisioneros implicó pasar un tiempo en los Estados Unidos, para luego rematar en Guaymas, lugar en el cual tanto Hildebrando como Thomas d' Aquin Chardome o padre Benedicto<sup>13</sup> habían fundado hacia 1942 el convento de San Benito del Mar. En ese lugar se dieron acusaciones turbias respecto a Lemercier, entre otros por parte del propio Romero Vargas, el cual afirmó que el primero tenía

...un afán de dominio [...] por su espíritu de gula y ambiciones desmedidas. Y lo más grave, desde un principio traslució en él un desequilibrio marcado por sus tendencias sexuales, señaladamente homosexual, lo cual creó serios problemas en la dirección que tenía de los jóvenes novicios y me ataba por medio del secreto de la confesión.<sup>14</sup>

---

*de jure* una interpretación de la cultura. [...] Mi problema es el de la consistencia del discurso freudiano”. Traducción al castellano intitulada *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, editores, 1970, p. 2. La aparición del libro de Ricoeur es contemporáneo de la experiencia psicoanalítica llevada a cabo en Santa María, pero Lemercier no reporta haberlo leído.

11 Que más tarde tomaría el nombre de Hildebrando, hijo de Carmen Iturbide, bisnieta del primer emperador de México Agustín de Iturbide.

12 Mario Menéndez e Ignacio Romero Vargas, “Lemercier, la otra cara”, *Sucesos*, 1788, 9/IX/1967. La entrevista es un ajuste de cuentas de Romero Vargas con Lemercier. Ambos habían roto relaciones de manera violenta en 1949. Le entrevista tiene un tono amarillista inocultable.

13 Que también había estudiado en Mont César.

14 Entrevista Menéndez / Romero Vargas, *op. cit.*



Lo llamativo de este testimonio es que, cuando el Prior Hildebrando decidió cambiar de aires el convento y trasladarlo a Morelos con el nombre de Monte Casino (1946), mientras terminaba de vender la propiedad de Guaymas dejó encargado al propio Lemerrier de los novicios. Y, además, por lo que se puede deducir, el supuesto “secreto de confesión” sólo lo guardó el tiempo que creyó prudente. El otro monje, Benedicto, al parecer se enamoró de una señora de Guaymas y decidió colgar los hábitos.

Obvio las circunstancias del conflicto abierto que se dio en el segundo convento entre el monje belga y el mexicano, que terminó por la disolución también de éste, lo cual llevó a la fundación del tercer convento, el de Santa María, que es el que me interesa para abordar el tema que me he propuesto; convento en donde se jugó abiertamente, en la década de los sesenta, la relación sujeta a equívocos entre la demanda de los monjes para analizar la “experiencia subjetiva de su fe” y la oferta de los psicoanalistas que veían el convento como una especie de útero protector que les impedía a los monjes enfrentarse al “mundo”.

## II. La renovación litúrgica de los cincuenta en Cuernavaca y el *convento de Ahuacatitlán*

La llegada del VI Obispo de Cuernavaca en 1952, Sergio Méndez Arceo, va a replantear el campo religioso de la región de Morelos y con el tiempo va a trascender incluso internacionalmente. Por lo pronto, al solicitar al arquitecto del convento Fray Gabriel Chávez de la Mora la renovación del edificio de la Catedral (1957)<sup>15</sup>, el espacio para los actos de la liturgia va a servir a la renovación de ésta

<sup>15</sup> “El presbiterio se modificó notablemente, dándole el carácter que requería a la catedral del obispo al ubicarla al fondo del ábside y construyendo un nuevo altar prismático para celebrar de frente a la Asamblea, sobre el cual se alza el baldaquino metálico de líneas geométricas muy simples, con un diseño acorde a la época. Un par de amplios ambonos facilitarían la liturgia de la palabra y para impartir los sacramentos de matrimonio, confirmación, ordenaciones y comunión se dispuso un pre santuario. Para la reserva eucarística se regeneró una pequeña capilla lateral anexa.” Alberto González Pozo, Gabriel Chavez de la Mora, *Monografías de arquitectos del siglo XX*, núm., 3. Coedición del Gobierno de Jalisco, ITESO, CUAAD, Guadalajara, Jal., 2005.

que se adelantará al Vaticano II, pero a su vez también trastocará seriamente las coordenadas de la denominada religiosidad popular más tradicional. Porque con la nueva espacialidad y el énfasis en lo cristo-céntrico, la devoción de los santos como mediadores serán percibidos por una parte de los fieles como un desplazamiento simbólico violento. Pero otra parte de los fieles lo verá como la recreación de una renovada manera de asumir sus creencias. Todo lo cual dará lugar a un conflicto más o menos crispado según los lugares.<sup>16</sup>

Y a todo esto contribuirá a su manera desde mediados de los cincuenta el convento de Santa María, con sus misas en español y su fomento de la lectura directa del texto bíblico, lo cual les valdrá a los monjes el ser acusados de “protestantes”. La capilla redonda del convento con su altar en medio (1957)<sup>17</sup> y las ceremonias participativas, terminarán de trastocar de raíz la imagen del sacerdote dando la espalda a los fieles, ejerciendo una especie de “autismo” litúrgico.

Fue una de las primeras veces en la época moderna en que el viejo ideal del espacio centralizado, que se había perdido en las iglesias paleocristianas destinadas a recordar el martirio de los primeros santos, y que se había perseguido infructuosamente durante el Renacimiento, regresó a un primer plano en la evolución de la arquitectura religiosa. No sólo eso: el altar se situó de tal modo que el sacerdote celebrase de frente a los fieles, no dándoles la espalda. Fue la primera vez que se adoptó esa disposición en nuestro país.<sup>18</sup>

16 Por ejemplo, la reacción contra las posiciones del Obispo y de los cambios arquitectónicos y litúrgicos en Atlatlahuacan, Morelos. Tesis de doctorado presentada por Austreberto Martínez Villegas e intitulada: *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II; continuidades y transformaciones en Guadalupe, Jalisco y Atratlahuacan, Morelos (1965-2012)*. Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora, 30 de agosto de 2016.

17 También obra de fray Gabriel Chávez.

18 Alberto González Pozo, *op.cit.*, p. 36. Y añade el citado que “para subrayar esa centralidad, el arquitecto había recurrido a una techumbre cónica muy aplanada apoyada por una estructura muy simple: de los robustos muros de piedra volcánica del sitio labrada muy rústicamente parten vigas de acero que convergen sobre un óculo cenital [...] La luz no sólo penetra al interior desde ese tragaluz; también lo hace, bañando tangencialmente los muros en talud de piedra, desde otro anillo cenital parametral. [De...] este sabio manejo de la luz, [...] dependieron, en gran medida, los notables resultados que alcanzó la luminosidad natural de esta capilla desde el amanecer hasta la puesta de sol”. *Ibid.*



Esta manera de constituir el espacio arquitectónico prefigura la apertura a otros ámbitos por parte de la comunidad benedictina de Ahuacatitlán, como va a ser el caso del psicoanálisis.

### III. El psicoanálisis en el convento, o la utopía interrumpida

Intitulé este apartado “La utopía interrumpida”, lo cual se presta a su vez a deslizarse un equívoco, ya que es evidente que las utopías no se interrumpen, pero para los que las promueven y se las juegan por ellas, sí.

La tecnología laica del psicoanálisis hizo su aparición por los rumbos del monasterio de Santa María cuando Lemerrier envió a terapia “silvestre”, hacia finales de los cincuenta, a algunos monjes con un escritor amateur que vivía en las inmediaciones del convento, el cual era amigo del Prior, Mauricio González de la Garza, quien se analizaba con el psicoanalista de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM, 1957) Santiago Ramírez, y también con algunos miembros de la Sociedad Psicoanalítica Frommiana (SPF), como fue el caso del Dr. Francisco Garza.<sup>19</sup> Esta Sociedad era la rival de la APM.<sup>20</sup> Pero ambas no tuvieron una especial relevancia y el Prior decidió que no habían dado los resultados deseados.

La alucinación que va a sufrir Gregorio Lemerrier el 4 de octubre de 1960 va a resultar determinante para la introducción plena del psicoanálisis de grupo en el convento. Y de rebote va a servir para replantear la cuestión de las diferencias entre la alucinación y la aparición. Va a resultar determinante, porque le va a ocurrir a al-

19 Erich Fromm había llegado a México en 1950, y fue el primero que propiamente había “inaugurado” la enseñanza del psicoanálisis en el país. Ver Rodolfo Álvarez del Castillo, *Freud, psicoanálisis, historias*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 2009.

20 No me puedo extender en estos principios de los usos del psicoanálisis en el convento; ver entre otros, la tesis de doctorado en Historia de Juan Alberto Litmanovich Kivatinetz, “*Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del Monasterio benedictino de Ahuacatitlán, Cuernavaca, Morelos*, México (1961-1964)”, UIA; 2009. O mi libro, *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, Editorial, Tusquets, 2011. Además del importante texto de Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, Grijalbo, 1970.

guien que precisamente tenía los elementos para discriminar ambas experiencias. Lo cual le va a permitir pensar la problemática epistemológica que ya se prefiguraba en el desafío que en los años treinta el entonces novel monje decidió que había que enfrentar, o sea, el de rebasar la antinomia de lo natural y lo sobrenatural. Esta vez, gracias a su propia “experiencia subjetiva de la fe”, se enfrentaba con dos tipos de heteronomías, la sobrenatural y la psicoanalítica, que va a intentar elaborar. Veamos sucintamente cómo relata el monje belga su alucinación.

En la noche del 4 al 5 de octubre de 1960, pasé por una experiencia que trastornó completamente mi vida y la del monasterio. A las nueve de la noche estaba recostado de espaldas, despierto, en mi cama. De repente vi una multitud de relámpagos de todos colores. Tenía los ojos muy abiertos y gozaba indeciblemente de este juego de luces artificiales. Me volteé hacia el lado izquierdo. Entonces apareció en la pared de mi celda una pequeña pantalla, en la cual vi una sucesión rápida de rostros humanos: Esa película se detuvo en un muy bello rostro, de gran bondad. En ese preciso momento grité: “Dios mío, ¿por qué no me hablas así?” Inmediatamente empecé a llorar con extrema violencia, invadido por la conciencia profunda de ser amado por Dios [...] Quería decirle que podía hacer de mí lo que quisiera, pero tuve miedo de que me tomara en serio. Tenía el sentimiento profundo de no merecer este amor, a causa de mis pecados. Todo esto se resumía en un sentimiento de derrota, de posesión de Dios sobre mí, y al mismo tiempo de gran alegría. Esto duró varias horas. Al día siguiente, temiendo que me estuviera volviendo loco —yo era un hombre seco, duro, cerebral, extremadamente escéptico a todo misticismo o pseudo-misticismo—, fui a ver al presidente de la Asociación Mexicana de Psicoanálisis. Tres meses más tarde, el 17 de enero de 1961, empecé el psicoanálisis.<sup>21</sup>

Sería muy duro y seco, como dice, pero su *habitus* religioso (Bour-dieu) lo predeterminaba cuando menos en un primer momento para creer que estaba viviendo una aparición<sup>22</sup>, la cual le despierta las ma-

21 Conferencia en EU, *op.cit.* En realidad, se equivocó de siglas y se está refiriendo a la APM y a su presidente en ese tiempo, el Dr. Santiago Ramírez.

22 Pero experimentada ya en los tiempos del cine y la TV; de ahí, entre otras cosas, la pantalla en la que aparece la sucesión “rápida” de rostros.



trices de percepción e interpretación para las que fue preparado. En el *habitus* católico está comprendido que una aparición no se prepara, sino que ocurre. Y en lo que describe se encuentran temas como el de la predilección de su Dios, la voluntad de entregarse, o de su ser pecador, etcétera, que nos hablan de que la transmisión de los mensajes fue exitosa. Pero en un segundo momento reaparece no el creyente total, sino aquel ya cruzado por el proceso de secularización y, por lo tanto, por la sospecha de que se pudiera estar volviendo “loco”. Y además temeroso de un tipo de “posesión” divina que le produce temor.

Digamos que se trata del católico inserto en el cruce de dos heteronomías, en las cuales dos maneras de manifestación de lo invisible se hacen presentes: la de la aparición y aquella otra de la alucinación, las cuales remiten a horizontes muy diferentes, y no acierta por el momento a decidir qué le ocurrió esa noche. Y es llamativo que primeramente no recurra a otro monje para que le ayude a discriminar,<sup>23</sup> sino a un especialista profano, un psicoanalista.<sup>24</sup> Porque de entrada habría que descartar la locura.

Lo interesante es que lo que originó la alucinación no fue algo del orden psíquico sino orgánico, porque se trató de la primera manifestación explícita de un cáncer en el ojo izquierdo.<sup>25</sup> Ojo que le fue extirpado seis meses más tarde.<sup>26</sup> Aunque las representaciones y sensaciones que se jugaron se pueden explicar hasta cierto punto

23 Aunque el citado González de la Garza afirma que Lemercier lo llamó esa noche, y lo acompañó.

24 Dicho psicoanalista, cuando fue entrevistado a raíz de la muerte de José (Gregorio) Lemercier a finales de 1988, opinó lo siguiente respecto a su ex paciente Mauricio González de la Garza y de los miembros del convento: “De la Garza no tenía ninguna práctica psicoanalítica. Simplemente se hallaba recluso en el monasterio para hacer su tesis de literatura. Homosexual él como casi todos los monjes, se convirtió en su psicoterapeuta. [...] Fue corrido rápidamente por Lemercier. [...] No tengo mayor relación con el asunto. No creo en el Psicoanálisis de grupo”. *Proceso*, núm. 585, 11/I/1988. p. 44. Como se podrá apreciar, su oreja psicoanalítica no estaba especialmente preparada para escuchar lo que ahí se jugó y amalgama a casi todos los monjes, utilizando la alusión a la homosexualidad. Además, descalifica el psicoanálisis de grupo. Por cierto, él fue el que recomendó a uno de los terapeutas del convento, el Dr. Gustavo Quevedo.

25 Tenía que ser el izquierdo. El derecho siempre es más ordenado, dirían los políticos de esa denominación.

26 Descubierta el 8 de marzo y extirpada el 9 de marzo de 1961.

desde el ámbito socio histórico y psicoanalítico. Tiempo después, saca la siguiente conclusión:

Esa experiencia, vivida primero como una visión e interpretada posteriormente como alucinación, fue el desemboque de mi obsesión de autenticidad. No me servía de nada buscar la autenticidad objetiva de la piedad monástica y litúrgica, la integración de la inteligencia y del pensamiento religioso, la restauración de la vida benedictina primitiva. Una cosa había faltado todo el tiempo: la autenticidad de mi vida personal.

Fue así que empecé mi psicoanálisis. Poco a poco me puse a mí mismo en tela de juicio en todo. Y si he podido hacerlo sin restricción, sin tabú, sin dejarme detener por consideraciones de sumisión ciega a la Iglesia y sus dogmas, lo debo en parte a mis investigaciones de mis años de Lovaina sobre la fe en su realidad subjetiva, sobre la experiencia religiosa.

En junio de ese mismo año 61 acepté el ofrecimiento de mi psicoanalista de empezar un psicoanálisis de grupo en la comunidad [...]; este psicoanálisis no fue impuesto a nadie.<sup>27</sup>

Si bien se puede afirmar que estrictamente no fue impuesto a nadie, bastaba que el Prior, que era a su vez el fundador y los oía en “cuenta de conciencia” y a veces en confesión, lo sugiriera<sup>28</sup> para que la mayoría se mostrara dispuesta a seguir la cadena de sugerencias. Y a la vez creando con ello presión sobre la minoría que no aceptó. Lo cual no dejó de producir de entrada una diferenciación entre los monjes, que no dejaría de tener sus consecuencias en una institución “total” (E. Goffman), aunque a su vez transversalizada al máximo (F. Guattari).<sup>29</sup>

Al parecer, Lemerrier sólo pudo explorar gracias a la tecnología secular psicoanalítica lo que denomina como la “autenticidad de su vida personal”. Como si las milenarias tecnologías monacales las concibiera al margen de este tipo de experiencia subjetiva que vivió

27 Conferencia en EU.

28 Después de aceptar a su vez la “sugerencia” de su psicoanalista, transferencia mediante.

29 Este tipo de presiones o de “sugerencias” son habituales en las múltiples “sectas” psicoanalíticas que aspiran a ser organizaciones semitotales y con una tendencia a lo endogámico, al amor intelectual monoteísta por un autor y su texto sagrado. Y si también es fundador de la secta las “sugerencias” aumentan.



gracias al psicoanálisis. Lo jugado dentro del ámbito del dispositivo psicoanalítico, les permitió a los monjes observarse a partir de otro lenguaje y otras coordenadas que se situaban más allá de la sola lógica del pecado, la falta, los asedios del demonio, o de los marcos doctrinales y jurídicos de su Iglesia, etcétera. Era introducir una cuña en el aparato de observación eclesiástico y de sus pretensiones autosuficientes y totalizantes. Pero también permitió la instauración de una zona a su vez exterior e interior en el monasterio para que la palabra circulara de otra manera, evitando ser inmediatamente encuadrada en los marcos de referencia de las categorías psicoanalíticas, ya que instauró un punto de fuga que permitió un margen de libertad para ir pensando y dando cuenta públicamente de la experiencia —sin “restricción ni tabú o sumisión ciega”—, de algunos de los límites tanto del monacato y de su Iglesia, así como del dispositivo grupal de los psicoanalistas.<sup>30</sup>

E incluso, se dio el lujo de apoyarse en el psicoanálisis a su manera, por ejemplo, para pensar acerca de la sexualidad y amor en el monacato, y buscar que sus monjes los enfrentaran. De ahí las palabras “proféticas”<sup>31</sup> que no fueron escuchadas sino reprimidas<sup>32</sup>, como las que emitió en una entrevista en *Life en español*, en octubre de 1967, poco tiempo después de la disolución del convento:

Estoy convencido de que la Iglesia efectivamente teme al psicoanálisis, pero no —como se ha dicho con tanta frecuencia— porque Freud fuera ateo. La Iglesia no relaciona el Psicoanálisis con el ateísmo sino con las cosas del sexo. De ahí que no tema a Freud: teme lo sexual. [...] Véanse, por ejemplo, las materias que no estuvo permitido discutir a los obispos del Concilio Vaticano: el divorcio,

30 Esto lo hizo el ex Prior una vez concluida la experiencia psicoanalítica grupal: critica que los psicoanalistas fueron incapaces de hacer, o lo hicieron de manera muy descendiente.

31 Por lo que ocurrió décadas después cuando estalló la cuestión de la pederastia eclesiástica.

32 Como correspondía a la época en la cual reinaba ya no Pio XII o Juan XXIII, sino Paulo VI.

matrimonio de sacerdotes, la píldora anticonceptiva, materias todas ellas que tienen que ver con el sexo.<sup>33</sup>

La sexualización del cuerpo de los consagrados fue uno de los aportes de esta experiencia. Cuatro décadas después, lo que quedó fuera de discusión a fondo durante el Concilio acumula nuevos temas alrededor de la sexualidad y la “vida” y deja en barbecho aquellos mencionados por Lemercier. Lo cual implica que la discusión, en caso de encararse en serio, tiene una larga vida por delante.

### III. 1. La cuestión de la alucinación y sus consecuencias epistemológicas

Recurramos a Marcel Gauchet para enfocar la cuestión de la reconfiguración epistemológica que implicó la introducción de la noción de alucinación hacia 1815.

La alucinación no puede ser reconocida en un mundo donde la aparición es común [...] La alucinación se diferencia como experiencia específica en una sociedad en la cual la aparición llega a ser problemática [...]; la aparición [entonces] llega a ser tan excepcional que la alucinación llega a ser pensable. Su nacimiento [como concepto] data de 1814, 1815. [...] El concepto pone completamente en causa los puntos de referencia de la experiencia subjetiva desde el punto de vista de la articulación de lo visible/invisible [o] de lo exterior/interior. La alucinación es un *test* crucial. Eso que se ofrecía bajo el signo de la objetividad de lo invisible es renviado hacia la subjetividad.<sup>34</sup>

Si lo que se pretende que viene de fuera —lo trascendente o sobrenatural—, queda sujeto a caución y a deconstrucción, a partir de

<sup>33</sup> *Life en español*, 23/X/1967, p. 56. Y en la citada conferencia en EU, añadió al respecto lo siguiente: “La ignorancia que reina en el Vaticano acerca del psicoanálisis es inimaginable [...]; una reacción de pánico ante el sexo que los lleva a la defensa ciega del celibato eclesiástico, así como los lleva a una oposición igualmente ciega a la píldora [anticonceptiva]” Conferencia en EU, *op. cit.* Me imagino que esto último iba con dedicatoria al Papa Paulo VI.

<sup>34</sup> Marcel Gauchet, *La condition historique*, Éditions Stook, France, 2003, págs, 194-195.



que la citada noción comienza a hacer su camino, ¿acaso Lemerrier trató de mantener al mismo tiempo ambas concepciones, en un difícil equilibrio? Si nos quedamos al ras de la letra de su testimonio, parece relacionar la aparición con el rapto místico o la locura y, por otra parte, no parece descartarla del todo como posibilidad, aunque sea escasa. Pero no termina ahí su propuesta, ya que como adelanté, me parece que su concepción se guiaba por el supuesto de rebasar la antinomia de lo natural y sobrenatural. Propuesta que termina de formular en una entrevista de noviembre de 1966, en respuesta a un periodista que retoma una acusación que se le hace a la experiencia del convento: aquella de “privilegiar una aceptación de la inmanencia y un rechazo de la trascendencia”, como si se tratara de dos términos contradictorios. El Prior de Santa María responde lo siguiente:

Para mí es exactamente lo contrario, no existe oposición, no se trata de decir: o trascendencia o inmanencia, sino inmanencia en la trascendencia y trascendencia en la inmanencia. [...] Yo creo que la psicología profunda va a permitir afrontar el problema de la fe, tal y como se planteó en los inicios del siglo, con una más grande lucidez, y con una posibilidad de resolverlo sin crisis y sin destrucción.<sup>35</sup>

Finalmente, en esta especie de dialéctica, ambos términos, según el monje, se complementarían. Y se podría deducir que no habría la posibilidad de que existan ateos de una pieza, ni tampoco creyentes religiosos puros sin estar habitados por la inmanencia. Si los monjes estuvieron dispuestos a enfrentar el análisis de lo que Lemerrier, inspirado en Laberthonnière, denominaba “experiencia subjetiva de la fe”, se puede deducir que estaban ya de alguna manera habitados por lo que Marcel Gauchet denomina “la salida de la religión”. La cual no significa la eliminación de ésta, ni tampoco que en una suelta futura edad de la razón la fe religiosa desaparecería como tal, sino que implica más bien su acotamiento y la aceptación de otras

35 «L'Église a peur de Freud. Pourquoi?» *Arts Loisirs*, No. 58, 2 au 8 novembre 1966. P. 8.

lógicas que rigen el campo social, lo cual implicaba que cuando menos una parte de ellas estaban ya.

Si bien la fe no se debía imponer, la apuesta fue que incluso había que ponerla bajo la lupa analítica, y no sólo en la mira de la dirección espiritual; pero no por ello se la consideraba prescindible, sino sólo *purificable* para que al final pudiera brillar la fe auténtica ya libre de sus escaras. Y si se disolvía, es que no era auténtica. Pero jamás fue vista como una alienación, o pura ilusión a la manera de la vulgata psicoanalítica. Lemercier, abundando en su concepción de la superación de la dicotomía descrita, afirma que cuando se tiende a vivir la religión al margen de la vida ordinaria, sustituyéndola por los valores humanos, cualquier nueva insistencia sobre otros valores humanos suscita el temor de perder la religión, como si dichos valores no pudieran crecer sino en detrimento de esta última. Pero, de hecho, sucede lo contrario: los dos perecen juntos.

Frente a esta situación, el psicoanálisis, lejos de evaporar o disolver lo “religioso”, tiende a transformarlo interiorizándolo, y a madurarlo en una religión que asume todos los valores humanos, y los impregna cada vez más de lo divino. Se puede aplicar al psicoanálisis lo que decía el texto sometido a discusión de los padres conciliares sobre las “realidades terrenales”: “aquel que se esfuerza en penetrar, con perseverancia y humildad, los secretos de las cosas y de los seres, aun cuando no tenga conciencia de ello, es como conducido por la mano de Dios”.<sup>36</sup>

Desde esta óptica, el psicoanálisis no sólo se reducía a una función puramente antiséptica que servía para purificar la fe, o incluso para conocerse un poco mejor, sino también, aun sin proponérselo, para “impregnar de divinidad” los valores humanos. O sea, que los críticos de la religión, y más específicamente, del catolicismo, terminaban sin saberlo como *cristianos implícitos*, expresión muy de la época.

Como se puede apreciar, entre la demanda de análisis por los monjes y la oferta de los psicoanalistas las cosas se prestaron a un

36 Gregorio Lemercier, *Diálogos con Cristo*, Ediciones Península, Barcelona, 1968, p. 3.



creativo equívoco. Ya que, al parecer, no se trató en el psicoanálisis de grupo en el convento de una apertura boba y confiada sin más. En ese encuentro creativo, equívoco, insólito y singular, entre un puñado excéntrico de monjes benedictinos y un grupúsculo de psicoanalistas que entraron hasta cierto punto de manera inesperada en contacto con ellos, si los citados psicoanalistas creyeron, como una vez Ferenczi, que llevarían la “peste” esta vez al convento, se toparon con que ésta salió en algunos casos “impregnada de divinidad”.

Pero a esta concepción de la superación “dialéctica” entre inmanencia y trascendencia, con por lo menos tres posibilidades, se le suma otra. En la medida en que Lemercier busca, con una herramienta producto de la inmanencia, “purificar la fe”, se puede entender también que habría finalmente un *núcleo de fe* que queda preservado después de pasar por la “ascesis purificatoria”, y que por tanto quedaría al margen de la lógica en la cual se manejaba la inmanencia.

El psicoanálisis en el monasterio apunta muy especialmente sobre el sentimiento religioso, buscando descarnadamente todas las taras y haciendo descubrir poco a poco las trampas y mentiras para dejar que eso que hay de una auténtica y verdadera ascesis nos lleve a lo que un autor ortodoxo, M. Evdokimov, ha escrito: “la ascesis (de los padres) del desierto es una inmensa psicoanálisis seguido de una psico-síntesis del alma humana universal”.<sup>37</sup>

Conviene introducir un contrapunto respecto a esta manera de concebir la religión, citando al jesuita e historiador Michel de Certeau cuando encara el proceso secularizador que introducen las ciencias sociales en ese ámbito y saca por consecuencia que, en éstas, el término *religioso*

...deviene un enigma, [ya que] cesa de determinar los métodos empleados, las verdades consideradas y los resultados obtenidos. La dificultad de pensar los hechos religiosos en términos de ciencias humanas [...] proviene de una nueva situación epistemológica [porque...] es lo pensable lo que ha sido secularizado.<sup>38</sup>

---

37 *Op.cit.*

38 Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Collection Esprit/Seuil, 1987, p. 196.

Para De Certeau, la dimensión sobrenatural es más del orden de una apuesta o de una posibilidad, que de una afirmación constatable. Porque añade que para el teólogo

...el lenguaje religioso es también un producto, pero de la inteligencia de la fe, condicionado por la cultura. [...] Fundamentalmente dicho lenguaje anuncia algo “esencial” que funda la realidad y anima la historia: vuelve visible, sobre un modo misterioso, una acción de Dios.

Pero en el campo de las ciencias sociales [...], los signos cristianos se ven despojados de su privilegio con relación a otros fenómenos socioculturales. Lejos de ser puestos aparte, como enunciados verdaderos sostenidos por alguien [o algo] que se revela, son considerados como los productos o los elementos de las organizaciones sociales, psicológicas e históricas.

[...] La relación dominante no es la del enunciado religioso con la “verdad” que afecta una creencia, sino la relación de este enunciado como síntoma de una construcción [...] histórica o psicológica, donde se inscribe un desciframiento de conexiones entre fenómenos aparentemente heterogéneos.

[...] En suma, el contenido religioso esconde sus condiciones de producción. Es significativo de otra cosa que eso que dice...<sup>39</sup>

Salta a la vista la diferencia con la postura de Lemercier, para el cual finalmente persiste ese algo *esencial* una vez liberado de los pliegues y escaras que lo contaminaban, y que, además, se manifiesta como una verdad, como un significado al cual, como en los orígenes del monaquismo, se puede acceder de alguna manera, previa operación purificatoria. En síntesis, entre el “retorno a los orígenes” y la ascesis purificatoria de la fe, existen conexiones. En cambio, para De Certeau ese supuesto *esencial* se diluye como significativo sintomático en las lógicas del psicoanálisis, la historia o la sociología en un “no es más que...” Ambos planteamientos se dan en la misma época.

Pero Lemercier todavía dio un tercer paso al aceptar sólo “en tanto cuanto” —(Ignacio de Loyola)— el aporte de las ciencias sociales. Este nuevo paso consiste en lanzar una interrogación, con cuestionamiento incluido, hacia los psicoanalistas que contrató

<sup>39</sup> *Op.cit.*, págs. 191 y 193.



para que le ayudaran a purificar la fe de sus monjes. Veamos de qué modo. Señala que pueda parecerle a más de uno paradójico el que se pretenda que la terapia psicoanalítica pudiera tener una incidencia favorable en la fe, sobre todo viniendo de un ateo, como se presenta a Freud. Y responde a esta posible objeción señalando lo que considera como el “pecado original” del psicoanálisis, que consiste en

... el hecho de que Freud, y después de él las primeras generaciones de psicoanalistas, hayan aceptado como un dato primitivo, o incluso como un dogma, su propia incredulidad sin someterla a un análisis riguroso, como ellos lo hicieron con la creencia, y sin sospechar todo lo que su incredulidad podría contener de religioso.

[Y *añade que*] son muy raros los analistas, incluso aquellos que son creyentes, que sean capaces de analizar sus propios sentimientos religiosos, ya que la mayoría se queda en la superficie de su propio sentimiento.<sup>40</sup>

Que un monje en México se atreviera a criticar a los que de entrada se creían a salvo de la interrogación de no atreverse a “purificar” su incredulidad, no dejaba de resultar entre insolente y arriesgado,<sup>41</sup> pero me parece que la interrogación es válida.<sup>42</sup>

Ahora bien, el infatigable monje cuestionador da un cuarto paso, ya que no se olvida de confrontar también a aquellos sacerdotes que pretenden ser psicoanalistas: una alternativa de la que no se privaron algunos, como una manera de domesticar los supuestos que se desprendían de la teoría psicoanalítica, ya adelantados en parte en la cita de Michel de Certeau.<sup>43</sup>

En cuanto a la hipótesis de analistas sacerdotes, lo consideramos ahora como una contradicción en los términos, que pone al

40 *Diálogos con...*, *op.cit.*

41 Lo cual al parecer no implicaría que aquellos que ocupan la función de purificadores de la fe monacal quedarían de entrada descalificados si, a su vez, no han “purificado” su incredulidad.

42 Aunque también es cierto que el psicoanálisis sí ha interrogado diferentes maneras de creer que trascienden la cuestión religiosa.

43 Sin querer reducir a esta sola posibilidad los usos del psicoanálisis por parte de los religiosos católicos.

paciente ante un monstruo de dos cabezas, ya que las funciones de sacerdote y las del analista son totalmente diferentes.<sup>44</sup>

Para Lemercier más bien parece ser cuestión de no mezclar dos “funciones”, cuando se procede a ese intercambio dialéctico entre los representantes de la inmanencia y la trascendencia. Para Freud y Lacan, sería simplemente impensable reducirlo a las solas funciones, ya que parten del supuesto de que no habría un Dios ni una verdad revelada que al final se manifestarían en toda su prístina transparencia. El primero, entre otras posibilidades, desde la metáfora de la tumba vacía; el segundo, desde el concepto de lo real. Pero esta discusión nos llevaría muy lejos.<sup>45</sup>

Es decir, que por más dialéctica que se establezca entre inmanencia y trascendencia, a la hora de operar no habría que mezclar indiscriminadamente las cosas, sino sólo hasta cierto punto.<sup>46</sup> Así como tampoco alucinación y aparición. Si algo de todo esto percibieron los burócratas del Santo Oficio, es explicable que no hayan descansado hasta colocar al monje belga y a sus subordinados ante una disyuntiva el 18 de mayo de 1967, cuando Lemercier estaba en Roma defendiéndose ante la comisión de tres cardenales nombrada por el Santo Oficio. Disyuntiva que consistió en lo siguiente:

En lo sucesivo se me negaba el derecho a practicar el psicoanálisis con mis monjes. Es más, se me prohibió hablar del psicoanálisis, en público en o privado. Por el simple hecho de sugerir el psicoanálisis a cualquiera de mis monjes, incurría en una suspensión *a divinis*. Regresé a México y me reuní en seguida con mis monjes —el 28 de mayo—. La reunión duró dos horas [...] Fue decisión colectiva y no sólo mía, la de “seguir por nuestra cuenta” como lo estamos haciendo. Hemos organizado un centro psicoanalítico con el nombre de Emaús. Está abierto a todos, cualquiera que sea su religión e incluso

44 Citado por Vicente Leñero en “Psicoanálisis en el convento”, revista *Panorama*, Buenos Aires – México, No., 34, 03/1966.

45 Por ejemplo, a describir desde el lado del catolicismo las tesis sostenidas por Roland Dalbiez y Jacques Maritain.

46 Todo el problema será saber quién puede dar cuenta del “hasta cierto...”



a los ateos si quieren nuestra ayuda. He renunciado temporalmente al sacerdocio.<sup>47</sup>

Pronto la renuncia al sacerdocio fue definitiva. Al despojarse de la investidura sacerdotal y sus privilegios y de la cobertura conventual, además de romper con la subordinación a Roma, Lemercer colocó a los monjes en una posición inconfortable y casi a la intemperie, pero todavía por un corto tiempo imbuidos de una nueva utopía ecuménica que incluso estaba abierta a recibir ateos. Y entonces, los supuestos “fetos” —según sus psicoanalistas de cabecera—, que manifiestamente gracias al psicoanálisis dejaron todo cuanto tenían para seguir evangélicamente a Freud, tendieron a sobredimensionar al psicoanálisis contra la advertencia que les hizo el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo.

El citado obispo los había dejado prosperar al respecto e incluso los defendió ante las autoridades vaticanas. Esta exaltación de la herramienta psicoanalítica manifestó sus diferencias cuando se continuó practicándola en un nuevo contexto. Porque no es lo mismo analizarse como monje que mantiene una diferencia y tensión con los laicos secularizados, que siendo uno más de estos últimos.

Pero en todo caso, este despojamiento de la anterior identidad los diferenció substancialmente de sus escuchas, que no estuvieron dispuestos a tocar nada de sus rasgos identitarios psicoanalíticos, como se verá más adelante.

#### IV. La disolución del convento y el centro psicoanalítico Emaús

La decisión de disolver el convento después de esa reunión del 28 de mayo de 1967, para continuar con la experiencia psicoanalítica,<sup>48</sup> implicó primeramente poner por encima de las directivas de la fede-

<sup>47</sup> Entrevista en LIFE, *op.cit.*, p. 56.

<sup>48</sup> La cual le comunican al Obispo Sergio Méndez Arceo en los inicios de junio o finales de mayo. Éste trata de disuadirlos, pero no lo logra.

ración benedictina y de su Iglesia su proceso de dilucidación-purificación bajo el marco del psicoanálisis. Y segundo, darle una nueva dimensión al ya fundado Centro Psicoanalítico Emaús, un año antes: el 25 de abril de 1966. Leamos las razones que se dieron para su fundación y el tipo de población sobre la que pretendían operar. Por lo pronto se pensó para

...los jóvenes que padecen desórdenes psico-neuróticos [...] sin ninguna distinción de religión o de creencia filosófica. [...] Y creemos que los benedictinos, gracias a su tradición eminentemente comunitaria, podrían volverse los pioneros en este afrontamiento comunitario de las neurosis.

Ya que esta experiencia es el fruto maduro de nuestra experiencia del psicoanálisis en el monasterio, es justo que la aprovechemos para nuestros candidatos a la vida monástica.<sup>49</sup>

Se trata de dos funciones, no necesariamente equivalentes. Pero una vez disuelto el convento, los ex monjes se trasladaron de éste al citado Centro que estaba casi contiguo. Pero ahora se buscaba recuperar de manera más radical el origen del monacato, ya desimPLICADOS casi totalmente de las autoridades romanas y de la federación benedictina. Esta vez se trata de crear una comunidad en la que declaran que la fe que los reúne será una trinidad que se sintetiza en “la fe en el hombre” —a la manera de Pascal—, el ecumenismo y el psicoanálisis. Pero ojo, sin “promiscuidad”. Y añaden algo que a esas alturas podría resultarle sorprendente a un profano, ya que sostienen que algún día ciertos matrimonios se instalarán

... alrededor de aquellos cuya vida será “monástica” en un sentido primero de sólo “soltero”, sea por un tiempo hasta prepararse

49 Gregorio Lemercier, “El ‘Monasterio en Psicoanálisis’ de Cuernavaca crea un centro psicoanalítico”, *Revista Comunidad*, UIA, Vol. I, Verano, Junio de 1966, pags, 52 y 54. La revista estaba dirigida por el jesuita Felipe Pardiñas. Un año después, el 10 de junio de 1967, o sea 12 días después de anunciar la disolución del convento, se llevó a cabo un programa televisivo en el cual participaron Gregorio Lemercier y el dominico Fray Alberto Escurdiá, con los psicoanalistas Agustín Palacios y Héctor Prado, y dirigido por Jorge Saldaña en TV 2; y el 17 del mismo mes se anunció un programa en el cual el jesuita F. Pardiñas comentaría en *La Revista Dominical* del programa de TV de Domecq el caso de Gregorio Lemercier. Desgraciadamente no he podido conseguir los videos.



a formar un hogar, sea con carácter permanente, pero sin votos, en una sublimación de su vida sexual. Y a su debido tiempo se formará también un grupo femenino paralelo al nuestro.<sup>50</sup>

Parecería que en esta etapa de transición se trata todavía de mantener la figura del monje, pero ya sin votos. Pero en lugar de prepararse para una vida de célibes para siempre, se les abre la posibilidad de hacerlo para el matrimonio. Esto último ha de haber regocijado a más de un alto dignatario del Vaticano, pues ahora resultaba que el grupo de los “radicales” se dedicaría a preparar castamente a futuros esposos, dividiéndose, por lo pronto, entre los *ennucos temporales* y los *sublimados definitivos*.

Pero muy pronto esta nueva utopía humanista, ecuménica, casta y “psicoanalítica” se enfrentó con sus límites, porque los que se acercaban eran más bien los jóvenes a los que pretendía ayudar en el origen el Centro de Emaús. Si a esto le añadimos que se produjo, además, una crisis en el equipo de psicoanalistas y luego entre Lemercier y estos últimos, y el hecho de que el ex Prior decidió contraer matrimonio el 21 de julio de 1968, el proyecto se fue a pique y sólo quedó el original de Emaús para jóvenes psiconeuróticos, ahora con una pareja que lo coordinaba. Emaús persistió hasta 1982.

Estrictamente hablando, con respecto a dicha experiencia monástica e inmediatamente post monástica, no creo que se pueda hablar tanto de una “crisis de fe” cuando los monjes decidieron disolver el convento, sino más bien de otros dos tipos de crisis: una institucional, en relación a su Iglesia, y una segunda con respecto a la identidad monacal. La primera se “abrió” a partir del Concilio Vaticano II y al finalizar éste, ya sin eufemismos de por medio. Y, por lo tanto, no fue exclusiva de los citados. La segunda, no sólo se conformó con disolver el convento y “colgar los hábitos”, pues a diferencia de otros religiosos que abandonaron la vida religiosa por esos años, pero no pusieron en entredicho la identidad sacerdotal, una parte de los monjes citados, sí.<sup>51</sup>

50 Gregorio Lemercier, *Diálogos con Cristo, op.cit.*, p. 245.

51 Porque no todos abandonaron el monacato, o al menos el sacerdocio.

Pero aclarando que la identidad monástica no se reducía a los solos sacerdotes, ya que avanzaron una crítica acerca de la viabilidad del monacato en sí, no sin antes proponer, como ya señalé, un retorno a los orígenes de la idea benedictina, primero durante la vida del convento y después, cuando reutilizaron el Centro Psicoanalítico Emaús.

Emaús terminó siendo un lugar que recibía a jóvenes con problemas de drogadicción y también a homosexuales.<sup>52</sup> En el caso de estos últimos, se continuó de otra manera la experiencia del convento, ya que los monjes, cuando eran tales, les exigían a aquéllos las mismas condiciones que a los heterosexuales, o sea, que buscaran a Dios sinceramente y guardaran castidad y celibato.

En el caso de Emaús, a todos se les mandaba a análisis de grupo, pero a diferencia de la experiencia del convento, viajaban a la ciudad de México y se les mezclaba con otros analizantes. Y, a cambio, tenían que realizar actividades productivas como los talleres de artesanía o agrícolas en la casa común. La coordinación del Centro estuvo a cargo del matrimonio Lemercier – Rumayor. La viuda de Lemercier, Graciela Rumayor, afirma que

... Emaús, en la primera etapa, fue el término de una aventura religiosa, el término de una transición. Pero una vez hecha, se volvió algo sin credo. Se les decía a los chicos que podían creer en lo que quisieran. No se hacía ninguna manifestación religiosa. [...] La tradición y la experiencia de Jef (Lemercier), le hicieron ver que se trataba de otra realidad. En Emaús, por un tiempo, se quedaron o volvieron a trabajar a los talleres algunos ex monjes [menciona a 4...] Nahoul se hizo psicoanalista. Ellos se casaron.<sup>53</sup>

Esta secularización de la experiencia colectiva, en la cual el psicoanálisis de grupo siguió siendo un eje importante de la vida co-

52 “El caso de la homosexualidad es difícil de aceptar. Ellos son una gama. No puede usted hablar de un tipo de homosexuales. Aquí no se los rechazaba, pero se les pedía analizar su problema, no se suponía que dejaran de serlo, para nada”. Entrevista de FMG con Graciela Rumayor, 6 de mayo de 2004.

53 Entrevista de FMG con Graciela Rumayor, *op.cit.*



mún, es digna de mención. Primero para los ex monjes<sup>54</sup>, luego para los jóvenes con problemas; además de la posición del ex Prior, que va cambiando de funciones, pero siempre ocupando una posición central en la vida comunitaria. Experiencia común que se desplaza de monje a líder de una comunidad con pretensiones ecuménicas y finalmente, a la de director de un grupo de jóvenes problematizados.

La singularidad que llevó a la disolución del convento, se debió manifiestamente a la utilización de una tecnología laica (Foucault) que no formaba parte de sus tradiciones monásticas, y a todo lo que ésta permitió decir y hacer circular, provocando el efecto de una notable permeabilización de los muros conventuales.

Todo esto implicó una relativización de las tecnologías de dirección de conciencia, de su casi bimilenaria tradición benedictina; e incluso aceptar colocarse, en el caso de Lemercier, en una posición menos totalizadora como Prior, director espiritual y confesor, al tener que abrir un espacio para la intervención específica de los psicoanalistas con los monjes que él pretendía federar y formar. Y para el resto de los monjes, era hacerles llegar el mensaje de que la autosuficiencia monacal había pasado a mejores días.

Una vez que se enfrentó Lemercier con los dos psicoanalistas del convento,<sup>55</sup> los ex monjes psicoanalizados terminaron por enfrentar de manera individual su inserción en el “mundo”, o tornando algunos de ellos a trabajar en los talleres de artesanías de Emaús o, incluso, reinsertándose como monjes en otros conventos benedictinos, etcétera. Las dos experiencias en Cuernavaca, que tuvieron una fuerte repercusión internacional, el convento de Santa María y el CIDOC —en 1976—, terminaron disolviéndose por diferentes razones.

---

54 A este respecto la Dra. Zmud escribió, en coherencia con su concepción del útero convento, lo siguiente: “Al quedarse en la comunidad, ellos estarían asegurados y protegidos, pero eso también implicaba disuadir su crecimiento. Si se iban, enfrentarían lo desconocido, se probarían ellos mismos, *nacerían* [subrayados míos]. [...] Durante esta etapa de ajuste, sentí que la mejor era continuar el tratamiento en forma grupal, ya que estaban unidos por problemas similares, después los transferí a diferentes grupos mixtos para consolidar la terapia. F Zmud, *op.cit.*, p. 16.

55 Para ver este punto, véase mi libro *Crisis de Fe*, Tusquets, 2011.

## V. ¿Y los psicoanalistas en todo esto?

Los psicoanalistas del Convento, como ya señalé, se van a topar con una institución total transversalizada al máximo (Guattari), tanto por la Federación benedictina como por la Diócesis de Cuernavaca imbuida del Concilio Vaticano II. Pero en su propio campo, trataron en un primer momento de hacerse reconocer por sus pares como psicoanalistas de grupo. Lo cual exigía un tipo de formación específica más allá de la que tenían como psicoanalistas de diván. Pero esta búsqueda de reconocimiento se va a dar aplicando un tipo de herramienta técnica y conceptual que no estuvo a la altura de la experiencia institucional conventual que emprendieron. Y eso tiene su explicación si nos atenemos a los marcos de referencia, es decir: el universo kleniano y el psiquismo fetal, y en la parte institucional, la perspectiva de Elliot Jacques. Finalmente, dando prioridad a un universo hipersubjetivo que prescinde precisamente de eso que se denomina la realidad cultural y sociopolítica.

Los citados psicoanalistas manejaron una técnica grupal de consultorio que fue fácilmente rebasada por la red institucional descrita y por un contexto eclesial en vertiginosa transformación. Además, parecen haber estado imbuidos de una supuesta superioridad por ser ateos y muy “adultos”, y que, por lo tanto, no necesitan muletas sobrenaturales para enfrentar la realidad cara a cara.

Pero, coincidiendo literalmente con la disolución del convento perpetrada por sus clientes, los psicoanalistas de grupo fueron colocados también ante una disyuntiva por los de su propio “vaticano bonsai”. Me refiero a la transnacional denominada Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), por intermedio de su franquicia o sucursal<sup>56</sup> nacional, la APM. Y entonces, las preguntas que quedaron sin formularse —o que se contestaron muy expeditivamente—, fueron, parafraseando sus propios términos: ¿y quién nos salvará del útero de la Internacional?; ¿significaría quedar a la intemperie si decidimos no renunciar al nombre que le queremos poner a nuestra Institución, o sea, el de Asociación Mexicana de Psicoanálisis de

---

56 A elegir.



Grupo (AMPG), en lugar de aquel que nos proponen, que es el que finalmente quedó: Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupos (AMPAG)? Se puede decir que su rebeldía frente a la posición de su institución principal, la APM, que se resistía a reconocer el psicoanálisis de grupo como legítimo psicoanálisis, quedó interrumpida. Prefirieron renunciar a la nominación y cambiarla por la de psicoterapia, que los rebajaba a una terapia de segunda, con tal de permanecer en la APM – IPA.

Mientras tanto, los supuestos “fetos monacales” no sólo se deshicieron de la autoridad romana para poder proseguir sus análisis sin su interferencia, sino que también inscribieron en su sede del CPE la palabra “psicoanálisis” sin tapujos. Curiosa inversión de papeles. Son precisamente estas salidas diferentes las que le otorgan parte de su singularidad a la experiencia del convento de Santa María. Mientras los monjes descubren más allá de su sexualidad infantil cómo se las gastan las autoridades vaticanas, y las enfrentan sin eufemismos, los psicoanalistas prefieren plegarse y esperar nuevos tiempos y mantener como fundadores su doble pertenencia a la APM y al AMPAG. Lo cual los colocó irremediabilmente en el cruce de una contradicción por mucho tiempo insalvable.

## V. 1. Algunas maneras de enfocar la cuestión de la experiencia subjetiva de la fe por parte de los psicoanalistas

Desde su enfoque secularizado de lo religioso, los psicoanalistas se enfrentaron al problema de cómo colocarse para analizar la cuestión “subjetiva de la fe”. Sea que pretendieran diluir ésta en el solvente de sus categorías psicoanalíticas klenianas, aduciendo la necesidad de abordar la cuestión de la huida del mundo por parte de sus analizantes, o aquella otra de tratar de mantener una parte de ésta intocada. Pero en este segundo caso ¿dónde colocar el límite? Se comprenderá que a este respecto las cosas se presentaban poco claras. Conozco muy pocos testimonios de los intervinientes al respecto. Citaré dos. Empiezo por Gustavo Quevedo.

Se [busca impedir] que el monasterio se convierta en un equivocado refugio de quienes no quieren o no pueden resolver sus problemas de convivencia con el mundo exterior. El análisis permite que cada sujeto pueda advertir si realmente se siente inclinado a la vida monástica, y si en ella va a poder realizarse íntegramente como ser humano. La experiencia analítica ha dado a los que perseveran una mayor seguridad en sí mismos [...] Como ha dado también, a muchos que han decidido abandonar el monasterio y regresar al mundo, conciencia de sus problemas y confianza para resolverlos.<sup>57</sup>

Pero esto que suena tan terso, e incluso concediendo la posibilidad de que se pudiera realizar en la vida monástica, no se dio sin sobresaltos, uno de los cuales fue el de la relación transferencial cruzada entre el analista, el Prior y los monjes, ya que el Dr. Quevedo tenía en análisis individual al citado, y en grupo a los otros. La situación misma se prestaba al conflicto de liderazgos e interrogaciones por parte de los monjes. Por ejemplo: ¿por qué el padre Prior se muestra tan dispuesto a abrirle su subjetividad al psicoanalista ateo y a presentar sus puntos vulnerables, renunciando con ello a la autosuficiencia monástica? Meterse de monje creyendo en un llamado preferencial de su Dios, y toparse con una situación de entrada relativizada, no ha de haber sido especialmente regocijante.

Por su parte, la Dra Zmud aduce en un texto que escribió en 1971, tratando de dar cuenta de la experiencia, lo siguiente:

[Se dieron problemas edípicos de todo tipo], al ver en el guía espiritual la imagen del padre, y la imagen de la madre en la analista. Tan pronto unían al padre superior y a la terapeuta para formar pareja erótica, inmediatamente procedían a separarlos violentamente buscando un encuentro destructivo [...] Bajo estos ataques, se pudo ver la división esquizo-paranoide hacia la cual yo apuntaba constantemente en mis interpretaciones.<sup>58</sup>

57 Gustavo Quevedo, citado por Vicente Leñero, "Psicoanálisis en el convento" *Panorama*, 34 (1966), Buenos Aires, pág., 85.

58 Frida Zmud, "Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa". Texto correspondiente al III simposio Internacional de Psicoaterapia de Grupo, Stelzerrut/Kumereut, Alemania, 1971, publicado originalmente en inglés, en *Dinamic Psychiatric, Zeitschrift für Psychiatrie und Psychologie*, Alemania, 1971, vol 4; y reproducido (traducción de Jessica Berzosa) en *Grupo, Revista de Psicoanálisis*, Universidad Autónoma de



Se dieron problemas “edípicos” inducidos por el propio dispositivo de grupo articulado al dispositivo conventual.<sup>59</sup> Pero lo que no parece haberse dado es una reflexión, por parte de los psicoanalistas, de lo que significó aplicar su dispositivo grupal de consultorio en una institución total. Además, el dispositivo grupal puesto en juego estaba contaminado al máximo, ya que no había exterioridad posible a ser interpuesta. El que los monjes vivieran una vida comunitaria en la que compartían las 24 horas, a todo se prestaba, menos a la mínima discreción.

En cambio, la doctora Zmud parece seguir paso a paso las cinco fases por las que según ella deberían pasar los monjes según su modelo kleniano. Fases que al parecer se podrían aplicar a no importa qué grupo y en no importa qué contexto.

Como ya habían muerto los dos analistas citados cuando inicié la investigación, una parte substancial de cómo enfrentaron propiamente la dimensión religiosa de los monjes quedó sin explicitarse hasta donde conozco. Pero logré interrogar a un tercer analista del mismo grupo, el cual intervino ya cuando el convento había sido disuelto, pero continuó por un tiempo el psicoanálisis: el Dr. José Luis González Chagoyán, pero que estuvo muy al tanto de la experiencia y el cual me dijo lo siguiente:

    Mi familia era exageradamente católica. Por esta razón tuve un rechazo total a la religión, y la verdad es que nunca me ha importado si existió un Dios o el infierno.

    FMG- ¿Desde qué marco interpretaban la creencia?

    JGCH- Desde el psicoanálisis. No había ninguna piedad por lo religioso. No la teníamos ninguno.

    FMG- El convento en donde actuaron era una institución “total”, transversalizada por la institución benedictina, la que a su vez dependía en parte de Roma y estaba situada en el contexto de la diócesis de Cuernavaca. ¿Tenían idea de la complejidad del territorio en el que intervenían?

---

Nuevo León, Facultad de Psicología. Área de Psicología Social, México, 8 (12/2006, p., 12.

59 En la tesis del Dr. Litmanovich, éste cita al respecto parte de las minutas tomadas por la doctora Frida Zmud, como observadora del grupo de Quevedo. Aunque también tuvo sus grupos como terapeuta.

JGCH- Sí, pero nos importaba “un pito”. Importaba la gente y sus análisis, y no nos importaban sus casullas y su religión. [...] Sólo comenzó a interesarnos cuando intervino Roma. Los veía y me reía igual que en mi casa de eso de la religión. ¿Cuál creencia, cuál dios?; a mí no me hables de otro mundo. Háblame de esto: ¿cómo te masturbas?, ¿qué haces cuando te emborrachas con los trabajadores?, ¿qué haces cuando rompes la ley del silencio? Háblame de tu homosexualidad, de cuánto de esto está distorsionando la labor de la institución.

[...] El pueblo de Santa María nos fue hostil. Cuando íbamos por el callejón se ponían muy amenazantes, nos escupían el coche porque habíamos llevado el diablo al convento, porque lo estábamos cerrando.<sup>60</sup>

Vistas las cosas de esta manera, la dimensión religiosa quedaba no sólo diluida sino devaluada y sujeta a burla, al igual que las creencias de los pobladores de Santa María. Parecería que estuviéramos asistiendo a los tiempos de la guerra cristera y a los arrebatos anticlericales y anticatólicos de Plutarco Elías Calles. En todo caso todo parecía reducirse a los denominados “objetos internos” a la kleniana, y a las “malas acciones” de los monjes interrogados a la manera de los manuales de los confesores del siglo XVI, pero sin absolución incluida, porque se trataba de no tener “piedad alguna”. Y si, además, sintieron que trajeron al demonio y que la prensa internacional se interesaba por el asunto, pues qué mejor satisfacción para los psicoanalistas supuestamente desacralizadores. ¿Los tres citados creyeron —o sólo JGCH— que habían logrado lo que Freud y Ferenczi no habían podido en su visita a los EU? No lo sé.

A una parte de los argumentos esgrimidos por el Dr. González responde Lemercier cuando escribe:

Un psicoanálisis que no tocara el núcleo más profundo de la personalidad, que por ignorancia, incompetencia o miedo pretendiese dejar intacto el sentimiento religioso y se imaginase poder analizar todo lo humano con excepción de lo religioso; un psicoanálisis así, desespiritualizado, no tendría para nosotros ningún interés.

[...] La visión central de Freud, que rastrea toda la vida y todo el amor hasta el origen sexual, nos enfrentaba al deber de no dejarnos

60 Entrevista de FMG a José Luis González Chagoyan, en la Ciudad de México, el 08/09/2003.



detener por consideraciones de gazmoñería en todo lo que se refiere a lo sexual, sobre todo para monjes cuyo sentimiento religioso reviste precisamente la forma de un rechazo del sexo en su realidad biológica. Estas consideraciones nos habían llevado a escoger a una mujer —la doctora Frida Zmud— para ser la psicoanalista de los nuevos candidatos [...] Poniéndolos así desde el principio frente a lo desconocido<sup>61</sup>

Y Fray Gabriel Chávez, el monje arquitecto, sintetiza parte de su experiencia analítica así:

Para mí el psicoanálisis fue un complemento y sí me funcionó. Claro, lo sacramental, lo litúrgico, la Gracia o el Espíritu Santo no entraban en el tema. Nuestra antropología cristiana bíblica, o lo que significaba la observancia monástica, el valor del silencio, de la fraternidad, la adoración, dependencia, entrega a Dios, creo que faltó haberlos tratado con los psicoanalistas de manera más comprensiva. Pero el psicoanálisis me permitió entender más a mis hermanos monjes, las dificultades que estaban viviendo.<sup>62</sup>

Toda esta singularidad monástica del grupo en análisis quedó concebida al parecer como una capa desprendible y sin importancia, o en paralelo a la experiencia psicoanalítica de grupo. ¿Acaso se podría integrar a la escucha psicoanalítica sin inmediatamente derivar en “esto no es más que...”? Por otra parte, si el convento queda visto como un cascarón vacío o, en la perspectiva de E. Jacques, como pantalla de proyección de los objetos internos, termina por desingularizarse en sus diferentes contextos.

En cambio, temas como el supuesto llamado de su Dios, la producción de la vocación, las jerarquías entre vocación, profesión y oficio, la promoción familiar de la vocación más los temas arriba aludidos de los efectos del dispositivo de grupo en el dispositivo conventual, tenían más posibilidades de ser interrogados por la mirada psicoanalítica. En cuanto a inmiscuirse en la cuestión de la fe o de lo “esencial” aludido, se presentaban nuevas dificultades, porque ¿cómo se enfrentan las certezas duras de ciertas maneras de creer

61 Citado por Vicente Leñero, “Psicoanálisis en...” *op.cit.*, p. 86.

62 Entrevista de FMG a Fray Gabriel Chavez de la Mora, realizada el 09/04/2010 en su convento del Estado de México.

y la posibilidad de aludir a lo misterioso e insondable, que forma parte del capital cristiano? Finalmente, de todo esto —si es que se lo plantearon—, no parece haber quedado huellas apreciables en el material rescatado hasta ahora de los psicoanalistas del convento.

Por otra parte, el Dr. Gustavo Quevedo se emocionó al parecer con la experiencia del convento y más aun con el proyecto Emaús, y decidió invitar a uno de sus analizados, el Dr. Agustín Palacios, a sumarse al proyecto de fundar otros centros Emaús. Leamos el testimonio de Agustín Palacios al respecto:

Cuando comienza a convertirse el monasterio en una celebridad mundial, a mi manera de ver, se disparó Gustavo. Empezó a pensar en la creación de centros Emús en todos lados. Había que llevar la experiencia a las fábricas. Él tenía necesidad de continuadores para ese proyecto megalomaniaco. Fue en la última sesión (poco antes de que muriera), cuando me despido de él, nos abrazamos con lágrimas en los ojos [y le digo...] que no tengo intención de sumarme a su proyecto. Él [me respondió...]: “tienes razón como padre, un analista tiene que respetar las decisiones del analizado, y fue egoísta de mi parte pensar así”. [...] La experiencia de Emaús lo desquició. Hubo un distanciamiento entre él, José Luis [González] y Frida [Zmud], y esto lo afectó mucho, lo desquició.<sup>63</sup>

Al parecer sufrió un doble “desquiciamiento” cuando fue expulsado de su propio “útero”, AMPAG, y terminó en conflicto con su analizante estrella, Lemercier, quien puso un límite a su injerencia en el Centro Emaús. Y si, además, tiende a confundir las relaciones analíticas con las parentales como algunos psicoanalistas lo hacen, las cosas se complican aún más.

Hay un dato a ser remarcado que explicita el Dr. José Luis González en relación con las versiones escritas por los analistas del convento. Afirma que a la muerte del Dr. Quevedo, el 15 de agosto de 1968 a causa de un infarto, los documentos de aquella época

...pasaron a Frida Zmud. Nunca nos atrevimos a escribir algo que en primer lugar pudiera haber sido un mentís sobre el primer

63 Entrevista de FMG a Agustín Palacios, el 08/09/2003, Ciudad de México.



libro que había escrito González De la Garza,<sup>64</sup> no un mentís del todo, pero sí en cuanto a las muchas fantasías y perversiones del escritor y, en segundo lugar, un documento veraz sobre una situación que fue mundialmente importante.<sup>65</sup>

Y nos quedamos sin la versión del supuesto “documento veraz” que ellos sí hubieran escrito si... se hubieran atrevido. Lástima.

## A manera de conclusión

Esta experiencia tan original y creativa que terminó autoconsumiéndose, dejó una serie de propuestas que en el caso de México —y no sólo allí— pueden servir para pensar una buena parte de las relaciones entre la religión y la laicidad, y también parte del proceso de secularización, así como una crítica de las instituciones totales y semi-totales y la cuestión de las autodisoluciones.

Respecto a este último tema y en relación a la experiencia psicoanalítica del convento, Lemerrier le dijo al psicoanalista Marco A. Dupont en 1975 que desde sus inicios la experiencia

...estaba condenada al fracaso [ya que] llevaba el germen de la destrucción y de la muerte. A la experiencia no la interrumpió el dictamen del Vaticano. Fue algo gestado dentro de la misma institución, algo ya dado dentro de su misma evolución. El diseño que ideó Quevedo fue apresurado y mal planteado [...] Introdujo un sistema de análisis con grupos homogéneos de monjes —esto correspondía a los deseos de poder de Quevedo—. Era meter problemas de locura y de neurosis en la organización misma; era hacer

64 *El Padre prior*, Editorial Diógenes, México, 1971. La supuesta novela histórica se basa según el autor en lo siguiente: “todos los personajes son reales. Todos los hechos verídicos. Cualquier semejanza con la realidad es deliberada e intencional. Fundamentalmente, es cierto cuanto digo. Si hay alteraciones son armónicas y melódicas. Si he cambiado nombres y sustituido anécdotas e incidentes, es por delirios literarios, o para disfrazar a personas que quiero proteger de la maledicencia. Este libro es una novela, pero pudo llamarse “Historia verdadera de un prior, tema y variaciones”. *Op. cit.* p. 10. Dada la exquisita “ética narrativa” que el escritor muestra en esta presentación, en la cual el lector nunca terminará de saber en dónde comienzan los “delirios literarios” del citado y por lo tanto en dónde está pisando, y dado que no basta decir que algo es “histórico” para que sepamos de qué se trata, preferí no tomarlo como fuente de referencia.

65 José A. Carrillo, “Un convento...” *Op.cit.*, p. 151.

del monasterio una clínica. Con ese dispositivo desaparecía la intimidad, convivir con quien uno se analizaba.<sup>66</sup>

O sea, como en la pulsión de muerte freudiana, murió por razones internas. Al hacer del monasterio una clínica, terminó por transformarlo en una clínica sin monasterio. Pero para rendirle un mínimo de justicia al apresurado y poco analítico dispositivo de los doctores Quevedo y Zmud, aplicado en una institución total, confundéndola con un consultorio y no tomando en cuenta la compleja transversalidad que lo habitaba poniendo el énfasis en la “interioridad” de los monjes, habría que considerar que previo al arribo de estos psicoanalistas, el propio Lemerrier, al aceptar recibir a no importa quién que dijera que buscaba a Dios, había sembrado la contradicción que el dispositivo grupal terminó de afinar.<sup>67</sup>

Pero en todo caso, desde esta perspectiva la acción externa del Vaticano ayudó a acelerar la “destrucción interna”. Pero aún hay más. Cinco años después, la antropóloga Franca Basaglia, esposa de Franco, el famoso antipsiquiatra de Trieste, interroga a Lemerrier, buscando ver los paralelismos entre el manicomio y el convento —y partiendo de una hipótesis parcial y simplificadora pero atendible, que implica sostener que sería el manicomio el que produciría los enfermos, “pues los forma según su propia imagen”—, le pregunta si también ha encontrado “una identidad entre los monjes y el convento”. Lemerrier se niega a contestar esas cuestiones “técnicas”, pero finalmente lo hace cuando Franca le señala el desequilibrio que pudo introducir en el convento la intrusión del psicoanálisis, y afirma que, si bien el psicoanálisis les ayudó a pensar, en realidad se trató de

...una independencia relativa, ya que los monjes estaban sometidos a la analista y dependían de ella.<sup>68</sup> [...] Pienso —añade— que fue un error metodológico partir de la premisa de que podrían rea-

66 Citado por José Antonio Carrillo, “Un convento en psicoanálisis y los orígenes de la AMPAG” en *Revista de Análisis Grupal. Psicoanálisis –grupo- familia-institución*, México, Vol. II, 4(XII)/ 1984, p. 88

67 El testimonio de Ernesto Cardenal, previo a la experiencia psicoanalítica grupal, resulta a este respecto muy esclarecedor. Ver *Vida perdida memorias I*, FCE, 2003.

68 Tal parece que en este caso se refiere a la Dra. Frida Zmud



lizarse terapias de grupo en un convento de clausura. El hecho de que los miembros de un grupo de terapia compartieran un mismo espacio veinticuatro horas del día llevó a permanentes interpretaciones. Fue una verdadera locura. [...*Es probable que*] el análisis individual hubiera tenido otro efecto, pero, así como se llevó a cabo, no era más que un lavado de cerebro, en el cual los analistas aprovechaban su poder para manipular el juicio del monje.<sup>69</sup>

Afirmar que fue un puro lavado de cerebro equivale a devaluar a los monjes al nivel de simples autómatas y, en todo caso, evitar voltearse el dedo, pues él, como líder y fundador, también pudo haber manipulado a estos seres que describe como tan dóciles. En todo caso, entre los múltiples desequilibrios que introdujo el psicoanálisis está el haber puesto a competir liderazgos encarnados por lo menos en tres personas: dos psicoanalistas y el Prior, cada uno operando diferentes dispositivos en una institución de “clausura”.

Pero habría que rescatar de esta experiencia plena de exploraciones en el límite, la serie de posibilidades que aportó, además de un enigma que hasta la fecha se mantiene.

Entre las posibilidades sintetizo las siguientes:

- A. Como bien lo señala Vicente Leñero, el psicoanálisis “desataniza la homosexualidad”, ya que recibe a homosexuales y los pone en pie de igualdad con lo heterosexuales exigiéndoles a ambos ser “castos y célibes”.<sup>70</sup> Cincuenta años después, la Iglesia sigue manteniendo que los homosexuales “tienen una naturaleza objetivamente desordenada” (Joseph Ratzinger). De ahí todo lo que se sigue respecto al reconocimiento de los matrimonios entre individuos del mismo sexo y a la pareja “natural”, etcétera.
- B. Y en relación a la pederastia de algunos sacerdotes, tanto G. Lemerrier como el obispo S. Méndez Arceo enfrentan y denuncian sin contemplaciones al fundador de los Legionarios de Cristo en agosto de 1956.
- C. El psicoanálisis asume la concepción del cuerpo sexualizado del monje.

69 Franca Basaglia, “Monche auf der couch” (monjes en el diván), *Trans-Atlantik, Journal des luxus und der Moden*, 03/III/1981.

70 Cuando menos, abren la puerta para aquellos que eligen voluntariamente “castrarse por el reino de los cielos”, de modo que no sólo abarcan a los heterosexuales.

- D. Los monjes participantes en la experiencia reflexionan acerca de la construcción historizada de la vocación al monacato y no aceptan sin más el supuesto llamado directo de Dios.
- E. Se problematiza la dicotomía Fe /Razón, y aquella otra de los creyentes/ateos. Frente al arraigado prejuicio y simplificación que se enmarca en la dicotomía: fe versus razón, los monjes psicoanalizados lanzaron al campo de la reflexión el hecho de que existen diferentes maneras de creer y de no creer, maneras que se prolongan más allá del campo religioso. La dicotomía fe /razón tiende a obviar que los que poseen la fe religiosa no necesariamente dejan de utilizar la razón, y los que se arrogan el monopolio de la razón no necesariamente dejan de tener creencias, como una manera de relacionarse con lo que consideran certezas. O sea, no basta al que se declara ateo que se le crea sobre palabra. Precisamente eso es lo que declara el Prior Lemercier cuando cuestiona el ateísmo a priori de los psicoanalistas que intervienen en el convento. Por otra parte, frente al otro, encarnado en los psicoanalistas, no aparece ningún deseo de conquista misionera ni de voluntad de mestizaje, pero sí, en todo caso, una relación instrumental de purificación.
- F. Algunos monjes, comenzando por Lemercier, fueron capaces de problematizar las apariciones y hacerle espacio a la alucinación.
- G. A diferencia de lo que se jugaba en ese momento entre la Iglesia católica y el Estado Mexicano —por ejemplo, la polémica acerca del denominado *texto único gratuito y obligatorio* en las postrimerías del gobierno de Adolfo López Mateos, en donde se despertaron parte de los fantasmas de la década de los treinta de la denominada “educación socialista”, y los más actuales del castrismo a punto de “apoderarse de América Latina”,<sup>71</sup> — los benedictinos de Santa María de la Resurrección parecían no temerle ni a Freud ni a Marx y menos aún al texto único. Y, además, se colocaron fuera de la polémica acerca de la pugna entre el Estado laico y la Iglesia mayoritaria. O sea, nada de pensar en términos de subordinar el Estado a la Iglesia o viceversa, ya que, al poner-

<sup>71</sup> Con el ex presidente Lázaro Cárdenas muy activo en su apoyo a Cuba, hasta que el citado presidente lo llamó al orden ante la zozobra de muchos católicos que pensaron que López Mateos simpatizaba con la Revolución Cubana por intermedio del caballo de Troya del citado texto. La geopolítica de lo que en ese momento se jugaba era mucho más compleja que esa mirada católica paranoizada, y rebasa los límites de este texto.



se en los oídos e interpretaciones de los psicoanalistas, cuando menos aceptaban que de entrada no tenían un mensaje o misión superior que podrían imponer a los que supuestamente les faltaba algo de lo que ellos poseían.

- H. En esta línea, la apertura monacal permitió abrir uno de los flancos más vulnerables frente a los ateos confesos: el dejarse analizar por una mujer y judía. Y esto, cuando todavía el Vaticano no terminaba de formular que los judíos<sup>72</sup> ya no eran considerados como “pueblo deicida”, y continuaba su misoginia respecto a las mujeres.
- I. Dichos monjes, plantándose de esa manera en el contexto mexicano, resultan ser, como mínimo, una especie de objeto religioso no identificado que prescinde alegremente de los debates que se han sucedido en el país por lo menos desde el siglo XIX. Proceden de otro horizonte, ya que parecen haber iniciado el duelo por la pérdida de la centralidad de la Iglesia y del catolicismo. Y, por lo tanto, su proyecto cuestionador, si bien parece estar más bien dirigido hacia el interior de su propia Iglesia, lo trasciende. Lo cual no está exento de paradoja, ya que de una institución total en el sentido de Goffman era difícil esperar tal apertura, que contradice la noción de espacio amurallado que se tiene habitualmente de los conventos.
- J. Los monjes participantes en la experiencia promueven la producción de un tipo de arquitectura religiosa y de una ritualidad que reconfiguran, en parte, el papel del sacerdote, lo cual ayudó a introducir otras maneras de experimentar la vida religiosa.
- K. La experiencia del psicoanálisis en el convento aporta una contribución a la libertad de conciencia proclamada a los cuatro vientos por el Concilio Vaticano II.
- L. Los participantes en la experiencia referida desparanoizan la versión católica del mundo, el demonio y la carne que pretende que los monjes y los laicos vivan como en una fortaleza asediada.
- M. También aceptan explorar la subjetividad con una tecnología laica, relativizando sus propias tecnologías milenarias.

---

72 Lo hizo a finales de 1965.

- N. Además, enfrentan al poder romano con notable desparpajo ante la disyuntiva en que los coloca,<sup>73</sup> y a diferencia de los psicoanalistas de grupo que prefirieron eliminar el nombre de “psicoanálisis” de sus siglas con tal de seguir perteneciendo a la Internacional Psicoanalítica,<sup>74</sup> es el Centro Psicoanalítico de Emaús el que por ese rodeo conserva el nombre de “psicoanálisis” para los grupos sin ocultarlo en el closet.
- O. Finalmente, cuestionan el monacato después de intentar volver a los “auténticos orígenes”, los famosos retornos periódicos tan míticos y esperanzados.<sup>75</sup>

## Y finalmente, el enigma

Si la disolución del Convento fue producto de la disyuntiva en que los colocó el Vaticano, pero también fue producto de causas internas, la del dispositivo de grupos puesto en juego en una institución total, aunada a la “manipulación” de los psicoanalistas, entonces ¿por qué en dos ruedas de prensa con algunos días de diferencia sostuvo otro argumento que en buena medida contradecía los anteriores en los que había hecho circular como la verdad oficial de la disolución del convento?

Leamos primero lo que emitió en París, de paso para México, el 26 de mayo de 1967.

¡Nunca he incurrido en desobediencia a la Curia romana! Para probarlo, bastaría hacer pública la página 113 del expediente donde consta el proceso que me fue seguido por el Tribunal del Santo

---

<sup>73</sup> Escribe Lemerrier que ante esta disyuntiva no quedaba sino “una sola solución: ni la sumisión sin honor, ni la rebeldía sin amor, sino sencillamente la salida de las instituciones eclesiásticas por la dispensa de votos.” Conferencia de abril de 1969 en EU.

<sup>74</sup> A cada uno su Vaticano.

<sup>75</sup> A este respecto Lemerrier se interroga: “¿acaso hubiera podido seguir viviendo el monasterio, si el Vaticano hubiera mostrado un poco más de espíritu cristiano? Seguramente, porque varios de los miembros del monasterio que pidieron la dispensa de los votos, no lo hicieron más que porque estaban acosados a escoger entre la vida monástica y el psicoanálisis. Consideraban necesario el psicoanálisis [...] en ese momento, como el medio de adquirir la autenticidad de su vida y su persona”. Conferencia, *op. cit.*



Oficio y la comisión especial formada por tres cardenales. Pero, entonces incurriría en desobediencia.<sup>76</sup>

En una segunda ocasión, que fue en el convento el 19 de junio de 1967, reiteró lo dicho:

No se me prohibió hablar sobre el psicoanálisis; se me prohibió hablar sobre una cosa en particular que está contenida en la página 113 del proceso [del santo Oficio] y siendo obediente a tal dato no he hablado, ni hablaré sobre ello.<sup>77</sup>

¿Y entonces? Estuve a punto de poder entrar a la biblioteca del Nombre de la Rosa, versión 2, para poder leer la citada página 113, pero en último momento madame Rumayor decidió que no era conveniente.<sup>78</sup> Y por lo tanto me quedé con la duda de eso que puede ser tan grave revelar. En todo caso, lo dicho por Lemercier parece ser el último homenaje de sumisión a la institución que tanto cuestionó el inteligente monje belga.

A raíz de la muerte de José Lemercier, la revista *Proceso* hizo un interesante reportaje y cita las palabras de Sergio Méndez Arceo a propósito de este silencio. Afirman los reporteros que en la Capilla en donde se ofició por primera vez una misa de frente y en español, Méndez Arceo pidió a los presentes “romper el silencio” sobre la obra de don José de Lemercier Y que asumieran la responsabilidad de que su herencia no fuera estéril. “Lo habían reducido al silencio, un silencio que había aceptado”, —dice ahora a *Proceso* Méndez Arceo en su casa de Ocoatepec—. [...]:

... él no quería publicar determinados documentos que involucraban a gentes que todavía viven. No quería utilizar el momento, a pesar de que lo criticaban. Don Sergio pensaba que debía contestar.

<sup>76</sup> *Le Monde*, 27 /V// 1967. Citado por Joaquín Sáenz y Arriaga, SJ, en *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, s, c, 1967, p. 20. El citado jesuita o ya ex a esas alturas, fue un agudo y feroz crítico de Sergio Méndez Arceo, Ivan Illich y Gregorio Lemercier.

<sup>77</sup> *El Heraldo*, 20 /VI/ 1967, p. 7. A.

<sup>78</sup> Y eso que yo traía mis guantes por si hiciera falta para pasar las páginas sin caer fulminado por el veneno que pudieran tener impregnado. De no tener cuidado se podría calificar como un autasuicidio involuntario. Pero la ocasión finalmente no se dio.

Don José tiene en su archivo todo el juicio de Roma, cada uno de los interrogatorios a los que fue sometido.<sup>79</sup>

Doble silencio: el que ejercieron contra él y aquel que Lemercier eligió para no tocar a terceros todavía vivos. ¿Qué puede ser tan dañino o tan inconfesable en esa promesa que hizo de guardar silencio? A saber. Y resulta sorprendente precisamente en un caso donde la lucha por la libre circulación de la palabra y la crítica se dio con tal fluidez por parte de los que se la jugaron desde dentro de su institución en posición de desventaja.

## Posdata

### *I. El monacato, esa institución que desaparece... ¿o se transforma?*

*[...] Día llegará, sin duda, en que reconoceréis el valor de lo que nosotros hacemos ahora: Mientras tanto podéis declarar que nuestra obra es la del demonio. (G. Lemercier, Life, 23 de octubre de 1969).*

Cuando José Lemercier enfrenta la cuestión del futuro del monacato en su conferencia de Estados Unidos, añade lo siguiente:

En cuanto a mí, no hay ninguna duda: me hubiera separado de todos modos del monasterio para ocuparme de la nueva comunidad laica, abierta a los no monjes, de la cual había tenido la primera intuición en 1961 y que había fundado en 1966 como una dependencia del monasterio.

Sin embargo, el monasterio hubiera evolucionado hacia una vida muy diferente de la vida de un monasterio de vida contemplativa, porque *estoy convencido que los monasterios de vida contemplativa, tradicionales, están destinados a desaparecer. Hablo de monasterios de vida contemplativa, de servicio de Dios, sin servicio de los hombres, para los cuales la vida eremítica es el ideal absoluto, como para San Benito.*<sup>80</sup>

<sup>79</sup> “Lemercier, que conmocionó a la Iglesia, murió en el silencio”, Por Armando Ponce y Manuel Robles, *Proceso* num. 585, 11 de enero de 1988, p. 44.

<sup>80</sup> Subrayados míos, FMG.



El elemento psicológico esencial para este monaquismo es la tendencia hacia la eliminación más completa posible de las relaciones humanas, para no dejar subsistir más que la relación con Dios. De ahí la clausura y la separación del mundo, la eliminación del uso de la palabra, el rechazo del matrimonio, y en el caso ideal de la vida eremítica, el asilamiento más completo posible.

### 1.1. *¿Y por qué no también el clero?*

Cuando los monjes están disolviendo el Monasterio de Santa María, simultáneamente su vecino, también hipercrítico de la institución eclesiástica, monseñor Iván Illich, lanza un texto intitulado “El clero, una especie que desaparece”<sup>81</sup>, el cual también le va a costar enfrentarse al Santo Oficio y a terminar por abandonar el sacerdocio para continuar por un tiempo con su Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). El proyecto de Illich y el de Lemercier son ciertamente diferentes, pero los conjuntan algunas situaciones contextuales —además de aquella de estar bajo el manto del denominado Obispo Rojo de Cuernavaca—, como, por ejemplo: la mirada crítica de cada uno —a su manera— a las autoridades Vaticanas; el no someterse en el deshonor; el poner en tela de juicio, en un caso, la institución del monacato y la identidad del monje, y en el otro, la del sacerdocio, y la manera de relacionarse con su institución, además de una crítica feroz a la burocracia eclesiástica, empezando por la romana, y a la policía teológica ejercida por el eufemísticamente denominado Santo Oficio.

Es decir que, si de algún lado viene una de las principales críticas “contra”-institucionales en México, es de un monseñor, un monje y un obispo concentrados en un pequeño estado: Morelos. Crítica que después se consolidará ya sin creencia religiosa de por medio y a partir del institucionalismo francés, por ejemplo, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco UAM X, y por un tiempo en el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM). Todo esto aunado tam-

81 Revista *Siempre*, 12 de julio de 1967 y en cuadernos del CIDOC; doc. 67/19. Bajo el título “Sobre el celibato y el casamiento de los sacerdotes”.

bién a la migración argentina y uruguaya, producto de las dictaduras militares del Cono Sur.<sup>82</sup>

En el caso de Iván Illich, resulta digna de consideración la apertura del texto citado:

La Iglesia Romana es el organismo burocrático no gubernamental más grande del mundo. Emplea un millón ochocientos mil trabajadores de tiempo completo —sacerdotes, hermanos, religiosos, laicos—. Estos “empleados” trabajan dentro de una estructura corporativa que ha sido considerada por una agencia consultora americana como una de las organizaciones dirigidas con mayor eficacia en el mundo. La Iglesia Institucional funciona al mismo nivel que la “general Motors” o la ESSO.

[...] La vacilación, la duda y la confusión reinan entre sus directores y funcionarios y empleados. El gigante comienza a tambalearse.

Parte del personal eclesiástico reacciona ante el derrumbe con pena, angustia y miedo. Otros hacen heroicos esfuerzos y trágicos sacrificios para prevenirlo. Otros más, con pena o con alegría, interpretan el fenómeno como un signo de la desaparición de la Iglesia Romana misma. Yo quisiera sugerir que recibamos con un espíritu de profunda alegría la desaparición de la burocracia institucional.

[... *Aunque se cuidaba de señalar lo siguiente:*] No recomiendo cambios esenciales en la Iglesia y menos aún sugiero su disolución. La completa desaparición de su estructura visible está en contradicción con las leyes sociológicas y el mandato divino. Si la Iglesia va a responder al llamado de Dios y al hombre contemporáneo, su reforma debe implicar más que una corrección drástica...

Illich fue un cuestionador de la Institución clerical, pero no un promotor de su disolución, a diferencia de Lemercier, porque todavía supone “un mandato divino”. Se trata de otra forma de aunar trascendencia con inmanencia, o de mantener una al lado de la otra, la teología y la sociología. Lo que Michel de Certeau denominó pertinentemente como una especie de “bilingüismo”, que implica, con-

82 Obviamente, la crítica frontal al Estado mexicano vino abiertamente de la guerrilla que se manifestó desde septiembre de 1965, primero en Chihuahua, y durante la siguiente década, además de aquella que hizo eclosión en 1968. Pero en lo arriba expuesto me estoy refiriendo a otra escala y a otras instituciones.



tra toda esperanza, tratar de articular la radical disparidad de ambas visiones.

En fin, estos exploradores de los límites y de las posibilidades de la Institución religiosa, y en el caso de Illich, también de la institución escolar y la médica etcétera, supieron en su momento asumir su necesaria desafiliación, cuando la razón de institución les pidió un tipo de sumisión intolerable para su libertad de conciencia. Y no sólo esto, también fueron capaces de disolver lo que habían construido con tanto ahínco cuando pensaron que esa forma institucional había agotado sus posibilidades.

## ***II. El caso Caruso y el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM)***

Anuncié al principio que el caso Caruso tuvo características substancialmente diferentes a las del Convento de Santa María. La primera cosa llamativa que aparece se condensa en las razones aducidas para encontrarse con Igor Alexander Caruso en Viena por parte del entonces dominico español Armando Suárez Gomez, en los inicios de la década de los sesenta. Afirma Armando Suárez que llegó a Viena con la intención de analizarse buscando

... exponer mi fe y mi vocación religiosa a la prueba de fuego del psicoanálisis —con la esperanza de decantarlas—; buscaba un analista freudiano y Caruso, por lo que había leído de y sobre él, me parecía demasiado creyente. Las dudas no se disiparían sino parcial y paulatinamente; pero una exploración suplementaria en el medio intelectual a mi alcance, me trajo una confirmación inesperada; en la Viena de entonces, Igor Caruso y su Círculo parecían representar la genuina continuación de Freud y su obra.<sup>83</sup>

A la luz de lo que se sabía en México ya a finales de los sesenta, sorprende saber que Caruso se presentara en Viena como la “genuina continuación de Freud”. Pero hay que decir varias cosas res-

<sup>83</sup> Armando Suárez, “Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza” en Ewald H. Englert y Armando Suárez (coords.), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política del psicoanálisis*, Siglo XXI Editores, 1985.p. 13.

pecto a lo que salió de este encuentro entre el entonces dominico y el ruso-vienés. Por lo pronto, las palabras del Dr. Suárez repiten casi las de Lemerrier respecto a exponer la fe y la vocación religiosa ante la mirada psicoanalítica, vista ésta como “prueba de fuego” que ayudaría a decantarlas. Por otra parte, de esta experiencia el citado dominico salió tan “decantado”, que abandonó la investidura monacal y terminó agnóstico.

Digamos que el paso que da el Dr. Suárez de ver al principio en Igor Caruso a alguien “demasiado creyente”, para luego aceptar sobre la marcha cambiar de opinión cuando le pareció que representaba, en la Viena de entonces, la “genuina continuación de Freud” y terminar en trance de “perder la fe” —o dejar de ser demasiado creyente—, no deja de ser llamativo.

En todo caso, el Caruso de la posguerra y el libro que lo lanzó a la publicidad<sup>84</sup> de los círculos católicos, al parecer para los sesentas había cambiado su perspectiva o, al menos, estaba dispuesto a afrontar un proceso analítico en donde alguien pierde la fe. Y por lo que se sabe de la época, recibe a otros sacerdotes y no se dedica a tratar de influirlos para que dejen los hábitos o continúen como clérigos. Por otra parte, el Dr. Suárez parece haber adquirido una deuda con su ex analista, de ahí que promoviera algunas de sus obras en español desde el lugar estratégico que ocupó desde su llegada a México en el campo editorial, primero en el FCE y luego, gracias al golpe represivo del presidente Díaz Ordaz a la citada editorial, en Siglo XXI Editores, siempre bajo la dirección del argentino Arnaldo Orfila. Entre otros textos: *Psicoanálisis lenguaje ambiguo* (FCE) y *La Separación de los amantes* (S. XXI), quizás el más conocido y del cual se hicieron hasta la fecha múltiples reediciones. También *Psicoanálisis, marxismo y utopía* (S. XXI).

Una cosa remarcable respecto a esta deuda es el título que le dio a la breve biografía que escribió Suárez en ocasión de la muerte de Caruso: “Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza”.

<sup>84</sup> *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*, Editorial Herder, Barcelona, 1958. (la primera edición en alemán fue publicada en 1952: *Psychoanalyse und synthese der existenz*). La palabra psicoanálisis se omitió en la edición en castellano. Veremos más adelante a qué tipo de psicoanálisis se refería.



Más cristiano, imposible. La pregunta es: ¿“profeta” y “mártir” de qué? Sólo si analizamos con cuidado las breves frases con las que alude a la época nazi en Viena respecto a Caruso, podemos hacernos una idea de qué clase de “martirio” se trataba. Porque resulta que la historia previa a la fundación en México, primero del ya aludido Círculo Mexicano de Psicología Profunda CMPP (1969), y luego del Círculo Psicoanalítico Mexicano CPM (1971), tiene por lo menos un doble fondo: el de la tradición católica y ortodoxa griega, y el del nazismo. Todo el problema radica en dar cuenta de cómo ambas referencias fueron metabolizadas, aludidas y eludidas, o francamente suprimidas en el caso mexicano, y si existe una articulación entre ellas.

## II. 1. *El periodo nazi en Igor A. Caruso*

En la citada biografía, se puede leer una línea que parecer rendirle un franco homenaje al arte de la alusión-elusión. Veamos de qué manera. El Dr. Suárez, después de escribir acerca de la Anschluss de Austria en 1938, añade que la llegada del ruso Igor A Caruso a Viena en los inicios del año 1942 junto con su mujer Irina, que era lituana, lo colocó en una situación muy precaria respecto a la posibilidad de obtener trabajo:

Para un psicólogo con sus antecedentes, no había muchas oportunidades de trabajo. Igor desempeña su primera actividad como psicólogo clínico en un departamento psiquiátrico infantil, en Spiegelgrund, durante 1942. [*E inmediatamente añade*]: Al año siguiente, despliega ya una actividad psicoterapéutica en la clínica neurológico-psiquiátrica María Theresien Schössl, dirigida por Alfred, (príncipe de) Auersperg. Fue allí donde emprendió su largo camino hacia Freud.<sup>85</sup>

Esta apretada cita en dos partes contiene una densidad histórica notable si se sabe lo que significó en su momento el Hospital Spiegelgrund, y también quién fue el citado Príncipe. Por lo pronto,

85 “Igor A. Caruso, Profeta...” *op. cit.*

en el referido hospital, y más específicamente en el Departamento Psiquiátrico Infantil, se practicó eficientemente el denominado Plan nazi T4, que implicaba seleccionar a los niños y jóvenes no aptos para ser educados o trabajar, para eliminarlos. Este Plan comenzó a operar desde el otoño de 1939 hasta el final de la guerra. Y esa frase que suena tan inocua: “desempeña su primera actividad como psicólogo clínico...”, en realidad quiere decir algo del siguiente orden: como ayudante de la psicóloga principal durante los 8 meses que permaneció ahí, hizo alrededor de 100 *test* con los cuales medía la edad mental y la cronológica, y consta que por lo menos catorce de sus diagnósticos sirvieron para apoyar igual número de asesinatos de niños. Y el suave pasaje que describe la frase: “al año siguiente despliega ya su actividad terapéutica en la clínica...”, quiere decir que logró un mejor sueldo en una clínica privada al servicio de los nazis, pero esta vez bajo los auspicios del príncipe Auersperg, médico que pertenecía a la antigua nobleza austriaca, y quien en 1936 había abandonado la “Unión de Nobles Católicos”, de corte austro fascista, para afiliarse al Partido Nacional Socialista Obrero Alemán (NSDAP) y a la Geheime Staatspolizei conocida como la Gestapo en 1938. Dos años después,

...se convirtió en jefe del citado Instituto psiquiátrico de 1940 a 1945, año en el cual huyó a São Paulo. De 1948 a 1968, fue el jefe de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Concepción de Chile. En los años sesenta se le prohibió a Auesperberg ingresar en Estados Unidos debido a su pasado nazi. En ese entonces figuraba todavía en el primer lugar de la Comisión de Honor del Círculo Vienés de Psicología Profunda.<sup>86</sup>

Esta historia permaneció “silenciada” en el CPM hasta el 9 de octubre de 2012, día en el cual una alumna del seminario del Dr. Felipe Flores acerca de la historia del psicoanálisis en México, la Dra. Cynthia del Castillo, se le ocurrió consultar el Wikipedia en inglés y

86 Dra. Eveline List, “Warum nicht in Kischniew? (¿Por qué no en Kischniew?) Zu einem autobiographischen tondokument Igor Caruso“, *Zeitschrift für Psychoanalytische Theorie und Praxis*, vol 23, núm, 1-2, 2008. Datos corroborados por los investigadores Gerhard Benetka y Ckarisa Rudolph, Selbstverständlich ist vieles dmalas geschehen”, Igor Caruso am Spiegel grund, *Werkblatt*, 60, 2008.



encontró parte de las notas de la Dra. List acerca de su investigación acerca de Caruso en el Spiegelgrund. O sea que, propiamente, la historia no estaba silenciada en la red, cuando menos desde el 2008, pero para aquellos a los que podía haberles interesado en México era desconocida, y sólo estaba esperando el teclazo que la hiciera ver la luz, producto de una pregunta elemental: ¿y qué hizo el doctor Caruso durante la Guerra? Pregunta que a nadie se le había ocurrido hasta entonces porque se consideraba que el Caruso que conoció la segunda generación de mexicanos en 1969 como freudo-marxista, casi siempre había pensado así en el pasado. Aunque algunos pocos conocían el texto de Análisis Psíquico y..., visto como algo ya superado por el ruso-vienés. En todo caso, se le rindió un homenaje involuntario a la “carta robada” de Edgar A. Poe.

Son tres los miembros de lo que fue la primera generación que conoció a Caruso, y tuvieron que ver con el futuro CPM de diferentes maneras, los cuales fueron en los inicios de los sesenta a formarse en el Círculo Vienés de Psicología Profunda. Dos de ellos eran mexicanos, los doctores Arturo Fernández Cerdeño y Raúl Páramo Ortega, y el citado exsacerdote español Armando Suárez.

Respecto al caso Caruso y su relación con el régimen nazi, el Dr. Arturo Fernández Cerdeño, al ser interrogado, respondió que no estaba enterado, y que de lo que realmente se hablaba en aquel tiempo era del comunismo:

FMG- ¿Qué se opinaba acerca del Nacional socialismo?

AFC- -Se hablaba bien. No había nada en contra. El problema eran los comunistas. Mi supervisora [en Berlín] fue analista en Berlín Oriental y nos contaba que tuvo un paciente que en seis meses no habló. Era miembro de la STASI. Tenía que rendir informes de todo. El nazismo había sido *peccata minuta* frente a los comunistas. Nadie sabía qué pasaba con los judíos. No tenían idea de los campos de concentración.<sup>87</sup>

Para el Dr. Fernández Cerdeño, el problema parece ser el comunismo. Por otra parte, el caso del espía que describe para reafirmar

<sup>87</sup> Entrevista realizada por Alexandra de la Garza Waliser, y Fernando M González, a Arturo Fernández Cerdeño, el 5 de abril de 2013, en Tuxtla Gutierrez Chiapas.

su interpretación, no deja de ser llamativo, ya que se trata de alguien que tenía que rendir informes de todos menos de él. Y precisamente va a buscar el lugar en donde se trata de hablar de sí mismo, al parecer sin que nadie lo obligue. ¿Se trataba en su caso de una forma de preservar un espacio sin delación o de probar a la analista en su discreción? Quién sabe. En todo caso, este tipo de silencio respecto al nazismo al inicio de la década de los sesenta lo corrobora el Dr. Páramo.<sup>88</sup>

En cuanto al Dr. Raúl Páramo Ortega, el día 10 de octubre del 2012, al ser interpelado por el citado Dr. Flores, respondió en un *mail* que sí lo sabía, y que ante el texto de la Dra. List, a la cual le achaca una “particular inquina” respecto a Caruso, inició una investigación de al menos dos años y llegó a la siguiente conclusión:

Al parecer el único hecho que resulta de todo esto es que Caruso, en algunos casos, era encargado de hacer un dictamen psicológico sobre el estado mental de algunos niños (y no, como pretenden, dictamen sobre si deberían ser eutanasiados los niños), que después sus superiores médicos evaluaban para determinar si se realizaba o no la eutanasia. Esto ocurrió de facto no sistemáticamente, sino en unos pocos casos que no dejaron de pesar en el ánimo de Caruso

[...] Creo que cometió el error de ser una pequenísima pieza de un engranaje que no estaba en sus manos impedir ni por el lugar que ocupaba, ni por la situación general, simplemente se jugaba la vida. [...] De Caruso mismo escuché descripciones de situaciones pasadas y en dirección de lo arriba señalado.<sup>89</sup>

Y remata su testimonio diciendo que todo esto dio lugar a un tejido de fantasías que debería ser contemplado desde la “Psicología del rumor”. A partir de este testimonio creo que se puede pensar lo siguiente: 1. que Caruso no era el que tenía la decisión final respecto al resultado de los *test*, lo cual es correcto; 2. pero de ahí a afirmar que por lo tanto no tuvo ninguna responsabilidad en el asunto, porque él nomás hacía los *tests* sin tomar en cuenta las consecuencias

<sup>88</sup> La película alemana “La conspiración del silencio” da cuenta de manera notable de este silenciamiento que reinó en Alemania hasta 1964, en que se dio el primer juicio público, dirigido por jueces alemanes, contra los responsables del campo de Auschwitz.

<sup>89</sup> *Mail* del Dr. Raúl Páramo O. dirigido al Dr. Felipe Flores Morelos, del 10/X/2012.



que tenía el hacerlos en ese contexto, es otra cosa; 3. que tampoco podía tratar de impedirlo sin sufrir represalias también es cierto, 4. pero de ahí a sostener que tenía que hacerlo porque “se jugaba la vida”, las cosas ya no resultan tan claras. Además, tenía un cuñado universitario nazi que primero intentó ubicarlo como profesor en la universidad. Su mujer obtuvo rápidamente trabajo. A nadie que se sepa eliminaron por resistirse a trabajar en el Spiegelgrund. Caruso aceptó, aunque fuera a regañadientes, ser una “pequeña pieza” del mecanismo mortífero; 5. Que el Dr. Páramo señale que “sólo fueran unos pocos casos”, la pregunta que salta es cuántos se necesitaban para que se convirtiera para él en algo grave lo que considera como el “error” de Caruso; y finalmente, 6. Afirmar sin pestañear que no se trataba de un plan sistemático es negar una evidencia.<sup>90</sup> Y es más que llamativo que alguien como el citado Dr. Páramo, quien maneja con suficiencia el alemán y dice que realizó una investigación al respecto durante dos años, afirme tal cosa. Y más aún, cuando señala que Caruso le confió, muchos años antes de que apareciera la información de la historiadora y psicoanalista Dra. List, “descripciones de situaciones pesadas y en dirección de lo señalado”. Digamos que se trató de un confidente de Caruso que no necesitaba investigar por dos años lo que aparentemente ya sabía en buena medida de antemano.<sup>91</sup>

90 Como dato interesante, el propio Caruso, en un texto que salió publicado en 1964 en *Der Spiegel* y en el cual le contesta a un interlocutor del que no hay referencia, le dice lo siguiente respecto a lo sistemático del Plan T4: “Parece usted menospreciar la actividad de la Comisión del Reich para la comprensión científica de graves enfermedades genéticas y hereditarias que se prolongó hasta 1945 aún después de la suspensión de la Acción T4. [...] De las escasas experiencias que tuve en 1942, como joven psicólogo de la institución pediátrica vienesa Am Spiegelgrund, [pude observar] que si bien la actividad asesina de esta “comisión del Reich” era engañosa y encubierta, sin duda era masiva. Prof. Dr. Igor A. Caruso, director del Círculo de Estudios de Viena en psicología Profunda. Citado en el texto de Christian Schacht, “Sobre afirmaciones y omisiones unilaterales. Observaciones sobre el artículo de Eveline List y el actual debate sobre Caruso”, *Revista de Teoría y Práctica Psicoanalítica*, Salzburgo. Nótese que en ningún momento Caruso alude a lo que hizo efectivamente. Pero en cambio remarca las tintas acerca de su “escasa experiencia” —mínimo 100 *tests* en 8 meses— y procede como si hubiera ocupado el papel de un antropólogo que terminó dándose cuenta de una actividad mortífera que reprueba sin cortapisas.

91 Para un análisis más pormenorizado del caso Caruso, remito a mi libro *Igor A. Caruso. Nazismo y eutanasia*, Tiempo de Memoria, Tusquets, CPM, enero de 2015.

En cambio, como ya escribí más arriba, el Dr. Suárez cita la actividad de Caruso en los dos hospitales, evitando especificar lo que efectivamente hizo, al igual que Caruso.

Y respecto al Dr. Alfred Auersperg, el Dr. Suárez añade el dato de que se trataba de “Un neuropsiquiatra de cierto renombre, católico inquieto, [que] se movía en el horizonte de la antropología médica [...] Espíritu abierto, mostraba interés en el psicoanálisis...”.<sup>92</sup> Se comprenderá que este retrato del “católico inquieto, con espíritu abierto”, difiere substancialmente de aquel “más cerrado” que nos entregan los historiadores del caso Caruso, como la ya citada doctora E. List.

Sintetizando estos testimonios, tenemos hasta aquí que el contexto nazi en el que interactuó Igor Caruso, aparece descrito por los tres discípulos como francamente ignorado u obturado, o al menos eufemizado, y cuando se introduce el personaje de Caruso con sus diagnósticos, en el caso del Dr. Páramo, intentando banalizarlos o atenuar su responsabilidad en los “pocos casos” en los que intervino y para colmo, ni siquiera de manera “sistemática”. Y reforzando el argumento, recurre al factor subjetivo aduciendo que la historia era en parte producto de gentes que le tenían una “particular inquina”. Vistas las cosas así, era difícil encararlas sin buscarse una *memoria de sustitución* (Benjamín Stora). Y si, además, el asunto no terminaba ahí, sino que inevitablemente involucraba la cuestión del post nazismo la situación se complicaba aún más.

## ***II.2. La fundación del Círculo Vienés de Psicología Profunda y el post nazismo***

Para tratar de entender la situación en la que surgió el CVPP en 1947, considero necesario remitirme al manejo político que se hizo en Austria respecto a la memoria —o a las memorias— del nazismo. Y para ello me remito a un interesante trabajo de la historiadora Elissa Mailänder Koslow. Esta historiadora señala que, después de

<sup>92</sup> A. Suárez. “Igor A. Caruso, profeta...” *op. cit.*



la independencia austríaca en 1955, cuando los países aliados abandonaron sus territorios,

La reflexión sobre el pasado nazi de Austria fue ocultada durante veinte años.<sup>93</sup> Ese silencio era fundamental para los gobiernos de la gran coalición socialista y populista que reunía a la población bajo la bandera del patriotismo austríaco. El nazismo era percibido de esta manera como un fenómeno alemán. [...] El consentimiento mayoritario a la anexión de 1938, la identificación de los soldados austríacos con la armada alemana y el antisemitismo agresivo muy extendido en Austria de antes de la guerra, no tenía ningún lugar en esa memoria. La identidad austríaca se definía desmarcándose de la alemana. El sociólogo Rainer Lepsius designa la manera en la cual Austria se enfrenta a su pasado nazi con el término de “exteriorización”.

[...] Entre los dos grandes partidos políticos en coalición reina también un pacto de silencio sobre el pasado reciente. Los socialistas, como los populistas católicos (ÖVP), tenían antiguos nazis y también resistentes e incluso deportados entre sus adherentes. Este consenso de silencio sobre el año 1938 a 1945 tenía otra ventaja: evitaba reflexionar y discutir sobre los años que precedieron a la anexión, aquellos de la guerra civil que entre 1933 y 1934 habían sacudido y dividido el país entre la derecha cristiana y la izquierda. Guerra que había llevado a cuatro años de austro-fascismo. La dictadura de Dollfuss y de Schuschnigg queda hasta el presente como no dicha en la sociedad austríaca y no ha sido abordada todavía por los historiadores.<sup>94</sup>

[...] Durante cuatro decenios ha dominado la visión que tenía del nazismo la generación de los soldados de la Wehrmacht [...] El asunto Waldeheim [1986]<sup>95</sup> desencadena un conflicto de generaciones introduciendo una fractura. Heidemarie Uhl, habla de la “erosión del mito de la víctima [...]”. Austria, como Estado-nación, reivindica una separación neta de la Alemania nazi, considerando la anexión de 1938 como un acto de agresión.<sup>96</sup>

93 Cinco años después de la independencia. Llegaron a formarse en el CVPP los tres analistas citados. No en balde el tema del nazismo no aparece abiertamente.

94 El texto está publicado en 2008.

95 Kurt

96 Elissa Mailänder Koslow, « Le Mythe Fondateur de L’Austrie contemporaine. Refoulement o déni historique ? », en *Les dénis de l’Histoire. Europe et Extrême-Orient au XX<sup>e</sup> siècle*. Editions Laurence Tèper, 2008, págs., 94 a 97.

El mito de la Víctima implicaba que se había “borrado” el hecho flagrante de que “el 98 por ciento de austriacos y alemanes había votado por la anexión de Austria al Reich”. Y, además, “que 1,200,000 soldados austriacos habían hecho su servicio en la armada alemana y participado extensamente en los crímenes del genocidio. Y aún más, que “700,000 austriacos habían sido adherentes del partido nazi, y numerosos austriacos miembros de la SS”.<sup>97</sup>

Por eso el asunto de Kurt Waldheim sirvió para empezar a tocar el citado mito. Recuérdese que este diplomático había sido secretario general de la ONU de 1971 a 1981 y tiempo después, en 1986, se postuló para presidente de su país. El 3 de marzo de ese año el *The New York Times*, así como el periódico austriaco *Profil*, develaron que en 1942

Waldheim había estado en guarnición en los Balcanes y más tarde en Grecia y Salónica adherido al estado-mayor de la Wehrmacht (Heeresgruppe E), y había servido a las órdenes del comandante general de brigada Alexander Löhr, un compatriota que después de la guerra fue ejecutado por crímenes de guerra en Yugoslavia.<sup>98</sup>

Sin embargo, el candidato cuestionado fue elegido Presidente con el 53.89 % de votos. Creo que, puestas las cosas de esa manera en una Austria no desnazificada, es más probable hacerse una idea de las circunstancias en las que surgió el CVPP, Y el por qué tuvo entre sus miembros tantas gentes ligadas al régimen nazi de una u otra manera.

Entre los integrantes originarios del citado Circulo, afirma la Dra E. List, dominaban los católicos ubicados a la derecha, antiguos aristócratas y nacionalsocialistas. Con respecto a este último segmento, la citada historiadora aporta el caso de Walter Birkmayer (1919- 1996), que era ya nacional-socialista en 1931. Y entre sus credenciales al respecto, está el haber sido líder de las juventudes hitlerianas, y también, que en 1936 entró a las SS y después de la

---

<sup>97</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, p. 85.



anexión “fue asistente y líder de una unidad de la NASDP.” Creativo como era, esbozó una doctrina de carácter colectivo con fundamentos biológicos. Y no se limitó en sus alabanzas al Führer.<sup>99</sup>

Otro caso es el del Provincial de los Jesuitas en Austria, el padre Georg Bichlmair, director de la obra de S. Pablo, el cual buscaba evangelizar a los no arios, entre los cuales no excluyó [la existencia] de “genes malignos”. Provenía del entorno del padre Wilhem Schmidt, uno de los personajes más aborrecidos por un tal Sigmund Freud a causa de sus reiterados ataques al psicoanálisis. No me extendiendo más<sup>100</sup> y cierro este apartado citando la perspectiva de la Dra List:

El Círculo de Trabajo tenía inicialmente el carácter de un salón, y el psicoanálisis no era en absoluto el tema importante. La influencia de C. G. Jung era muy grande y los temas religiosos eran dominantes. Hasta los años setenta, se consideraba como progresista el intento de Tehilard de Chardín de sintetizar el evolucionismo con la doctrina creacionista católica.

[...] Todos los textos de Freud que contenían una crítica a la religión, sobre todo el *Moisés*, eran rechazados. En esta línea, Caruso organizó un simposio en Bruselas en 1954, sobre la psicología de la persona, con aproximadamente 40 participantes, entre ellos Wilhem Revers y Jacques Lacan. [...] Ahora Caruso era la cabeza de una Internacional Cristiana de psicología Profunda.<sup>101</sup>

El inicio del Círculo Vienés de Psicología Profunda coincide con la restauración del catolicismo político, y como doctrina grupal parece primar una especie de *existencialismo cristiano* y, además, con una influencia marcada de la concepción de Jung acerca de los arquetipos y el inconsciente colectivo. Todo esto se hace presente en el libro *Análisis psíquico y síntesis existencial* aparecido en 1952. Libro del cual Armando Suárez afirma que le valió un “reconocimiento

99 “Quedó reservado para nuestro pueblo dar luz a un genio, el cual comprendió de manera instintiva y exigió que únicamente la pureza de la raza y de la salud genética puede salvar al pueblo de la decadencia”. Citado por E. List, *op. cit.* Palabras que no le iban a la saga de aquellas escritas por Jung en 1934, en las que postulaba un supuesto inconsciente ario en oposición al judío. La renuncia a la inteligencia no tiene límites.

100 En mi libro citado, pueden verse otros personajes en el capítulo. VIII.

101 E. List, *op. cit.*

internacional”. Dicho comentarista, sobredimensionando las cosas, añade que le sirvió para consumir “una no desdeñable hazaña histórica: romper el hielo entre catolicismo y psicoanálisis”.<sup>102</sup> Historia que por cierto muchos años antes había seguido una larga serie de congelamientos y algunos incipientes deshielos, si nos guiamos por el libro de Agnès Desmazières, aparecido en Francia en 2011<sup>103</sup> y que por obvias razones el Dr. Suárez, que murió en 1988, no conoció. Todo el asunto consiste en preguntarse a cuál psicoanálisis y a qué catolicismo, Caruso supuestamente contribuyó a acercar. Felizmente, el Dr. Suárez tuvo el cuidado de añadir que Caruso propuso

... una especie de análisis *bautizado*, por decirlo así. Más aún: mostraba que el psicoanálisis era un medio, el más riguroso en todos los sentidos, de vivir una fe depurada que era, en una palabra, el ascetismo del siglo xx. Tal podría ser el núcleo del mensaje que desciframos tantos psicólogos educadores y teólogos católicos, no sólo de Austria, sino de España y América latina, que emprendimos desde 1953 hasta fines de los años sesenta el gran viaje de purificación a Viena.<sup>104</sup>

En este punto de la *ascesis purificatoria de la fe*, parecen cruzarse los planteamientos de Caruso con los de Lemerrier. Con la diferencia de que, esta vez, eran expresados por alguien que se pretendía psicoanalista. Ya hemos visto que este viaje purificadorio, sea viajando a Viena o haciendo venir a los psicoanalistas a Cuernavaca, no necesariamente terminaba en una fe purificada, sino que podía terminar en el agnosticismo o incluso en el ateísmo. Y muy seguramente, este contexto purificadorio fue el que llevó a una serie de jesuitas franceses a acercarse a Jacques Lacan. Con la diferencia de que este psicoanalista, sobre todo a partir de 1953, comenzó a leer a Freud desde otras coordenadas introduciendo una visión propia del psicoanálisis. Mirada que propuso otro tipo de “ascesis”, aquella más cercana a la de los místicos, o sea la de la “*Manque*” (o la falta).

102 “A. Suárez, *op. cit.*, p. 20.

103 Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, Éditions Payot, France, 2011.

104 AS, Suárez, *op. cit.*, p. 21.



El hecho es que el Dr. Suárez remata su perspectiva de la época constatando que esa imagen que se había hecho de Caruso cuando lo buscó en Viena en los inicios de los sesenta, “ya no correspondía al Caruso con el que me encontré”.<sup>105</sup> Sin embargo, no hay que tomarlo a la letra cuando menos si nos remitimos a una entrevista que le fue realizada al Dr. Caruso en 1974, cuando visitó por segunda vez México, invitado por el Dr. Suárez.

Para poder apreciar los cambios a los que alude el Dr. Suárez, pero a su vez a lo que continuó del pasado católico y ortodoxo griego de Caruso, debo retroceder al citado libro de 1952 y compararlo con la entrevista de 1974. Pero aclarando que esto que apuntaré al respecto, como ya adelanté, no formó parte de la herencia explícita del CPM cuando se fundó en 1971. Aunque hay que señalar que el pasado de colaboración con la política eugenésica de los nazis por parte de Caruso y la fundación del Círculo Vienés, quedó como material en bruto no trabajado hasta el año 2012. A su vez, la herencia religiosa quedó en buena medida enclosetada y sólo se hizo manifiesta en la manera en que se federaron los diferentes Círculos de psicología profunda,

Caruso —dice Suárez—, solía atribuir este rasgo institucional [...] a su propia educación religiosa: en la iglesia ortodoxa las comunidades eclesiales son autoacéfalas y el primado es únicamente de honor, no de jurisdicción.<sup>106</sup>

Pero lo que puede servir de indicio (Carlo Ginzburg) para articular las dos genealogías descritas, es la denominación “psicología profunda” (*tiefenpsychologie*) y la palabra “Círculo”. Este término lo utilizó Freud en 1913 como sinónimo de Psicoanálisis, pero

Durante la época nazi, en la que la palabra psicoanálisis estaba prohibida, sirvió para designar todas las corrientes surgidas de Freud y más o menos emparentadas con él: ortodoxa freudiana, adleriana, de Schultz-Hencke, jungiana, etc. Los miembros de la

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> Armando Suárez, *op. cit.*, p. 25

Wiener Psychoanalytische Verneinigung siguieron utilizándola hasta los años sesenta en sus publicaciones. Es curioso que sea en las del Círculo de Viena donde reaparece la palabra psicoanálisis en *Umwertung der Psychoanalyse* de W. Daim (1950) y en *Psychoanalyse und Synthese der Existenz* de Caruso (1952), si bien en gran parte como objeto de crítica.<sup>107</sup>

O sea, que en cuestión de reapariciones habría que irse con cuidado, porque hacer reaparecer lo suprimido para tratar de rematarlo, de alguna manera era pasarle el mensaje a los nazis de que en buena medida tuvieron razón en suprimir el término psicoanálisis, con judíos incluidos, primero lanzando el decreto de que deberían abandonar la pertenencia a la Institución freudiana, y luego asesinando a millones, intentando borrarlos de la faz de la tierra. Y, además, ya dentro del campo Psi, amalgamando a las diferentes corrientes, haciendo que en la noche de los gatos pardos se difumine la obra de Freud.

Ahora bien, me quedo corto cuando digo que era hacerles pasar a los nazis el mensaje de que..., porque a la luz de lo adelantado respecto a la fundación del CVPP, habría que decir que algunos de ellos continuaban siéndolo bajo la bandera de y a la manera de la bautizada “psicología profunda”.

### ***III. Cuando el término psicoanálisis no se lleva con la “síntesis existencial”***

Creo que es el momento de presentar algunos de los postulados del entonces junguiano Igor A Caruso respecto a su libro citado de 1952: *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*<sup>108</sup> para que se aprecie de que no basta citar la palabra “psicoanálisis” para que necesariamente remita a éste.

Caruso afirma que el neurótico reprime la culpa como una manera de intentar restablecer una mítica inocencia ética “antes de comenzar el conocimiento ético, [...] que el inconsciente colectivo

<sup>107</sup> A. Suárez, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>108</sup> Que en el título español en 1958 (Herder) se tituló como *Análisis Psíquico...* O sea, que borraron de nuevo el nombre de “psicoanálisis”.



relaciona con el pecado original”. Y añade que el citado arquetipo paradisiaco tiene también un elemento teleológico. Para hablar de éste, introduce a Freud diciendo que éste enseñó

... que la neurosis sólo comienza a ser curable cuando todos los anhelos y deseos neuróticos se transfieren a la persona del terapeuta [...]; ha de venir un hombre que se identifique con la historia del sufrimiento del neurótico. La neurosis busca un redentor. El arquetipo Cristo es el factor central de toda psicoterapia.<sup>109</sup>

Si este es el caso según él, entonces se puede pasar a cuestionar a la denominada psicología profunda “naturalista” freudiana porque

...es incapaz de demostrar que el gran drama de la redención de la humanidad, el verbo que se hizo carne, tomó sobre sí los pecados del mundo, murió por todos, descendió a los infiernos y resucitó, es solamente una proyección neurótica. [...] Para un espíritu que *a priori* no se ha sometido al dogma naturalístico absolutizado, parecerá por lo menos tan plausible el que la orientación del alma hacia la trascendencia y la redención corresponda a una necesidad que tiene que estar respaldada por la realidad. De lo contrario, las funciones anímicas más importantes serían absurdas.<sup>110</sup>

La psicología “naturalista” podría citar a Sigmund Juárez y decir que “el respeto a la creencia ajena es la paz”, pero quizá prefiera decir tímidamente, sin buscar probar, que a lo mejor recitar el credo católico como lo hace Caruso es efectivamente un acto de fe. Ya encarrilado, Caruso va a afirmar que en realidad la neurosis como “mala conciencia” surge de un “apartamiento de lo absoluto”, por lo tanto, “si la neurosis es un debate con lo absoluto también habrá de serlo la psicoterapia” Y entonces, la meta del psicoanálisis no será otra que la de “conducir al neurótico hacia una auténtica adhesión a los verdaderos valores”.<sup>111</sup>

109 Igor A Caruso, *Análisis psíquico...*, *op.cit.*, p 107.

110 *Op. cit.*

111 Citado por Angelika Rubner en “Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso”, en *El Psicoanálisis como teoría Crítica...* *Op, cit.*, p. 15. La citas de Caruso

Tenemos, pues, a un psicoterapeuta espiritualista, que sabe lo que le sucede al neurótico sin lugar a dudas, y además, que tiene la capacidad de llevarlo a “adherirse a los verdaderos valores”. Se comprenderá entonces mejor porque la Dra. List hable de que en esos tiempos Caruso había constituido una “Internacional cristiana de psicología profunda”, que obviamente fue vista con buenos ojos por el Vaticano, porque implicaba una apertura a un “psicoanálisis” pasado por las purificadoras aguas de la ortodoxia católica. Y entonces se entiende mejor lo que el doctor Suárez describía como un Caruso “demasiado creyente”.

Digamos que aquí no sólo la fe se purifica con el psicoanálisis, como en el caso de los benedictinos de Cuernavaca, sino que exige un paso previo, el de la purificación del supuesto purificador. Caruso ofrece un caso de recepción del psicoanálisis que primero le quita todas las aristas, y luego lo engulle envolviéndolo en la trascendencia del arquetipo de Cristo.

Todavía en 1952 Caruso va a utilizar a Jung para tratar de rematar a Freud y a Adler. ¿Acaso desconocía la posición de Jung frente al psicoanálisis, y más específicamente, frente a Freud durante el ascenso del nazismo, periodo en el que se dio a la tarea de postular un inconsciente ario opuesto al judío? Veamos cómo utiliza al psicoterapeuta de los arquetipos y del inconsciente colectivo.

Carl Gustav Jung se ha preocupado poco de las oscuras tendencias socialistas de Adler. Poco a poco fue desentendiéndose de las alegorías energéticas que había en el fondo del modelo instintivo de Freud [...] Lo suyo era penetrar hasta el tuétano del hombre, hasta el tesoro escondido en el trasfondo del, alma, hasta llegar a aquella linde que encubre el misterio inefable de la última peculiaridad...

[...] El gran problema [del hombre] será, pues, si adoptará una actitud hostil e ignoradora [*sic.*] frente al inconsciente colectivo,<sup>112</sup> que empuja la especie, y se estrellará en este empeño, o bien, si

---

la extrae la autora de *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder, Freiberg/Breisgau und Wien, 1952, p.119. y de *Tiefenpsychologie und Daseinwerte*, Wien, Herder, 1949, p. 29.

112 Lugar de las “experiencias arcaicas del linaje humano”,



percibiendo instintivamente sus llamadas, las recibirá en la lucidez de su conciencia.<sup>113</sup>

¿Cuál de todos los inconscientes colectivos de Jung, el ario-nazi o el de “todos”? Freud queda reducido a una supuesta energética “instintivista”, Adler a sus “oscuras tendencias socialistas”. Pero Caruso para nada toca las esclarecidas tendencias fascistas de Jung, e incluso lo transforma en el heraldo de una mirada que es capaz de penetrar “hasta el tuétano del hombre”. Se comprende mejor a qué tipo de “psicoanálisis” obedece el título del libro.

Entonces, ¿a cuál Caruso encontraron los doctores Fernández, Páramo y Suárez en los inicios de los sesenta? Al parecer ya no al que los iba a guiar con mano segura hacia la nostalgia de lo absoluto y hacia una “auténtica adhesión a los verdaderos valores”, pues a juzgar por la trayectoria que siguieron cuando abandonaron Viena, ninguno manifestó nostalgias de este tipo. Suárez y Páramo se acercaron al marxismo, pero no desde la misma posición. En 1974, el primero hizo una crítica substancial de los diferentes freudo-marxismos. Caruso, ya para entonces había integrado a su visión al Sartre del prólogo de los *Condenados de la Tierra* de Franz Fanon, y también a Marcuse y al propio Marx. E incluso, había realizado una lectura de Freud menos instintivista. El cambio parece de envergadura, pero no quedó explicado a fondo, aunque sí escribió una incipiente crítica de parte de lo hasta aquí descrito. Leamos de qué manera:

En el Círculo vienés también se cometen errores, se ha hecho mucha ideología, especie de existencialismo cristiano, justamente por cierta resistencia contra el dogmatismo freudiano, y nuevamente hemos regresado al freudismo. En muchos puntos somos más ortodoxos que los ortodoxos, lo digo como lo pienso, y tratamos sobre todo de volver al estudio de la persona humana; por eso se llama personalismo, psicoanálisis personalista, en su contexto histórico y social.<sup>114</sup>

113 Caruso, *Análisis Psíquico*, *op. cit.*, págs. 25 y 26.

114 Igor A Caruso, *Psicoanálisis dialéctico*, Editorial Paidós, Argentina, 1964, p. 107.

La frase que dice que “nuevamente hemos regresado al freudismo” se presta a ambigüedad, porque se podría entender que lo eran antes y lo habían abandonado por dogmáticos. Pero en realidad no habían sido freudianos antes, como se habrá apreciado. Y utilizan el supuesto dogmatismo para no serlo. Pero, por lo que cité más arriba, las cosas no resultan tan simples. Además, la memoria de sustitución que produce Caruso y parte de sus próximos, recurre en parte a una crítica a la Asociación Psicoanalítica Internacional Psicoanalítica (IPA), que le sirve para legitimarse y cubrir la precaria formación psicoanalítica tanto de él como de otros de sus colegas. De la IPA dice lo siguiente en 1963:

Es triste comprobar que la Asociación Psicoanalítica Internacional [IPA], llamada ortodoxa, en su propio espíritu antipsicoanalítico, de totalitarismo y de institucionalismo, se ha hecho completamente infiel al espíritu de Freud, quien consideraba que la pretensión de los médicos de hacer ellos solos el psicoanálisis es un error pesado y grave.

[...] Permaneciendo fiel a Freud, considero que ni el médico ni el psicólogo son aptos como tales para ejercer el psicoanálisis. Es necesaria la formación psicoanalítica que [...] es una formación específica y científica.<sup>115</sup>

Esta tradición sí paso entera a formar parte del CPM. Tradición que implicaba el orgullo de una “ilegitimidad”: aquella de no ser reconocido por la IPA, pero trastocada a su vez en una legitimidad concebida como resistencia contra la institución considerada como “antipsicoanalítica”. Narrativa que sirvió para otorgar una buena conciencia crítica, pero sin terminar de saber la densidad histórica que traía aparejada, y que, como ya señalé, sólo comenzó a salir a la luz hacia los finales del 2012.

A este respecto, Caruso dijo tanto en Colombia en 1963, como en México en 1974, lo siguiente: “Yo soy psicoanalista, no ortodoxo por lo demás, ni reconocido por las instituciones psicoanalíticas”.<sup>116</sup> Y esto marca una diferencia con el enfrentamiento de Jacques La-

115 *Op. cit.*, p. 99.

116 *Razón Locura y Sociedad*, A. Suárez (coord.) Siglo XXI editores, 1978, p. 174.



can —en 1964— con la IPA, ya que al revés de Caruso, el francés poseía las credenciales de las que carecía el ruso. Y sus razones para rebelarse no coincidían del todo con la de aquel. Entonces no basta pasar por crítico de la IPA, sino saber las razones y los contextos. Pues de otra manera todos los gatos se tornan pardos.

De igual manera, los argentinos disidentes de la IPA y de la APA en los finales de los sesenta, comprendían en parte las críticas de Caruso, pero iban más allá, ya que fueron emitidas en otro contexto político y también gozaban de la legitimidad de la institución que ahora cuestionaban a fondo. Y esta última disidencia también entró sin cortapisas en la del CPM, pero sin caer totalmente en cuenta de que no era idéntica a la que pregonaba Caruso. Efectivamente, como dice Vladimir Yankelevich, “el equívoco es un orden creador de instituciones”.

Pero para cerrar este apartado, falta comentar la otra frase de Caruso, aquella en la que al criticar el “existencialismo cristiano”, propone el pasaje a un “personalismo psicoanalítico”. ¿Se referirá acaso a un psicoanálisis de inspiración personalista cristiana a la francesa, tipo Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, etcétera, aderezado con Freud, Sartre y Marcuse? No lo sé. Pero aparentemente este es el Caruso con el cual se encontraron los tres citados en los inicios de los sesenta y, en parte, la siguiente generación de mexicanos entre los cuales me encontraba yo mismo.

#### *IV. Cuando el corte ideológico supuesto no lo es del todo*

Pasemos ahora a la entrevista de 1974 realizada por el escritor Ignacio Solares a Caruso en México. Voy a citar escuetamente dos párrafos en donde creo que se manifiesta una continuidad en la cuestión de los valores que se manifestó ya en el libro de 1952. En esta entrevista, Caruso pretende combinar al jesuita Teilhard de Chardin con Herbert Marcuse. De este último retoma su cuestionamiento del capitalismo, que despoja de todo placer el trabajo productivo, y

lo articula con Heidegger y su crítica a la técnica que se autonomiza del “hombre”.

Ante la pregunta del escritor Solares acerca de qué ha sucedido con los deseos del hombre —pregunta casi cósmica, pero ante la cual Caruso no retrocede—, el ruso-austriaco contesta así:

Han dejado de ser deseos verdaderos. Todos los que conocemos que son inherentes a nuestra condición humana —la amistad, el gusto por la belleza, el sexo, y hasta el hambre— han sido deformados. No sabemos ya qué es un deseo verdadero. ¿Por qué extrañarnos, entonces, de que habitamos un mundo cada vez más neurótico? <sup>117</sup>

De nueva cuenta, Caruso parece saber dónde estarían los verdaderos deseos en su omni-abarcativo diagnóstico nada menos que de la humanidad. Este tipo de juicios los suelen realizar los Papas o los filósofos que pretenden hablar a nombre de la humanidad. Pero al aderezarlo con la frase “un mundo cada vez más neurótico”, parece decirlo un “psicoanalista”.

Y va a reforzar su diagnóstico apoyándose en Teilhard de Chardin, cuando señala que para el capitalismo no hay nada tan peligroso como

...“la solidaridad entre los hombres”, y nada “tan peligroso como la individualidad, porque por sí misma, como bien lo sabía Teilhard de Chardin”, tiende a la unidad [...] La individualidad es contagiosa.

I.S: ¿No es ésta una idea religiosa?

I.C: Sí, lo es. Y la función de la religión debería ser alimentarla. Es el problema actual de la religión, me parece. Es que ella también ha perdido sus verdaderos deseos.<sup>118</sup>

Y termina la entrevista con un toque crítico al psicoanálisis adaptativo, postulando que el “progresista” —me imagino el “auténtico”—, es aquel que “transforma una inconciencia neurótica en una

117 Entrevista de Ignacio Solares a Igor A. Caruso, “Transformar una conciencia neurótica en una conciencia de nuestras miserias”, en *Palabras reencontradas*, Ediciones Conaculta (colección periodismo cultural) 2010, p. 40

118 *Op. cit.*, p. 41.



conciencia de nuestras miserias”,<sup>119</sup> aludiendo con esto a Freud. Digamos que se mantiene la línea de los “auténticos valores” de su “Análisis Psíquico” de 1952, transformados ahora en los “auténticos deseos”, así como la concepción del dislocamiento de la neurosis, antes en relación a lo absoluto, ahora con respecto al “espejismo de la felicidad”. Por eso la nueva ascesis es tomar conciencia de “nuestras miserias”. Otros dirán, desde otra perspectiva, que se trata de “asumir la castración”. El moralismo psicoanalítico no descansa.

En síntesis, se pueden detectar en el Caruso tardío ciertas continuidades y algunos cambios de dirección. Pero lo que logró con estos planteamientos de los sesenta, es crearse la imagen de un freudo-marxista consumado que había dejado atrás definitivamente a la “internacional cristiana de la psicología profunda”. Y casi había logrado borrar su actuación durante el nazismo hasta que en 1979 estalló la bomba al respecto en Austria. Y ya muerto, en 2008, con documentos bajo la lupa que se filtraron en 2012 a México.

En México, el corte manifiesto se dio cuando el ex dominico Suárez y el freudo-marxista Páramo decidieron que el nuevo grupo fundado en 1971 se denominara Círculo Psicoanalítico Mexicano. Con lo cual dejaban, en la referencia a la palabra “Círculo”, una traza de su genealogía, pero en el mismo movimiento marcaban una diferencia al utilizar plenamente la palabra “Psicoanálisis”, abandonando esta vez sin ambivalencias el término “psicología profunda”.

Finalmente, en la genealogía carusiana ignorada y no interrogada hasta 2012 en México, se trata de una historia en la cual se entrelazan el nazismo y el junguismo, una tradición ortodoxa griega, y una reformulación de una de las posibilidades del freudo-marxismo.

Las dos experiencias descritas en este texto, finalmente no fincaron a fondo en el psicoanálisis mexicano hasta donde puedo constatar. Pero falta mucho por ser investigado.

---

119 *Ibid.*

## Bibliografía:

### Libros:

1. Paul Ricoeur. *De l'interprétation – Essai sur Freud*. Editions du Seuil, 1965.
2. Paul Ricoeur. *Traducción al castellano intitulada Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, Editores, 1970, p. 2.
3. Fernando M. González. *Crisis de Fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, Editorial Tusquets, 2011.
4. Marcel Gauchet. *La condition historique*, Éditions Stook, France, 2003, pp. 194-195.
- « L'Église a peur de Freud. Pourquoi? », *Arts Loisirs*, No. 58, 2 au 8 novembre 1966, p. 8.
5. Gregorio Lemercier. *Diálogos con Cristo*. Barcelona, Ediciones Península, 1968, p. 3.
6. Cardenal, Ernesto. *Memorias I. Vida perdida*, México: FCE, 2003.
7. Michel de Certeau. *La faiblesse de croire*. Collection Esprit/Seuil, 1987, p. 196.
8. Mauricio González de la Garza. *El Padre prior*, México: Editorial Diógenes, 1971.
9. Armando Suárez, “Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza” en Ewald H. Englert y Armando Suárez (coords.), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política del psicoanálisis*, Siglo XXI, Editores, 1985. p.13.
10. Igor A. Caruso. *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona, Editorial Herder, 1958.
11. Eveline List, “Warum nicht in Kischnew? (¿Por qué no en Kischnew?) Zu einem autobiographischen tondokument Igor Caruso“, *Zeitschrift für Psychoanalytische Theorie un Praxis*, vol 23, Núm., 1-2, 2008. Datos corroborados por los investigadores Gehard Benetka y Ckarisa Rudolph, „Selbstverständlich ist vieles dmalas geschehen“, Igor Caruso am Spiegel grund, *Werkblatt*, 60, 2008.



12. Fernando M. González, *Igor A. Caruso. Nazismo y eutanasia*. Tiempo de Memoria Tusquets, CPM, enero de 2015.
13. Elissa Mailänder Koslow, « Le Mythe Fondateur de L'Autriche contemporaine. Refoulement o déni historique? », en *Les dénis de l'Histoire. Europe et Extrême-Orient au XX siècle*. Editions Laurence Teper, 2008, pp. 94-97.
14. Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, Editions Payot, France, 2011.
15. Armando Suárez. *Razón, Locura y Sociedad*. Siglo XXI, Editores, 1978, p. 174.
16. Luis Suárez. *Cuernavaca ante el Vaticano*, Grijalbo, 1970.

### Artículos:

17. Zmud, F. (8 de diciembre de 2006). “Sublimación y creatividad en una comunidad religiosa”. Texto correspondiente al III simposio Internacional de Psicoaterapia de Grupo, Stelzerrut/Kumereut, Alemania: publicado originalmente en inglés, en *DinamicPsychiatrie, Zeitschrift für Psyquiatrie und Psychologie*, 1971, Vol. 4. Reproducción y traducción de Jéssica Berzosa en *Grupo, Revista de Psicoanálisis*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Psicología. Área de Psicología Social, México p. 12.
18. Carrillo, J. (4 de diciembre de 1984). “Un convento en psicoanálisis y los orígenes de la AMPAG”. *Revista de Análisis Grupal. Psicoanálisis – grupo- familia-institución*, México, Vol. II, 4, p. 88.
19. Álvarez, R. (2009), “Freud, psicoanálisis, historias”. Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
20. Ponce, A. & Robles, M. (11 de enero de 1988). “Lemercier, que conmocionó a la Iglesia, murió en el silencio”. *Proceso*, 585, 44
21. Cuadernos del CIDOC. (12 de julio de 1967). “Sobre el celibato y el casamiento de los sacerdotes”. *Revista Siempre- 67/19*.
22. Rubner, A., “Desarrollo y dialéctica en el pensamiento de Igor A. Caruso” en *El Psicoanálisis como teoría Crítica....*” p. 15.
23. Rubner, A., *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Herder, Freiberg/Breisgau und Wien, 1952, p.119. y de *Tiefenpsychologie und Daseinwerte*, Wien, Herder, 1949, p. 29.

## Tesis:

24. Martínez Villegas, A. (30 de agosto de 2016). “Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II; continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atratlahuacan, Morelos (1965-2012)”. (Tesis de Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea). Instituto Mora, Guadalajara, Jal.
25. Litmanovich Kivatinetz, J. (2009). “*Las operaciones psicoanalíticas gestadas al interior del Monasterio benedictino de Abuacatlán, Cuernavaca, Morelos México (1961-1964)*”. (Tesis de Doctorado en Historia), UIA.

## Revistas:

26. *Proceso*, Núm. 585, 11/I/1988. p. 44.
27. *Life en español*, 23/X/1967. p. 56.
28. Leñero, V. (03/1966). “Psicoanálisis en el convento”. *Revista Panorama*, No., 34 Buenos Aires – México.
29. Lemercier, G. (Verano, Junio de 1966). “El ‘Monasterio en Psicoanálisis’ de Cuernavaca crea un centro psicoanalítico”, *Revista Comunidad*, Vol. I, UIA., pp. 52 y 54.
30. *Revista de Teoría y Práctica Psicoanalítica*, Salzburgo.

## Periódicos:

31. *El Herald*o , 20 /VI/ 1967, p. 7. A.

## Documental:

32. *Le Monde*, 27 /V// 1967. Citado por Joaquín Sáenz y Arriaga, SJ, en *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*, s, c, 1967, p. 20.

## Conferencias:

33. Lemercier, G. (Abril de 1969). “Una sola solución: ni la sumisión sin honor, ni la rebeldía sin amor, sino sencillamente la salida de las instituciones eclesiásticas por la dispensa de votos.”. Conferencia realizada en Estados Unidos.



## Monografía:

34. González Pozo, A., Chávez de la Mora, G. (2005) *Monografías de arquitectos del siglo XX*. (Núm. 3. Coedición del Gobierno de Jalisco, ITESO, CUAAD), Guadalajara, Jal.

## Entrevistas:

35. “Lemercier, la otra cara”. Entrevista realizada por Mario Menéndez- Ignacio Romero Vargas, Sucesos, 1788, 9/IX/1967.
36. José Luis González Chagoyan. Entrevista realizada el 8 de septiembre de 2003 en la Ciudad de México. Entrevistador: Fernando M. González.
37. Agustín Palacios. Entrevista realizada el 8 de septiembre de 2003 en la Ciudad de México. Entrevistador: Fernando M. González.
38. Graciela Rumayor. Entrevista realizada el 6 de mayo de 2004. Entrevistador: Fernando M. González.
39. Fray Gabriel Chávez de la Mora. Entrevista realizada el 9 de abril de 2010 en su convento del Estado de México. Entrevistador: Fernando M. González.
40. Igor A. Caruso. “Transformar una conciencia neurótica en una conciencia de nuestras miserias”. Entrevista realizada en 2010. Entrevistador: Ignacio Solares. En *Palabras reencontradas*, Ediciones Conaculta (colección periodismo cultural), p. 40
41. Arturo Fernández Cerdeño. Entrevista realizada el 5 de abril 2013 en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Entrevistadores: Alexandra de la Garza Waliser y Fernando M. González.

## Televisión:

42. Saldaña, J. (10 de junio de 1967). TV de Domecq, El caso de Gregorio Lemercier TV 2, Programa televisivo en el cual participaron Gregorio Lemercier y el dominico Fray Alberto Escordia, con los psicoanalistas Agustín Palacios y Héctor Prado.
43. Franca Basaglia, “Monche auf der couch“ (monjes en el diván), *Trans-Atlantik, Journal des Luxus und der Moden*, 03/III/1981.
44. “*La conspiración del silencio*”. Película Alemana.

# LA “SEGURIDAD ALIMENTARIA” DESDE UN ENFOQUE ETNOGRÁFICO. ESTUDIO DE CASO EN UNA COMUNIDAD DE REFUGIADOS GUATEMALTECOS EN EL ESTADO DE CHIAPAS

*Food safety from an ethnographic perspective.  
The case of a community of Guatemalan  
refugees in Chiapas, Mexico*

Ayari G. Pasquier Merino

---

Este texto presenta un análisis etnográfico sobre la seguridad alimentaria de un grupo de familias de refugiados guatemaltecos que viven en una comunidad rural en la región fronteriza de Chiapas, partiendo del enfoque de derechos y capacidades propuesto por Sen y Drèze (1989). En este contexto se busca indagar sobre los factores de vulnerabilidad que enfrentan las familias para lograr una disposición, acceso y utilización de alimentos de manera estable a lo largo del tiempo y sobre sus capacidades para responder a las crisis de diversa índole que afectan su seguridad alimentaria. De manera paralela, se analizan las desigualdades entre las familias con la intención de mostrar la diversidad de situaciones y estrategias existentes dentro de un grupo con frecuencia homologado bajo la etiqueta de “pobreza extrema”. Con base en este estudio se reflexiona también sobre algunos de los límites que enfrentan las políticas de disminución de la pobreza. Entre las conclusiones del texto se incluye la vulnerabilidad alimentaria que imponen las condiciones de exclusión socioeconómica, sobre todo en las dimensiones de acceso y utilización de los alimentos; así como la falta de servicios de seguridad social como un factor que compromete la seguridad alimentaria de las familias frente a cualquier imprevisto, sobre todo para aquellas familias que no pueden hacer recurso a redes de solidaridad social. *Palabras clave: seguridad alimentaria, comunidades rurales, desigualdad, grupos desplazados.*

---

\* Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Becaria del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Programa de becas posdoctorales.



*Abstract: Based on the rights and capabilities approach proposed by Sen and Drèze (1989), this text presents an ethnographic analysis on food security of a group of Guatemalan refugee families living in extreme poverty in a rural community in the South border region of the state of Chiapas. In this context, we look at the vulnerability factors that the families face in order to achieve stable availability, access and use of food over time and their capability to respond to different types of crises that affect their food security. At the same time, the text focuses on the inequalities between families in order to show the diversity of situations and strategies within a group frequently tagged under the label of "extreme poverty". Based on this study, we present some considerations of limits faced by policies on poverty reduction. We conclude that, in this context, food vulnerability is imposed by conditions of socioeconomic exclusion, especially in the dimensions of access and use of food. The lack of social security services is another factor that compromises the food security of families in the case of unforeseen events, especially for families that cannot use social solidarity networks. Keywords: food security, rural communities.*

*Poco antes del amanecer Leonor se levanta y va al fogón que tiene bajo un techito de palma, a lado de su cuarto. Por fortuna no llovió y el montoncito de leña que trajo ayer Esteban está seco. Calienta café, echa unas tortillas al comal y prepara una botella grande de pozol y unos tacos de huevo para que Estaban se los lleve de almuerzo. Mientras, él se prepara para salir. Tiene que irse temprano, para llegar al potrero donde está trabajando; en esos días debe caminar casi dos horas. En esa época casi no hay trabajo, solo "cuando los patrones andan buscando gente para limpiar su café o chaponear la milpa".*

*Aprovechando que su bebé todavía duerme y que Esteban está en casa, Leonor baja rápido al río con dos cubetas: no está lejos, pero el camino está empinado y resbaloso y le da miedo caerse cuando trae a su niño en el rebozo. Unos meses antes, su papá y sus hermanos le ayudaron a hacer un tanque con unos bultos de cemento que les habían dado. Ahora que recolectan el agua de lluvia hace menos viajes, además de que tomando agua del río se enfermaban seguido. Cuando Estaban se va, Leonor desgrana algunos elotes para darle de comer a sus gallinas, después de poco escucha llorar a su niño, va a atenderlo y deja el quehacer para después.*

*Esteban tiene 21 años y Leonor 19. Ambos son de origen Kanjobal y nacieron en San Pedro, un terreno donde la Diócesis de San Cristóbal albergó a varias familias de refugiados guatemaltecos hasta 1994. Cuando se "juntaron" vivieron un tiempo en Nuevo Jerusalén con la familia de él, pero como es huérfano de padre no quería quedarse ahí. Según cuenta, su padrastro es buena persona y "hasta lo apoyó para que hiciera su primaria", por eso aprendió a leer, a escribir, a sumar, a restar y a multiplicar, aunque son cosas que no hace a menudo y ya está olvidando. Leonor nunca fue a la escuela; dice su madre que intentó llevarla, pero lloraba mucho y por eso decidió quedársela en la casa. Le*

*gustaría aprender a leer y a escribir para poder estudiar las escrituras, pero no ha tenido ocasión.*

*Poco antes de que naciera su bebé, el padre de Leonor los invitó a que se unieran a un grupo que estaba negociando un terreno a crédito con una Ong para hacer un “proyecto de desarrollo”. “Los ingenieros”, como los llaman, les dieron un solar donde vivir, luego hubo problemas y la organización se retiró, pero como todavía no los sacan del terreno, mientras aprovechan. Del proyecto también les quedaron 5 gallinas; eran 15, pero algunas se murieron de viruela, a una la hicieron caldo para el primer cumpleaños de su niño y las otras las fueron vendiendo. No podrán empezar el pequeño negocio de venta de huevo que les propusieron “los ingenieros”, pero tienen algunos huevos que comer a la semana y cuando hace falta venden un pollo para comprar jabón, aceite, azúcar o lo que les haga falta. Son pequeños ingresos que se vuelven importantes en el día a día, y más porque Leonor no recibe “Oportunidades”, y por eso en las tiendas no le fían; cuando nació su niño se había inscrito en el pueblo de su mamá, pero la sacaron por no ir a las reuniones.*

*Su casa está lejos y le faltan muchas cosas, pero dicen estar contentos; ahí no tienen que pagar nada, no tienen que compartir el cuarto con sus parientes y viven más tranquilos. Con la ayuda de su suegro Esteban pudo cercar un cuarto con tablas y ponerle su techo de lámina —aunque todavía se las debe a uno de sus patrones—. Como no tienen luz, en la noche prenden una vela por un rato y se van a dormir temprano, aunque Leonor más que la luz extraña la radio, “porque alegre y acompaña”, y más cuando está todo el día sola. A veces compran pilas para la radio, pero duran poco y cuestan caras.*

*Esteban sembró maíz en el solar con unas matas de chayote y calabaza que se han dado bien. Por ahí llueve bastante y pueden sacar dos cosechas al año, pero tuvieron que vender casi todo porque Esteban no conseguía trabajo y ya no tenían dinero. Hace poco Don Ismael, el del rancho de cerca del río, le dio medio costal por unos trabajos; fueron varios días de fatiga, pero resultó bien pues, como apenas va a ser la cosecha, estaba escaseando el maíz y había subido mucho de precio. En la próxima cosecha de café esperan trabajar juntos para ahorrar y poder rentar una parcelita para sembrar más maíz la próxima temporada.*

*En la casa de la mamá de Leonor se preparan casi siempre guisados con quelites, hongos y tubérculos que recoge la señora cuando va a lavar al río o a buscar leña, pero Leonor no aprendió la costumbre; de chica ella se quedaba en*



*casa a cuidar a sus hermanos, además, como cambiaban seguido de pueblo le daba miedo salir. Por eso ella al caldo le hecha solo sopa de pasta y tantito jugo “maggì” que compran cuando van a la Iglesia que está de camino a Río Blanco, y algún quelite si tiene en su terreno.*

*Haciendo cuentas de sus gastos —que llegan a 700 pesos mensuales— se sorprenden y me aclaran que en realidad muchas veces no les alcanza y pasan algunos días sin comprar frijol ni salsa, comiendo solo tortillas con quelites, algún huevo, o unos charalitos del río. Por fortuna la familia tiene buena salud y Leonor solo va a la clínica del pueblo de su mamá a vacunar a su niño. Cuando llegan a enfermarse van con la mamá de Leonor, quien sabe curar con plantas, porque allá en la clínica solo atienden los miércoles, pero como dice Esteban “quién sabe por qué será, pero los miércoles casi no nos enfermamos”.*

## Introducción

Este relato muestra algunas de las situaciones que comparten muchas de las familias rurales más pobres. En él podemos identificar múltiples factores de vulnerabilidad, pero también algunas de las acciones y decisiones cotidianas a través de las cuales estas personas buscan la manera de salir adelante, construyendo sus propios proyectos de vida (Archer, 2007).

Este texto busca reflexionar sobre las condiciones de vulnerabilidad y las capacidades de agencia de uno de los sectores más empobrecidos, los campesinos sin tierra, acotando la discusión al ámbito de la seguridad alimentaria. A nivel global se estima que por lo menos 795 millones de personas enfrentan carencias alimentarias (WFP, 2016). México tiene uno de los índices de disponibilidad energética más elevados del mundo (Urquía, 2014), pero según los últimos datos disponibles (correspondientes a 2014), 20.6% de la

población vivía en “pobreza alimentaria” y 42.4% enfrentaba algún grado de “inseguridad alimentaria”<sup>1</sup> (CONEVAL, 2014).<sup>2</sup>

El concepto de “seguridad alimentaria” comenzó a ser utilizado en la arena internacional en la década de 1970, desde entonces su definición ha incorporado una creciente complejidad.<sup>3</sup> El presente trabajo retoma la definición propuesta por la *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura* (FAO, por sus siglas en inglés), utilizada usualmente como referencia en ámbitos políticos y académicos. Se considera entonces que existe seguridad alimentaria

cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico, social y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana (Cumbre Mundial de la Alimentación de 1996).

La FAO ha propuesto analizar la seguridad alimentaria a partir de cuatro dimensiones —disponibilidad, acceso, utilización y estabilidad<sup>4</sup>—, que son monitoreadas a través de una serie de indicadores

- 1 Se considera en “pobreza alimentaria” a quien tiene un ingresos inferiores a una “canasta alimentaria”. La “inseguridad alimentaria” se evalúa a partir de la *Escala Mexicana de Seguridad Alimentaria*, construida con 12 preguntas de la *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares*, que documentan la percepción sobre la falta de acceso a alimentos en los hogares en los tres meses anteriores.
- 2 En Chiapas, donde se ubica la comunidad de estudio, en el mismo periodo, 48.5% de la población vivía en pobreza alimentaria y 56.5% enfrentaba algún grado de inseguridad alimentaria (CONEVAL, 2014), condiciones que se acentúan en las regiones montañosas donde se concentra la población indígena.
- 3 Inicialmente el concepto de seguridad alimentaria hacía referencia a la disposición de alimentos *per cápita*, en la década de 1980 esta concepción fue ampliamente cuestionada. Desde entonces se han planteado diversas definiciones alternativas: desde un enfoque macroeconómico, como cantidad de calorías accesibles según el nivel de *ingreso* de los hogares; desde el enfoque de las *necesidades básicas*, en términos de cantidad y calidad de los alimentos consumidos por los individuos; desde la perspectiva de los *derechos* y *las capacidades*, en términos de los derechos efectivos de los individuos para convertir sus activos en capacidades de tener acceso estable a un alimentación adecuada. Más recientemente, el enfoque de los *modos de vida sustentables* complementa estas visiones al integrar los conceptos de *vulnerabilidad*, *sostenibilidad* y *estrategias de adaptación*. El desarrollo de este concepto ha sido analizado por distintos autores, por ejemplo Maxwell (1996), Carr (2006) Burchi y De Muro (2012), Clay (2002).
- 4 La “disponibilidad” hace referencia a la oferta de alimentos en función de la producción, las existencias y el comercio neto; el “acceso” considera aspectos físicos —infraestructura de comunicación y almacenamiento— y económicos —ingresos



estadísticos a nivel nacional (FAO, 2016). Esta metodología permite hacernos de una idea general, hacer comparaciones entre países, identificar tendencias y ubicar regiones particularmente vulnerables. Sin embargo, los indicadores utilizados dejan de lado múltiples factores relevantes<sup>5</sup> y en muchos casos no existen los datos correspondientes.<sup>6</sup>

El presente trabajo analiza estas dimensiones desde una perspectiva etnográfica<sup>7</sup>, partiendo del marco conceptual del desarrollo humano y las capacidades (Sen y Drèze, 1989). Esta metodología nos permite explorar, en una realidad empírica específica, los aspectos estructurales que definen las opciones de los sujetos en un contexto determinado, pero también sus percepciones sobre la alimentación y las formas en que buscan salir adelante día con día; elementos que nos permiten mejorar la comprensión de este fenómeno en su complejidad (Maxwell, 1996). Además de su pertinencia analítica, se propone que este tipo de análisis es relevante para el diseño de políticas y proyectos que impulsen las estrategias de sustento locales y abonen a la construcción de capacidades —individuales y colectivas—, teniendo en cuenta las particularidades de los contextos de intervención.

---

de los hogares, precios de alimentos y programas sociales—; la “utilización” abarca factores que inciden en el aprovechamiento físico de los nutrientes —prácticas de higiene, los servicios de salud y la diversidad de la dieta—; y la “estabilidad” de las dimensiones anteriores, cuyo análisis incluye aspectos climáticos, políticos y económicos.

- 5 Por ejemplo, no se incluye información sobre el comercio neto de alimentos para medir la “disponibilidad”, no se tiene en cuenta la infraestructura de almacenamiento para medir el acceso físico, no se da cuenta de la inflación o algún dato que pueda dar cuenta de la pérdida de poder adquisitivo para medir el acceso económico.
- 6 Para México destaca la falta de información sobre la “proporción del gasto en alimentos de los pobres”, en el acceso económico; y de 6 indicadores (de 10) relacionados con la utilización: porcentaje de niños menores de 5 años con emaciación, porcentaje de niños menores de 5 años con retraso de crecimiento, porcentaje de niños menores de 5 años con insuficiencia ponderal, porcentaje de adultos con insuficiencia ponderal, prevalencia de carencia de vitamina A en la población y prevalencia de niños en edad escolar con ingesta insuficiente de yodo.
- 7 Esta propuesta se basa en otros estudios que han tratado el tema de la seguridad alimentaria desde una perspectiva etnográfica, por ejemplo: Carney (2015); Janin, Arditi, Fouilleux, Crouzel, Marie, Dury, Bertout, De Suremain, y Razy (2008) y Peltre-Wurtz (2004).

La investigación fue desarrollada<sup>8</sup> en una comunidad<sup>9</sup> ubicada en el municipio Las Margaritas, Chiapas, integrada por 25 familias de origen guatemalteco. Algunos de sus integrantes llegaron como refugiados en 1982, huyendo de la violencia militar de su país<sup>10</sup>, otros nacieron en campos de refugiados en la década siguiente. A pesar de las peculiaridades vinculadas con su experiencia del refugio, estas familias comparten gran parte de los problemas cotidianos que enfrentan muchas otras familias rurales, en particular aquellas que han sido desplazadas de manera forzosa por motivos económicos, políticos, religiosos o ambientales, pero también con muchas de las que siguen vinculadas al campo, aunque no tengan tierras.

En este contexto la investigación plantea indagar los factores de vulnerabilidad que enfrentaban las familias<sup>11</sup> para lograr una disposición, acceso y utilización de alimentos de manera estable a lo largo del tiempo y sobre sus capacidades para responder a las crisis que afectan su seguridad alimentaria. De manera paralela, se analizan las desigualdades dentro de la comunidad, con la intención de mostrar la diversidad de situaciones y estrategias existentes dentro de un grupo con frecuencia homologado bajo la etiqueta de “pobreza

8 El trabajo de campo fue realizado a partir de una visita en el verano de 2012 y 8 estancias de campo de entre 3 y 4 semanas cada una en 2013. Se utilizaron un conjunto de técnicas cualitativas de recopilación de datos: una guía de entrevista semiestructurada realizada en todos los hogares de la comunidad; entrevistas a profundidad con miembros de la comunidad y de la asociación que trabajaba ahí, guiando el “muestreo” por los principios de triangulación y saturación; seguimiento de reuniones y eventos colectivos; observación participante y recorridos descriptivos por las distintas áreas del predio.

9 Siguiendo un acuerdo inicial sostenido en la asamblea comunitaria, no se utilizan los nombres de los lugares, personas ni organizaciones involucrados en el estudio.

10 “Durante las décadas de 1980 y 90 aproximadamente 200 000 guatemaltecos, la mayoría de ellos mayas, fueron asesinados brutalmente por grupos paramilitares y por el ejército de ese país. En un informe de 12 volúmenes publicado en 1999, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, patrocinada por la Organización de las Naciones Unidas (CEH, ONU), calificó apropiadamente esos eventos como “genocidio” (Manz, 2010: 11).

11 Muchos estudios utilizan el hogar como unidad de análisis, bajo el supuesto de que los recursos y las estrategias de vida tienen carácter familiar. En esta investigación se considera pertinente considerar a los sujetos como miembros de hogares, pues en todos los casos analizados la alimentación se resuelve en el ámbito familiar; sin embargo se considera los hogares como espacios sociales donde se combinan elementos de afecto, solidaridad y cohesión, así como intereses en conflicto, negociaciones y un acceso desigual a los recursos y las capacidades de toma de decisiones, muchas veces asociadas con el género (González de la Rocha, 2006).



extrema” (Guijt y Shah, 1998). Por último, con base en este estudio se busca reflexionar sobre algunos de los límites que enfrentan las políticas de disminución de la pobreza que operan en la región, buscando vincular el análisis de la escala local con el contexto más general de la pobreza y la política pública en la escala nacional.<sup>12</sup>

## Una comunidad de refugiados guatemaltecos en Chiapas, 30 años después del éxodo

La comunidad de estudio está ubicada en el municipio Las Margaritas, Chiapas, a pocos kilómetros de la frontera con Guatemala, en una zona húmeda y templada, de relieve montañoso, cubierta por potreros, cafetales y algunos acahuals. Esta comunidad fue fundada en 2010, en un terreno comprado por una agencia no gubernamental que buscaba impulsar un proyecto de desarrollo a través de diversos esquemas de crédito. Cuatro años después la agencia se retiró luego de enfrentar múltiples conflictos con los líderes de la comunidad<sup>13</sup>, pero las familias se quedaron viviendo ahí mientras se define el estatus legal del predio. Esta situación puede parecer peculiar, pero coincide en muchos aspectos con acuerdos temporales que han tenido los guatemaltecos con asociaciones religiosas, ejidatarios y pequeños propietarios para ocupar terrenos donde vivir y trabajar desde que llegaron a México, hace 35 años.

En 1984 el gobierno mexicano había otorgado el estatus de refugiados a 46 000 guatemaltecos en Chiapas; a lo largo de los siguientes 15 años algunos de ellos fueron reubicados en Campeche y Quintana Roo, muchos otros regresaron de manera más o menos voluntaria a su país. Después de la firma de los “Acuerdos de Paz” en 1994, se estima que 18 500 refugiados guatemaltecos permane-

12 Agradezco a Kirsten Appendini y Nitzan Shoshan, a todas las personas de la comunidad y a quienes trabajaban en la organización que operaba ahí, y a los correctores anónimos del trabajo.

13 Durante los tres años que operó la organización en la comunidad surgieron numerosos conflictos, principalmente en torno a la definición de las condiciones para incluir nuevos miembros en la comunidad y el calendario de pagos de los créditos que incluía el programa.

cieron en el estado (Kauffer, 1997). Esta cifra solo tiene en cuenta a quienes habían obtenido el estatus legal de “refugiado” y no considera a quienes volvieron a México luego de un breve periodo, por lo que la cifra podría ser mucho más alta (Ruiz, 2012).

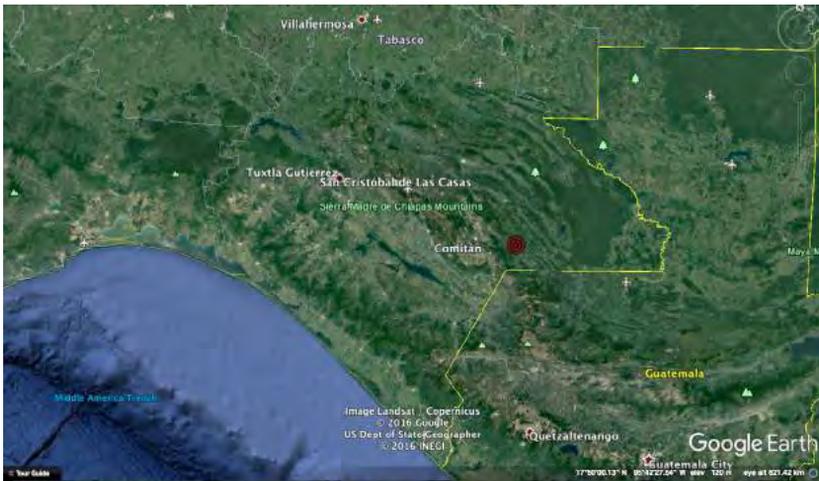
Las familias de la comunidad de estudio están entre aquellos que decidieron permanecer en la región fronteriza resistiendo las múltiples presiones de reubicación y repatriamiento, conformando desde entonces una nueva “comunidad imaginada” (Anderson, 1993), la comunidad de los “ex-refugiados” de Chiapas. A pesar de ser un grupo heterogéneo por su origen étnico, pertenencia religiosa y muchos otros factores, comparten historias marcadas por una gran precariedad e “inestabilidad territorial”, viéndose en la necesidad de buscar continuamente donde vivir y trabajar. Durante las primeras dos décadas subsistieron en gran medida gracias a los apoyos de la *Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados* (ACNUR) y su contraparte mexicana —la *Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados* (COMAR)— A pesar de no contar con tierras de trabajo, a lo largo de los últimos 30 años se han mantenido vinculados al campo y la mayoría renta parcelas para sembrar cultivos de autoabasto. Actualmente su sustento depende del jornaleo de los hombres en los pastizales y huertas cafetaleras de la región, la migración temporal a centros urbanos y las transferencias de programas sociales. Entre ellos existen diferencias que se hacen substanciales para resolver la cotidianidad, pero en general su situación económica los ubica bajo la línea de la pobreza extrema.

La zona donde se encuentra esta comunidad está ocupada principalmente por pequeñas propiedades de mestizos, con los que los guatemaltecos han tenido múltiples relaciones de dependencia, explotación, vecinazgo y solidaridad; actualmente son ellos quienes les dan empleo, les venden productos básicos, les compran sus cosechas y les prestan dinero. También se ubican algunos ejidos, pero por lo general tienen menos interacciones cotidianas con sus habitantes. En esta zona hay diversas localidades conformadas por familias de origen guatemalteco que compraron pequeños terrenos —a través de cajas de ahorro organizadas por ACNUR y gracias al



dinero ganado en migraciones temporales—. En todos los casos se trata de caseríos conformados por pequeños solares con casas de construcción precaria, donde las familias viven en condiciones de hacinamiento, muchas veces sin servicios de agua potable, drenaje y electricidad.

En la región las principales actividades económicas son el cultivo de café y la cría de ganado, actividades que manejan las familias con mayores recursos. En sus propiedades también siembran maíz y frijol, abasteciendo una parte importante del consumo local. El resto de los alimentos llegan a través de los pequeños comerciantes—fijos e itinerantes— que se abastecen en el mercado de Comitán; éstos manejan una variedad considerable de productos perecederos y no perecederos, pero venden a precios altos que resultan excluyentes para muchos.



## Condiciones de seguridad alimentaria en la comunidad de estudio

Sen y Drèze (1989) consideran el acceso a alimentos como resultado de la interacción entre un conjunto de capacidades básicas, buscando mostrar la importancia de las circunstancias personales y sociales para entender las capacidades que tienen los individuos para conver-

tir sus recursos en bienestar y dar cuenta del papel de la capacidad de agencia<sup>14</sup> en las condiciones de seguridad alimentaria de cada familia. Con base en este planteamiento se organiza el análisis teniendo en cuenta los siguientes tres aspectos: (i) condiciones para el acceso a alimentos, (ii) tipo de dieta y condiciones de preparación y consumo de alimentos, y (iii) otros factores que inciden en su utilización de los alimentos.<sup>15</sup>

### *i. Condiciones críticas para el acceso a alimentos*

Para analizar el acceso a alimentos —y su estabilidad— se toman en consideración: la dotación de activos de las familias, el tipo de trabajos remunerados que desempeñan, sus posibilidades de producción agropecuaria y sus condiciones de intercambio comercial.

En la comunidad de estudio todas las familias tenían activos muy limitados, aunque existían diferencias que se volvían sustanciales para resolver las necesidades cotidianas de alimentación. Entre éstas destaca la posesión de pequeños solares en comunidades cercanas con casas rudimentarias y, en algunos casos, algún pequeño cultivo de café. El gasto mensual *per cápita* de los hogares variaba entre 200 y 500 MXN.<sup>16</sup> A través del proyecto que originó la comunidad, todos sus integrantes obtuvieron acceso de uso de un pequeño solar y 3 hectáreas de tierra donde sembrar maíz e iniciar cultivos comerciales de café y plátano; aunque las tierras efectivamente disponibles al cultivo dependían de la capacidad de cada familia de limpiar los acahuales. Además, algunos usaban estas tierras para sembrar cultivos de autoconsumo, pero como estaban en disputa preferían no hacer

14 Se considera como agencia la “capacidad de saber” y la “capacidad de actuar” de los actores sociales, que buscan resolver los problemas que enfrentan día con día, aprenden a intervenir en los eventos sociales y modifican sus acciones teniendo en cuenta las reacciones de quienes integran su entorno —dentro de los límites de impuestos por restricciones físicas, normativas, políticas y económicas, y con base en ello— (Giddens, 1995).

15 Esquema analítico que toma como base la operacionalización del enfoque propuesto en (Sen y Drèze 1989) desarrollada en Burchi y De Muro (2012).

16 En mayo 2013 la canasta alimentaria rural era de 839.37 MXN mensuales (CONEVAL, 2013).



grandes inversiones. En todos los casos la mano de obra era el principal activo y esto beneficiaba a las familias más grandes.

En la zona no hay fuentes de empleo estables. Los únicos empleos disponibles son el jornaleo agrícola y la construcción. Ambos son trabajos precarios y muy demandantes físicamente, pero entre ellos existen diferencias significativas: los jornaleros agrícolas ganaban entonces 50 MXN por una jornada de 8 horas<sup>17</sup>, quienes trabajaban en la construcción ganaban cuatro o cinco veces más, además se considera como una labor menos pesada y de mayor estatus. El tipo de trabajo dependía de la experiencia y las redes sociales, un capital cuidado con recelo y compartido solo con los familiares más cercanos. Muchos combinaban ambas actividades y hacían lo posible por organizarse para no perder oportunidades.

Otra de las fuentes de ingreso fundamentales para muchas familias eran las transferencias monetarias de programas gubernamentales —principalmente el programa “Oportunidades”, que ahora lleva el nombre de “Prospera”—. En el trabajo de campo se encontró que las familias que han cambiado con frecuencia su residencia, buscando morada y trabajo, no contaban con los documentos que requiere el programa. Además, más allá de las reglas de operación, la inscripción al padrón pasaba por un comité local que imponía una cuota de ingreso y una observancia discrecional de las condiciones de permanencia en el programa. Así, solo las familias con mayor estabilidad territorial y redes sociales más fuertes habían logrado incorporarse a ese padrón. Este sistema resultaba excluyente para algunos, pero a otros les permitía cierto margen de acción, por ejemplo, cuando la familia decidía moverse por unos meses a trabajar en algún rancho, o situaciones similares.

La precariedad de las fuentes de ingreso limitaba de manera importante la capacidad de las familias para adquirir alimentos, y esto se traducía en reducciones del consumo de alimentos, a veces críticas. En este contexto resultaba central la siembra de milpas<sup>18</sup>, que ha

17 Durante la cosecha de café las mujeres suelen participar algunos días, con una paga considerablemente menor —30 MXN—.

18 Vargas (2014) incluye una descripción detallada de la variedad vegetal y animal en torno a una milpa, los productos obtenidos y las múltiples formas en que se cocinan

sido reconocido como una de las estrategias centrales de seguridad alimentaria de las familias campesinas (Huambachano, 2015; Isakson, 2009). Con este fin se aprovechaba cualquier espacio y muchos tenían pequeñas milpas en sus solares, aunque fuera para cubrir solo una pequeña parte del abasto familiar. Para complementar la producción, era común la renta de parcelas, aunque todos se quejaban de que las cuotas de renta se incrementaban año con año. El gasto en renta de tierras, insumos y trabajo invertido equivalía aproximadamente al costo de mercado del maíz<sup>19</sup>, pero sembrar milpa era una estrategia para mejorar las condiciones de acceso a alimentos básicos, y también de abasto, pues en algunas épocas, aún teniendo dinero, debían recorrer a pie varias comunidades antes de conseguir quién les vendiera algunas cubetas de maíz. Además, muchas veces estos cultivos utilizaban mano de obra que de otra manera no habría obtenido ingresos, estrategia reportada en otros lugares del país (Cortés y Díaz, 2004). Sin embargo, debemos considerar que los cultivos están expuestos a múltiples plagas y a la variabilidad climática, por lo que había épocas en las que se veían obligados a comprar uno o dos costales de maíz, aumentando el gasto entre 30% y 50%.

En la región donde se ubica la comunidad de estudio, el café es el principal cultivo comercial. A pesar de que su producción y comercialización implica grandes retos, este cultivo sigue siendo considerado como la mejor inversión a futuro. Quienes poseían un solar habían desarrollado pequeñas huertas de café que les proporcionaba algunos ingresos. Sin embargo, estas ganancias estaban sujetas a múltiples avatares: plagas, un procesamiento rudimentario que podía obligarlos a vender sus pequeñas cosechas en fruta perdiendo gran parte de la ganancia, venta a revendedores que otorgaban precios bajos, ulteriormente afectados por el control del mercado por parte de un cacique local. A esto se sumaba la inestabilidad de los precios internacionales del café que, además de afectar las ganancias potenciales de sus huertas, podía disminuir de manera importante

---

cada uno de estos alimentos.

19 Situaciones similares son reportadas en otros estudios, por ejemplo: Isakson (2009)



las oportunidades de empleo en la cosecha —que era el momento con más empleo del año—.

De manera paralela, las familias llevaban a cabo múltiples pequeñas acciones buscando generar ingresos complementarios, por ejemplo: sembrar plántulas de café para vender, regresar con un costal de “mercancía” (dulces, latas de salsa, arroz, etc.) cuando iban a Comitán o La Trinitaria por cualquier otro motivo, aceptar trabajos como jornaleros a varias horas de camino, trabajar para los rancheiros como cargadores o, las mujeres, lavando ropa o limpiando casas, acompañar con un teclado servicios religiosos, comprar huevos y cuidarlos para criar pollos (que era más barato que comprar pollitos) y luego irlos vendiendo poco a poco, entre otras.

Los párrafos anteriores describen algunos de los principales rasgos del contexto en el que las familias que integran esta comunidad luchan día con día por su subsistencia, dedicando largas jornadas en múltiples actividades para tener acceso a los bienes más básicos; en estas condiciones lo único que permite su subsistencia es la búsqueda continua de alternativas.

Antes de terminar este apartado es importante mencionar que la distribución tradicional de las labores cotidianas en la comunidad responsabiliza a las mujeres de la preparación de los alimentos, pero al mismo tiempo las ubica en una posición de dependencia alimentaria frente a los hombres de sus familias. En generaciones anteriores, muchas mujeres complementaban el abasto a través de la recolección de hongos, tubérculos y hierbas, pero se observa una drástica interrupción en la transmisión de este tipo de conocimiento relacionada, al menos en parte, con la falta de acceso a espacios de recolección y con el creciente consumo de productos industriales. La disminución de diversidad de productos animales y vegetales en la dieta campesina es reportada por otros autores (por ejemplo, Vargas, 2014).

## *ii. Tipo de alimentación, y condiciones de preparación y consumo de alimentos*

La seguridad alimentaria depende de la disponibilidad y el acceso a alimentos, pero también del tipo de dieta y de prácticas de higiene en la preparación y consumo de alimentos relacionadas con enfermedades gastrointestinales que afectan la capacidad de aprovechar los nutrientes.

Las familias a las que se refiere este estudio llevan una dieta pobre y poco variada. Hacen dos o tres comidas al día, dependiendo de la disponibilidad de alimentos y la carga de trabajo. Su dieta se basa en el consumo de tortillas de maíz nixtamalizado, acompañadas con un poco de frijol, si hay, si no solo con salsa enlatada de tomate con chile. La comida principal suele incluir caldo, a veces con un poco de pollo, otras con quelites y verdura. Se consumen también algunas frutas de temporada, sobre todo naranja y plátano, recolectadas por lo general en los caminos.

La principal fuente de proteína animal es el huevo, que se consume dos o tres veces por semana, por lo general frito en aceite. El pollo se consume una vez por semana o menos, en pequeñas cantidades y cocinado en caldo. La carne de res y cerdo se consume cuando mucho una vez al mes, a veces cada dos o tres meses, cuando varias familias se organizan para comprar un animal en pie. Las familias más pobres solo tienen acceso a estos alimentos durante las celebraciones colectivas. Para salir a trabajar se acompaña la comida con pozol, bebida preparada con agua, masa de maíz y azúcar.

Resalta el creciente uso de comida industrial, en particular salsa enlatada y sopa de pasta instantánea, además de refrescos, frituras y dulces. El consumo de estos productos representa una parte importante del gasto en alimentos, aunque muchas veces no son contabilizados. Actualmente estas son las principales comidas “sociales”, que las familias buscan tener disponibles cuando reciben visitas.

A la falta de alimentos suficientes y variados se suman condiciones de higiene que comprometen la absorción de nutrientes. Estas condiciones están determinadas principalmente por la falta de agua



potable y la mala calidad del agua del río, del que muchas de las familias se abastecen. El agua de uso humano es hervida en fogones de leña. Todos los alimentos se preparan en cocinas con piso de tierra, cercadas parcialmente con cercas de varas, donde viven distintos animales domésticos —principalmente perros y gallinas—. Todos los alimentos se consumen cocidos, hervidos o fritos, con excepción de las frutas.

En todos los casos las mujeres son las encargadas de la preparación de los alimentos, labores en las que invierten gran parte de sus días. Entre éstas destaca la preparación de la tortilla, base de la dieta, que implica desgranar el maíz, hervirlo, molerlo a mano, hacer la masa y echar la tortilla. El acarreo de agua y leña es una de las partes más fatigosas de estas actividades; en algunos hogares los hombres “ayudan” en el acarreo de la leña, pero esto es poco frecuente. Las tareas más pesadas suelen ser desempeñadas por las mujeres con menor estatus del hogar, posición que ocupan las nueras más jóvenes.

### *iii. Otros factores que inciden en la utilización de los alimentos*

Siguiendo la propuesta de Sen y Drèze (1989), se integran en el análisis otras carencias vinculadas con capacidades básicas, a saber: la salud, la educación y la participación en la toma de decisiones; pues en la medida en que limitan las capacidades de agencia de los actores pueden afectar el acceso y utilización de los alimentos.

Las familias que considera el estudio tienen condiciones de salud precarias, vinculadas con deficiencias alimentarias crónicas y un acceso limitado a servicios de salud. Formalmente todos sus integrantes están inscritos en la clínica rural, ubicada a 3 km del asentamiento, y cuentan con “Seguro Popular”. En los hechos tienen un acceso parcial a los servicios de salud, pues la clínica rural está abierta solo algunas horas por semana, cuando va el “técnico de salud” encargado de las campañas de vacunación. Una vez por mes va también una doctora que da seguimiento a la “salud reproductiva” de las mujeres.

El hospital más cercano está ubicado en Comitán, a 4 horas de camino, y muchas veces los pacientes deben esperar varios días antes de ser atendidos. En la comunidad nadie había utilizado este servicio, pues no podían enfrentar los gastos de viaje y estancia en la ciudad; además, existe una desconfianza generalizada hacia los servicios médicos. Lo más frecuente es recurrir a los curanderos locales, quienes manejan cuotas relativamente altas que suelen ser cubiertas a través de distintas prácticas de endeudamiento.

El acceso a servicios de educación se ha incrementado en las últimas décadas y actualmente la mayoría de los niños y niñas están inscritos en la escuela. Aún así, en la comunidad el grado de escolaridad promedio era muy bajo —3.5 años para las mujeres y 4.5 para los hombres— y no aumentaba de manera sustantiva entre los jóvenes. El analfabetismo estaba presente en todas las generaciones, particularmente entre las mujeres, e incluso quienes asistieron a la escuela tenían poca alfabetización funcional. El principal interés era que los niños aprendieran herramientas básicas de lectoescritura y aritmética, después la escolarización no era considerada como una inversión redituable, reflejando posiblemente que el sistema educativo no responde a sus necesidades presentes ni a sus expectativas de futuro.

Respecto a la toma de decisiones se distinguen dos ámbitos: la comunidad y el hogar. La asamblea comunitaria es la máxima autoridad y el espacio formal de toma de decisiones. Solo los titulares de derechos sobre la tierra tienen voz y voto en la asamblea, y todos son hombres. En los hogares las relaciones responden a una jerarquía establecida por género<sup>20</sup> y generación, que se traduce en el reparto desigual de los recursos y poderes de decisión. El jefe

20 Existe una tendencia a que las mujeres tengan menos activos —propiedad, educación, empleo, oportunidades económicas, participación política, etc.—, todos ellos de menor calidad, derechos de uso más que de decisión, menor capacidad de excluir a otros de sus derechos (Deere y León, 2003), menor retribución por su trabajo, y por añadidura sufran de segregación laboral. Además de que las encuestas de uso de tiempo han mostrado que en muchos contextos las mujeres trabajan en promedio más horas que los hombres, cuando se suman sus actividades productivas y reproductivas (Budlender y Alma, 2011). Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la distribución de recursos, derechos y responsabilidades dentro de un hogar está vinculada con el contexto sociocultural e institucional. No se puede dar por presupuesto una forma determinada de distinción entre hombres y mujeres.



de familia es reconocido como legítimo tomador de decisiones, el papel de las mujeres varía pero en general se limita a la consulta en ámbitos relacionados con la crianza y el hogar. Esta jerarquía se expresa durante el consumo de alimentos: primero comen los hombres mientras las mujeres hacen tortillas, luego se sientan los niños, y después las mujeres y las niñas; aunque todos coinciden en que tienen igual acceso a la comida disponible. Las mujeres dependen de los hombres para tener alimentos y donde vivir, respecto a cualquier aspecto relacionado con ámbitos colectivos<sup>21</sup> y para comunicarse con el exterior, pues ellos manejan mejor el español. Desde que las mujeres se casan, en torno a los 15 años, tienen continuos embarazos y se hacen cargo de varios niños con poca diferencia de edad, situación que merma su salud y la de los niños, sobre todo en ausencia de otras mujeres que colaboren en la crianza.

## Conclusiones

La comunidad de estudio se ubica en un área rica en recursos naturales y con grandes potenciales productivos, sin embargo, es una zona marginada con una marcada desigualdad,<sup>22</sup> donde contrastan las condiciones de vida de los rancheros con diversos grupos en pobreza extrema; entre éstos destaca por su precariedad la situación de las familias de origen guatemalteco.

Todas las familias de la comunidad mantenían una dieta pobre y enfrentaban periodos de escasez de alimentos, en algunos casos críticos; y muchos probablemente sufrían malnutrición crónica. Su vulnerabilidad alimentaria tiene que ver sobre todo con problemas de acceso o, dicho con otras palabras, con su condición de pobreza y marginación. Entre los factores que definen esta situación se destacan, para el caso de estudio, la falta de activos productivos, el

21 La vulnerabilidad alimentaria de las mujeres ha sido documentada en diversos trabajos, por ejemplo (Chen, Huq y Souza, 1981; Maxwell y Frankenberger, 1992).

22 México se encuentra entre los países más desiguales de América Latina (Esquivel, 2015), y Chiapas es la entidad con mayor concentración de ingresos, según lo indican los valores del coeficiente de Gini —calculado para 2010 en .509 a nivel nacional y en .541 para el estado de Chiapas— (CONEVAL, 2015).

carácter inestable y precario de los trabajos disponibles, la escasez de fuentes de ingreso alternativas y la falta de acceso a tierras de cultivo (Dilley y Boudreau, 2001). A esto se suma la falta de acceso a agua potable y la carencia de servicios de salud y educación de buena calidad y de ciertas prácticas higiénicas. De manera paralela opera un conjunto de circunstancias que complementan la configuración de escenarios de inseguridad alimentaria crónica: la escasez de maíz en algunas épocas del año, el continuo aumento del precio de productos de primera necesidad, la industrialización de la alimentación y la interrupción de la transmisión generacional de conocimientos sobre la recolección y procesamiento de productos forestales comestibles y medicinales. Su situación se agudiza por ser desplazados, condición que, además de ser estigmatizada socialmente, los expone a una gran "inestabilidad territorial" dificultando el mantenimiento de vínculos sociales más allá de la familia primaria.

Por último, dado que el análisis de la vulnerabilidad lleva implícito una visión temporal, debemos también considerar que, frente a la precariedad de los activos y modos de sustento de las familias, cualquier contratiempo puede obligarlos a reducir su consumo de alimentos. Las crisis que enfrentan obedecen a múltiples causas. Entre éstas destaca la enfermedad de alguno de sus miembros, que limita sus capacidades productivas y puede orillarlos a vender los pocos insumos productivos que poseen o a endeudarse, superando por un tiempo la crisis pero empobreciéndose ulteriormente (Shipton, 1990). Otra situación frecuente es la migración "fallida" del jefe de familia, pues suele pagarse el viaje con préstamos costosos y cuando no logran conseguir trabajo, o dejan de comunicarse, las familias se quedan endeudadas, sin ingresos y sin fuerza de trabajo, dependientes de las ayudas de su red parental. Esta situación muestra el acceso a la seguridad social como un elemento central en las políticas de seguridad alimentaria (HLPE, 2012).

El conjunto de situaciones descritas deteriora el bienestar cotidiano de los sujetos y compromete sus capacidades para desarrollar nuevas actividades productivas y mejorar su situación a mediano y largo plazo. Sin embargo, a lo largo de los últimos 30 años es-



tas familias han logrado subsistir y, en muchos casos, mejorar su situación. Los márgenes de acción de las familias son variables y dependen en gran medida de la disponibilidad de mano de obra en el grupo doméstico, la acumulación de pequeños activos y su capacidad para mantener redes socio-parentales; siendo las familias más jóvenes quienes enfrentan mayor vulnerabilidad. Sin embargo, estos factores no operan de manera mecánica, también tienen un peso importante las estrategias individuales: la migración temporal, la disponibilidad para trabajar lejos de la comunidad cuando no hay mejores alternativas, el mantener “buenas relaciones” con los patrones; iniciativas como el cultivo de plántulas de café, la cría de cerdos y la siembra de maíz en pequeños espacios; la calidad de las relaciones dentro del hogar y la planificación familiar; y en general, una disposición a “buscarle” y “aprovechar las oportunidades”.

La cohesión y los intercambios solidarios dentro de los grupos parentales son un factor fundamental, y muchas veces el único recurso frente a crisis de diversa índole. Las familias con mejores posiciones dentro de la comunidad se destacan por haber logrado vincularse con organizaciones campesinas<sup>23</sup> que les han dado acceso privilegiado a ciertos recursos —cemento para poner piso a sus casas, empleos temporales en obras públicas, insumos agrícolas, etc.— Estas familias son vistas como canales de potencial ayuda, lo que les da un lugar privilegiado en la toma de decisiones colectivas. Recuperando la caracterización del “capital social” propuesta por Woolcock (1998)<sup>24</sup> se destaca la importancia de las redes familiares, los vínculos dentro de las comunidades y las relaciones con instituciones en la escala regional como elementos clave, si no para el desarrollo económico como propone el autor, sí para lidiar con la vulnerabilidad cotidiana. Sin embargo, durante la investigación también se observó que las condiciones de pobreza extrema dificultan

23 Entre los miembros de la comunidad se identificaron afiliados a distintas organizaciones campesinas, entre estas destaca la Central Independiente de Agricultores y Campesinos (CIOAC-Democrática), cuyo exdirigente era entonces el síndico municipal y donde estaban afiliados los líderes de la comunidad.

24 El autor propone limitar la definición de capital social al tipo y extensión de las relaciones personales e institucionales de una comunidad, distinguiendo tres tipos: (i) los lazos dentro de los grupos (*bonding*), (ii) los vínculos inter-grupales (*linking*); y (iii) las relaciones entre el Estado y la sociedad (*bridging*).

la colaboración en cualquier escala, limitando las posibilidades de impulsar procesos de desarrollo basados en la acción colectiva, que en otras condiciones tendrían un potencial importante para ayudarlos a superar ciertas barreras en la producción y el mercado.

A lo largo de las últimas dos décadas los programas de transferencias económicas condicionadas —que incluyen un componente de alimentación— han sido la estrategia central para disminuir la pobreza y la desigualdad en América Latina (Villatoro, 2005). Actualmente estos programas son una de las principales fuentes de ingreso para muchos hogares rurales, pero en un contexto de empleos precarios y continuo incremento del precio de los alimentos, su efecto es limitado. Este tipo de iniciativas debieran ser parte de una estrategia más amplia, “las transferencias no pueden sustituir la provisión pública de bienes y servicios esenciales [...] no pueden reemplazar los ingresos obtenidos mediante el trabajo decente.” (PNUD, 2013: 82-83). Para garantizar la seguridad alimentaria, y disminuir de manera sustantiva la pobreza, es fundamental invertir en el desarrollo de las capacidades productivas de los pequeños productores, en la construcción de sistemas de seguridad y, más en general, una distribución de los ingresos más equitativa.

Históricamente los pequeños productores han jugado un papel central en el suministro de alimentos, y actualmente siguen produciendo el 70% de los alimentos en el mundo (FAO, IFAD, y WFP, 2014). En México, 80% de los productores tienen menos de 5 hectáreas y, a pesar de la precariedad de sus condiciones de producción y la falta de apoyos gubernamentales, son responsables de 39% de la producción agropecuaria nacional (Subsidios al campo y Fundar. Centro de Análisis e investigación A. C., 2017), poco más del 20% del consumo nacional de alimentos. Los cambios implementados en las últimas décadas en las cadenas de producción y mercado de alimentos han relegado este sector, y actualmente gran parte de las personas que viven en pobreza extrema son pequeños productores, mientras sus actividades agrícolas tienen una aportación cada vez menor en su ingreso.



En este contexto, el desarrollo de la agricultura de pequeña escala es un área prioritaria por sus efectos positivos en la reducción de la pobreza, el hambre y la desnutrición de los más pobres (FAO, FIDA, y PMA 2015), además de ser una estrategia central para frenar el impacto ambiental que está teniendo el sector agropecuario. Sin embargo, el fomento productivo ocupa un lugar rezagado en el combate a la pobreza en nuestro país (FAO-SAGARPA, 2013: xxxv). En el periodo 2000 -2010, los recursos asignados a la SAGARPA<sup>25</sup> aumentaron en más del 50%<sup>26</sup> y la producción agropecuaria tuvo un aumento anual promedio de 2.4%. Sin embargo, estos recursos han sido dirigidos principalmente a los grandes productores, quienes reciben el 92% del gasto de los programas agrícolas. (ONU-DH, 2012:29); incrementando ulteriormente la polarización social en el sector rural (Torres, et al. 2015; Fox y Haight, 2010) e incrementando la vulnerabilidad alimentaria en el corto y mediano plazo (González y Macías, 2007: 47).

Desde la óptica de la seguridad alimentaria, es urgente que se modifiquen los criterios de toma de decisiones y asignación de recursos públicos en este sector. Superar las condiciones de rezago de los pequeños productores requiere implementar políticas orientadas a fortalecer sus capacidades productivas, institucionales y organizativas; inversiones en infraestructura productiva, de transporte y comunicación; mecanismos de financiamiento acordes con sus necesidades y medidas que les permitan participar en el mercado sin estar sujetos al control de los intermediarios locales; además de garantizar su acceso efectivo a servicios de salud y educación de calidad y otros servicios y beneficios sociales.

---

25 Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.

26 Pasando de MXN 47 900 millones a MXN 73 900 millones.

## Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Archer M. (2007). *Making our way through the world. Human reflexivity and social mobility*. New York, Cambridge University Press.
- Budlender, D. y E. Alma (2011). *Las mujeres y la tierra. Asegurar los derechos para mejorar la vida*. Ottawa, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- Burchi, F. y P. De Muro (2012). A human development and capability approach to food security: Conceptual framework and informational basis. *Working Paper 2012-009*, United Nations Development Programme. Regional Bureau for Africa.
- Carney, M. A. (2015). *The Unending Hunger: Tracing Women and Food Insecurity across Borders*. Oakland, University of California Press.
- Carr, E. R. (2006). Postmodern conceptualizations, modernist applications: Rethinking the role of society in food security. *Food Policy*, 31 (1), 14-29.
- Chen, L. C., E. Huq, y S. D'Souza (1981). Sex Bias in the Family Allocation of Food and Health Care in Rural Bangladesh. *Population and Development Review*, 7 (1), 55-70.
- Clay, E. (2002). Food security: concepts and measurement. *FAO Expert Consultation on Trade and Food Security. Conceptualizing the Linkages*, Rome.
- CONEVAL (2015). *Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2014*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, México.
- CONEVAL (2014). *Medición de la Pobreza. Pobreza en México. Resultados de la pobreza en México 2014 a nivel nacional y por entidades federativas. Anexo estadístico*. [http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza\\_2014.aspx](http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx), consultado el 5/08/2015.
- CONEVAL (2013). *Medición de la Pobreza. Evolución de las líneas de Bienestar y de la Canasta Alimentaria. Valor de la Canasta*



- Alimentaria, <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Lineas-de-bienestar-y-canasta-basica.aspx>, consultado el 4/07/2013.
- CONEVAL (2012). Medición de la Pobreza. Resultados de la Evolución de la pobreza en México a nivel nacional y por entidad federativa 2008-2012. Anexo estadístico. [http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Resultados\\_nal\\_2008-2012\\_sin\\_combustible.aspx](http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Resultados_nal_2008-2012_sin_combustible.aspx), consultado el 5/08/2015.
- Cortés Vázquez, L., y J. V. Díaz Hinojosa (2004). ¿Por qué se mantiene el cultivo del maíz? La hipótesis de seguridad alimentaria. *Estudios Agrarios*, 105-82.
- Deere, C. D., y M. León (2003). The gender asset gap: Land in Latin America. *World Development*, 13 (6), 925-947.
- Dilley, M., y T. E. Boudreau (2001). Coming to terms with vulnerability: A critique of the food security definition. *Food Policy*, 26 (3): 229-47.
- Esquivel Hernández, G. (2015). *Desigualdad Extrema en México Concentración del Poder Económico y Político*. Oxfam.
- FAO (1996). Cumbre Mundial de la Alimentación. [http://www.fao.org/WFS/index\\_es.htm](http://www.fao.org/WFS/index_es.htm), contactado el 10/02/2016.
- FAO (2013). *Panorama de la Seguridad Alimentaria y Nutricional en México 2012*. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Salud Pública, Organización de las Naciones Unidas Para la Alimentación y la Agricultura.
- FAO (2016). Indicadores de Seguridad Alimentaria, <http://www.fao.org/economic/ess/ess-fs/indicadores-de-la-seguridad-alimentaria/es/#.V6Nb247PnNQ>, consultada el 13 de febrero, 2016.
- FAO, FIDA, PMA (2015). *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2015. Cumplimiento de los objetivos internacionales para 2015 en relación con el hambre: balance de los desiguales progresos*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, Programa Mundial de Alimentos. Roma.
- FAO, FIDA, PMA (2014). *The State of Food Insecurity in the World 2014. Strengthening the enabling environment for food security and nutrition*. Organización de las Naciones Unidas

- para la Alimentación y la Agricultura, Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, Programa Mundial de Alimentos. Roma.
- Fox, J. y L. Haight (ed.) (2010). *Subsidios para la desigualdad. Las políticas públicas del maíz en México a partir del libre comercio*. México, Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- González-Chávez, H. y A. Macías-Macías (2007). Vulnerabilidad alimentaria y política agroalimentaria en México. *Desacatos*, 25, 47-78.
- González de la Rocha, M. (2006). *Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Guijt, I. y M. K. Shah (1998). *The Myth of Community: Gender Issues in Participatory Development*, Intermediate Technology Publications.
- HLPE (2012). *Social Protection for Food Security*. A report by the High Level Panel of Experts on Food Security and Nutrition, Committee on World Food Security. Rome.
- Huambachano, M. A. (2015). Food Security and Indigenous Peoples Knowledge: El Buen Vivir-Sumaq Kawsay in Peru and T' Atnoho, New Zealand, Mori-New Zealand. *Food Studies: An Interdisciplinary Journal*, 5 (3), 33-47.
- Isakson, S. R. (2009). No hay ganancia en la milpa: the agrarian question, food sovereignty, and the on-farm conservation of agrobiodiversity in the Guatemalan highlands. *Journal of Peasant Studies*, 36 (4), 725-59.
- Janin, P., C. Arditi, E. Fouilleux, I. Crouzel, A. Marie, S. Dury, V. Bertout, C. E. De Suremain, y E. Razy (2008). *La lutte contre l'insécurité alimentaire au Mali. Dispositifs, discours, représentations et mises en scène*. Rapport de fin d'Action Concertée Incitative collective (CIRAD /IEDES -Université de Paris I/IRD) de l'ANR.



- Kauffer, M. E. (1997). Formes d'organisation et émergence du politique. Les réfugiés guatémaltèques au Chiapas, Mexique. Tesis de doctorado, Université D'Aix -Marseille III. Francia.
- Manz, B. (2010). *El paraíso en cenizas. Una odisea de valentía, terror y esperanza en Guatemala*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Maxwell, S. (1996). Food security: A post-modern perspective. *Food Policy*, 21 (2), 155-70.
- Maxwell, S. y T. R. Frankenberger (1992). *Household food security. Concepts, indicators, measurements. A Technical Review*. Nueva York – Rome, United Nations Children's Fund, International Fund for Agricultural Development.
- Peltre-Wurtz, J. (2004). *Luchar para comer. Estrategias familiares para la alimentación en sectores populares*. Quito, Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador.
- PNUD (2013). *Informe sobre desarrollo humano 2013. El ascenso del Sur: Progreso humano en un mundo diverso*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, New York.
- Ruiz Lagier, V. (2012). El eterno retorno de los refugiados guatemaltecos. *Ojarasca, La Jornada*, 187. México, 11-13.
- Sen, A. y J. Drèze (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford, Oxford University Press.
- Shipton, P. (1990). African Famines And Food Security: Anthropological Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 19 (1), 353-94.
- Subsidios al campo - Fundar. Centro de Análisis e investigación A. C. (2017). *¿Por qué es importante la pequeña agricultura?*, <http://subsidiosalcampo.org.mx/analiza/agricultura-pequena/>, consultada el 3/01/17.
- Torres Oregón, F., F. Herrera Tapia, I. Vizcarra Bordi, y B. Henri Lutz Bachére (2015). Etnografía institucional del Proyecto Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA) en una comunidad mazahua. *Nueva Antropología*, XXVIII (82), 51-81.
- Urquía Fernández, N. (2014). La seguridad alimentaria en México. *Salud Pública De México*, 56 (1): 92-99.



- Vargas Guadarrama, L. A. (2014). Seguridad alimentaria ayer y hoy. Perspectiva antropológica, en M. De la Torre Martínez (ed.), *Hacia dónde va la ciencia en México. Seguridad alimentaria*, 19-30. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología -Academia Mexicana de Ciencias -Secretaría Ejecutiva del Consejo Consultivo de Ciencias.
- Villatoro, P. (2005). Programas de transferencias monetarias condicionadas: experiencias en América Latina. *Revista de la CEPAL*, 86, 87-101.
- WFP, FAO, FIDA (2016). *Objetivo hambre cero*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, Programa Mundial de Alimentos. Roma.
- Woolcock, M. (1998). Social capital and economic development : Toward a theoretical synthesis and policy framework. *Theory and Society* 27, 151-208.



## EL RESIDUO: PRODUCTO URBANO, ASUNTO DE INTERVENCIÓN PÚBLICA Y OBJETO DE LA GESTIÓN INTEGRAL

### *Waste: urban product, matter of public intervention and purpose of the Integrated Waste Management*

Nancy Merary Jiménez Martínez

---

Basura, desechos o desperdicios son algunas de las denominaciones con que se hace referencia a lo que ya no sirve, a lo que dejó de tener utilidad. Los residuos sólidos urbanos son aquellos materiales que resultan de las actividades que diariamente realizamos y que se desechan porque ya no se consideran útiles. Estos materiales se encuentran presentes en todas las etapas de nuestra vida; sin embargo siendo su presencia tan cotidiana ¿Cómo surge su concepción negativa? ¿En qué momento encontramos que su existencia se vuelve problemática para la gestión urbana? ¿Con qué estrategias se ha encarado dicha problemática? A estas preguntas se intenta responder en este artículo, dedicado a la reflexión del desecho desde su existencia hasta su configuración como problema urbano y objeto de intervención pública, específicamente en la estrategia política de atención que se ha desplegado para encararlo: la gestión integral de residuos sólidos urbanos. *Palabras clave: basura, desechos, residuos sólidos urbanos, gestión integral de residuos sólidos urbanos.*

---

\* Doctora en Estudios Urbanos y Ambientales por El Colegio de México. Actualmente forma parte del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, Becaria en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Su línea de investigación actual es la relación entre la sostenibilidad y la educación superior.

*Abstract: Garbage, rubbish or waste are some of the terms used to refer to what no longer serves and has ceased to be of use. Municipal solid waste refers to those materials, resulting from daily activities carried out, which are discarded because they are no longer considered useful. These materials are present in all stages of our life. However, despite being so commonplace, one wonders how did its negative perception arise? At what point did we realize that its existence became problematic for urban management? What strategies have been used to face this problem? These are the questions we try to answer in this text that approaches some considerations on waste from its existence to its configuration as an urban problem and object of public intervention, specifically in the political strategy that has been deployed to face it: the integrated management of municipal solid waste. Keywords: garbage, rubbish, municipal solid waste, integrated waste management.*

## I. De la basura al desecho: una escala nominal

Al hablar de la basura no nos estamos refiriendo a algo completamente novedoso, “la historia del desecho se inscribe en historia social” (Lhuillier y Cochin, 1999:19). Hablamos de un asunto común que hace referencia inmediata a algo inútil, a un objeto sucio y repulsivo, esta característica “natural” despectiva del desecho no es exclusiva de nuestro idioma sino que es compartida por muchas lenguas.

Por ejemplo en francés encontramos las denominaciones *déchet*, *ordure* e *immondice* para referirnos a la basura o desechos. La palabra *déchet* se compone por el prefijo *dé*, el cual implica que el objeto sea resultado de un proceso peyorativo, y por *choir*, que hace referencia al paso brutal de un lugar elevado hacia otro inferior; por lo tanto se puede deducir que *déchet* es lo que se lanza hacia abajo. La palabra *ordure*, encuentra sus raíces en la etimología latina *horridus* (del verbo *horrere*, *eo*, *es*, *horru*) que significa tener miedo, estar conmocionado o literalmente erizado, este verbo produjo las palabras horrible y horripilante para expresar la emotividad de un sujeto confrontado a lo repugnante. Y la palabra *immondice*, también del latín *immunditia* se compone del prefijo *in* que hace referencia a una negación, *mundus* que significa orden o limpieza y el sufijo *icia* que atañe a una cualidad, por lo que *immondice* significa la cualidad de no tener limpieza.

Por otra parte, en inglés se tienen las expresiones *refuse*, *garbage*, *litter* y *waste*. La primera alude a aquello que es negado y rechazado;



*garbage*, denomina a los alimentos en estado de putrefacción; *litter* hace referencia a la basura, generalmente inorgánica, abandonada en algún sitio; y *waste*<sup>1</sup> se utiliza para denominar algo gastado, descuidado y sin algún propósito. De todos los vocablos éste es el único que tiene una implicación espacial. Finalmente,  *rifiuti* o *immondizia* en italiano y *basura* en español, comparten las mismas raíces latinas y la intención de señalar algo horrible, despojos, ruinas, abandono, desolación<sup>2</sup>.

En el camino nominativo, se ha intentado renombrar a la basura y llamarla desecho. Vocablo que tiene sus raíces en la palabra *déchié*, que provienen de *dé* que indica lejanía, *e* o *ex* que significan fuera de y *limen*, que se refiere a el umbral, entonces significa poner fuera del umbral, alejarlo, expulsarlo (*ídem*).

Aunque la idea general compartida sobre la basura o el desecho es la de algo invalorable y repugnante que debe ser expulsado lejos de nosotros, ésta no siempre fue la misma: “el desecho como tal nace en la escena de la aglomeración urbana” (*ídem*) porque es ahí donde adquiere relevancia, tanto por las características que la urbanización le confiere como por los desafíos que implican su generación y eliminación. Es justo la aglomeración urbana la que permite una nueva mirada a los desechos en tanto expresión de la construcción del propio espacio urbano y como producto de un sistema clasificatorio particular del cual son resultado.

A continuación presentamos un breve recorrido por la historia que nos permite ubicar el nacimiento de la basura en el seno de la sociedad de los desechos.

---

1 Proviene del francés antiguo *vastum* que significa vacío, desolado o arruinado, en este sentido designa un lugar y al mismo tiempo la acción de hacer lugar para la eliminación. Esta característica le otorga al desecho no sólo el status de material indeseable sino lo considera como un elemento que se ubica en un lugar; es decir, que está presente en un territorio.

2 Para profundizar sobre este punto véase Harpet, (1998).

## II. Breve historia de la basura

Si bien es cierto que la actividad humana ha generado siempre desechos, encontramos las primeras referencias a la deposición de desechos en...

... los tiempos en que los seres humanos comenzaron a congregarse en tribus, aldeas y comunidades, y la acumulación de residuos llegó a ser una consecuencia de la vida (Tchobanoglous *et al.*, 1994:5).

A este respecto se ha documentado que durante el florecimiento de las civilizaciones antiguas se comenzaron a desarrollar dispositivos específicos para la eliminación de desechos<sup>3</sup>: se habla de la aparición del primer relleno sanitario hacia el año 3000 AC cuando en Creta, la más avanzada civilización en términos de saneamiento, se excavó un enorme agujero en el que se vertían los desperdicios hasta ciertos niveles; en esta misma ciudad para el año 2100 AC las casas estaban dotadas de baños conectados a un sistema de alcantarillado y para el año 1500 AC la isla contaba con áreas específicas para la disposición final de residuos orgánicos. Por otra parte, excavaciones realizadas en la antigua Babilonia revelan la existencia de desagües, pozos negros y sistemas de aguas cloacales. Así como la ciudad egipcia de Heracleopolis, que contaba con procedimientos de recolección y disposición de todos los desechos de los barrios de élite y religiosos cerca del año 2100 AC (Melosi, 1981:5).

Posteriormente, hacia el año 500 AC en Atenas se promulgó una ley por la cual la basura debía ser vertida al menos a una milla de distancia de la ciudad<sup>4</sup>; igualmente hay referencias que señalan que “los romanos establecieron en la mayor parte de sus ciudades sistemas de alcantarillado como la Cloaca Máxima de Roma, un embrión en el tratamiento de desechos” (Balet, 2011:3).

3 La literatura hace referencia a los desechos para nombrar tanto a los residuos domésticos y de la actividad productiva, como a las excretas humanas.

4 Ace Disposal (2013), Página oficial de la empresa Ace Disposal, Estados Unidos de Norteamérica <[http://www.acedisposal.com/history/history\\_garbage.aspx](http://www.acedisposal.com/history/history_garbage.aspx)> (7 de febrero de 2014).



También se ha documentado que para del año 200 DC, en China existían tanto una “policía sanitaria” como una “policía de tráfico”, la primera dotada de carcasas de remoción humana y animal y la segunda encargada de la supervisión del barrido de las calles en las grandes ciudades (Savas, 1977: 12).

En México, los historiadores dieron cuenta que, a la llegada de los españoles al imperio Azteca, había especial interés del emperador Moctezuma hacia la limpieza de Tenochtitlan, ya que cerca de mil hombres barrían y regaban diariamente la ciudad antes de que amaneciera, al punto que donde quiera que se parara el emperador el suelo era tan limpio y asentado que siendo la planta del pie tan delicada como la de la mano, no se lastimara (*cf.* Durán, 1995: 274 y Torquemada, 1986: 460).

Este tipo de prácticas ampliamente documentadas apuntan que el problema de la basura es tan antiguo como la humanidad misma.

Después de la caída del imperio romano nos ubicamos en el periodo conocido como la Edad Media, que marcó un momento en la historia caracterizado por la crudeza de los asentamientos humanos y la vulnerabilidad de las condiciones de vida de sus pobladores: fue hasta el siglo XII cuando las ciudades europeas comenzaron a pavimentar sus calles y se inició con la promulgación de leyes y prohibiciones en relación a la disposición de residuos<sup>5</sup>. Aunque quizás lo más representativo de este periodo de la humanidad fue la proliferación de plagas y epidemias, entre las cuales la Peste Negra es el más conspicuo ejemplo.

A partir de la también llamada Muerte Negra, que cobró la vida de millones de europeos durante el siglo XIV, se suscitaban importantes cambios sanitarios a nivel urbano. Gran Bretaña introdujo los *rakers*, los primeros “hombres de la basura” cuyo trabajo era remover la basura de las calles con una frecuencia semanal<sup>6</sup>. En París para

5 En 1388 el parlamento inglés prohibió la disposición de residuos en los cauces de agua públicos y en las zanjas; y hasta el siglo XIV se permitió a los parisinos arrojar sus desechos desde las ventanas de sus casas (Melosi, 1981: 7-8).

6 Ace Disposal (2013), Página oficial de la empresa Ace Disposal, Estados Unidos de Norteamérica <[http://www.acedisposal.com/history/history\\_garbage.aspx](http://www.acedisposal.com/history/history_garbage.aspx)> (7 de febrero de 2014).

el año 1506 “se empezó a organizar la recolección de desechos” (Balet, 2011:3).

Posteriormente la Revolución Industrial fue un periodo en el cual la circulación de los materiales, elemento estructurante para la productividad y el desarrollo económico, propició también el crecimiento de los espacios urbanos. Se trató de una relación recíproca entre la ciudad y la industrialización, constituida por una mutua conveniencia en la que la industrialización dotaba de productos de consumo a la ciudad y ésta se convertía en mina de materias primas para el proceso productivo, dicha relación apuntaba hacia la permanencia de un proyecto urbano que aprovechaba todo: garantizaba la salubridad urbana, el dinamismo económico y la supervivencia alimentaria (Barles, 2005).

Por un lado, esta relación vinculante motivó el surgimiento de los primeros esfuerzos del reciclaje, actividad que tenían por objetivo proveer de alimentos a los centros urbanos y de materia prima a las industrias en ellos localizadas. La idea que subyacía a la circulación de materiales descansaba en la lógica de que la recuperación de los mismos era una condición necesaria para la industrialización, la producción de alimentos y la salubridad. Para esta vertiente del productivismo los desechos eran vistos de manera positiva, constituían un elemento vinculado al desarrollo y la calidad de vida de las ciudades y por lo tanto eran valorados.

Sin embargo, la industrialización también trajo como consecuencia una trágica transformación física que devino en la *crisis ambiental en las ciudades*. Esta otra dimensión de la Revolución Industrial confirió un rol destructivo a los espacios urbanos y fragmentó los vínculos materiales de la ciudad con la producción industrial, la agricultura y la Naturaleza.

Concretamente, en los albores del siglo XX un argumento económico expuso la poca ganancia que representaba la gestión del *metabolismo urbano* (Barles, 2012): los altos costos de la recuperación de energía proveniente de los desechos y el cargo inevitable que implicaba la eliminación de excretas, lo que marcó un hito en la historia. En este sentido, la devaluación progresiva de los desechos



urbanos, los altos costos del reciclaje y el descubrimiento de nuevas materias primas generaron una crisis tanto para el embrionario reciclaje, como para la higiene y la salubridad. Una de las principales consecuencias de la interrupción del ciclo de materiales, fue la acumulación de los mismos por lo que la escala y la magnitud del problema de los desechos se tornó mayúsculo.

En ese momento el desecho se convirtió en un producto urbano. Si bien es cierto que el desecho siempre ha existido, la industrialización y la urbanización lo dotaron de condiciones específicas en presencia, tamaño, número y características físicas que le atribuyen una paternidad innegable. A partir de entonces se emplea el término desecho para designar a los materiales generados por la actividad humana y se abandona la idea de su valorización, en adelante los dispositivos de manejo y gestión no fomentarán la utilización sino su almacenamiento y eliminación al menor costo<sup>7</sup>. El desecho tal y como lo conocemos había nacido (*cfr.* Barles, 2012).

Esta etapa de la historia de la humanidad y sus desechos permite advertir que *la basura es primeramente una plaga urbana* [...] que se exacerba en un espacio limitado y con las altas densidades de población, [que] es la sociedad moderna industrial y no las sociedades antiguas, la que ha experimentado el problema de la basura de manera más intensa (Melosi, 1981).

Fue la interrupción del ciclo de materiales lo que generó una conceptualización despreciativa del desecho, lo colocó en una condición de agotamiento y por ende de inutilidad, que también trajo implícito el hecho de desprenderse de él, de tirarlo, de desaparecerlo. A partir de esta consideración del desecho, comenzó a gestarse una problemática asociada a éste: nociones como desaseo y suciedad fueron incorporadas a su conceptualización, y con ello la idea de ponerlo “lejos y fuera” de las ciudades, para que no huela mal, para que no se vea feo, o no se transforme en un foco infeccioso (Castillo, 1991:132); el desecho pasó de una lógica de utilidad hacia una visión que lo considerada antiestético, sucio e insalubre, así surgió la

<sup>7</sup> Nos referimos a la incineración sin valorización energética, la trituración, las descargas de residuos ya sea en el mar o en los ríos y en vertederos.

necesidad de movilizar un cuadro de acciones para saber qué hacer con éste y posteriormente la exigencia de una política pública en la materia.

La acción aceptada más ampliamente desde entonces ha sido la de disponerlos *fuera del alcance de la vista y fuera de la mente* (Melosi, 1981). Así se motivó la construcción de los primeros trituradores e incineradores, estos últimos utilizados principalmente en Gran Bretaña<sup>8</sup> y Estados Unidos; aunque también reconocemos que el surgimiento de este tipo de propuestas para atender el problema revela una nueva relación entre el ser humano y la Naturaleza que tiene como marco específico el espacio urbano y construye una relación en tensión y en contradicción constante<sup>9</sup>.

Visto de ese modo, el desecho puede entenderse como el producto de un proceso dinámico y por tanto resultado de una construcción social situada en el tiempo y en el espacio, es un “subproducto de una organización y de una clasificación de la materia, [...] es un elemento que no se inserta en una serie o en un conjunto determinado” (Douglas, 2002:44), es una unidad inapropiada dentro de un orden y al mismo tiempo susceptible de reclasificarse y juzgarse como conveniente para otra alineación.

A continuación abundaremos sobre el sistema clasificatorio que dio origen a los desechos y sobre el momento fundacional en que ubicamos que los desechos se utilizaron para consolidar un nuevo paradigma: la Modernidad.

### *La civilización del desecho*

Contar parte de la historia de la humanidad y sus desechos permite observar que el desecho ha estado ligado a nociones tanto de salubridad y limpieza de los espacios urbanos como a la gestión urbana.

8 En esa época, el ejemplo más conspicuo de la utilización de los incineradores fue el de Liverpool en 1907, ya que la incineración de más de la mitad de sus residuos domiciliarios (170 mil toneladas) permitía la producción de nueve millones de kilowatts que eran utilizados para el funcionamiento del tranvía.

9 Específicamente nos estamos refiriendo a la postura que llevó a conceptualizar a la sociedad y la Naturaleza como un binomio irreconciliable, en la cual la ciudad es el centro de una dialéctica socio-ambiental, es una invención humana que se opone a lo “natural” (Benton-Short y Short, 2013).



El desecho se construyó en simbiosis con la imagen del proceso civilizador, el cual fue justificado en torno a tres exigencias: la limpieza, el orden y la belleza (Freud, 1929)<sup>10</sup>.

En primer lugar, la relación entre la civilización y la limpieza se consolidó con el desarrollo de la medicina en Europa durante el siglo XVIII, época en que se retomaron las teorías hipocráticas sobre la influencia del medio ambiente en la salud y la mortalidad urbana era explicada por la saturación del suelo con materiales en putrefacción; específicamente por emanaciones fétidas originadas en los cementerios, los drenajes, la basura, el hacinamiento, las cloacas, etcétera (*cf.* Corbin, 1987; Dávalos, 1989; Vigarello, 1991). Esta relación vinculante entre la enfermedad y los miasmas propició cambios en la concepción de la salud de modo que “la limpieza, al tomar el sentido de salubridad pública, constituyó un deber moral” (Lhuilier y Cochin, 1999:24).

En segundo lugar, el orden fue un elemento clave que retomó las nociones de salubridad y policía para la implementación del progreso bajo la lógica de un Estado ilustrado (Lombardo, 1982:372). Este contexto también enmarcó la denominada “revolución de los servicios”; es decir, la exigencia de los habitantes ciudadanos de contar con los principales servicios públicos. Se trató de un proceso contradictorio experimentado en el siglo XIX que permitió el *laissez-faire* capitalista y al mismo tiempo una especie de “socialismo municipal” que demandaba que dichos servicios fueran dotados por la ciudad más que por el individuo (Hartwell, 1976: 364:367).

Esta situación facilitó la consolidación de actitudes novedosas frente a la gestión de la basura, lo que explicó la necesidad de corregir la *distribución viciosa de las ciudades* y mejorar la gestión de excretas humanas y urbanas, en pocas palabras, de mejorar el *metabolismo urbano* (*cf.* Barles, 2012)<sup>11</sup>. En este sentido, imponer la gestión de los desechos y excretas como una atribución del ámbito público implicó

10 Se ha argumentado que la ideología de la limpieza se basó en la de propiedad y del control del Estado Moderno como garante del control público sobre la esfera privada, esto justo condujo a la eliminación de los desechos del ámbito doméstico hacia el ámbito público (Lhuilier y Cochin, 1999).

11 Por ejemplo, este fue el contexto que permitió el desarrollo de la ingeniería urbanística de Haussman en la ciudad de París.

también una cuestión de poder y control social más que un asunto estrictamente urbano, se trató de un mecanismo del “Estado ilustrado y liberal de vigilar la vida privada de las personas y resolver el problema de la basura” (Cervantes, 1994: 132).

En tercer lugar, la belleza va muy ligada a los conceptos de orden y de higiene anteriormente señalados, ya que el embellecimiento de la ciudad como símbolo de civilización y de progreso descansó sobre nociones como la planeación, la eliminación de inmundicias, el desarrollo de infraestructura; en fin, de la modernidad.

Había que implantar las nociones higienistas con todas sus consecuencias y la urbe, era el lugar para ello. Sólo en las ciudades la pretensión de tal orden tenía sentido. En la vida urbana se expresa sin lugar a dudas las aspiraciones y prácticas del poder más que en cualquier otro espacio social (*ídem*: 130).

Hasta lo ahora presentado es posible advertir que la “historia de los desechos es la misma del metabolismo de las sociedades [...] muestra el paso de una circulación en un ciclo cerrado a otra lineal” (Barles, 2012:42). Esta transición generó tensiones y contradicciones, rupturas y continuidades que terminaron por concretar una noción sobre el desecho; dicha transición se vio acompañada de la implantación de la Modernidad, un “proceso de diferenciación y delimitación frente al pasado” donde lo anterior es visto como desordenado (por ello se torna urgente corregir la viciosa distribución urbana); con una sociedad “fundamentada exclusivamente en sí misma”, lo que se expresa en la confianza absoluta en mecanismos de planeación y control, ante dispositivos científicos y tecnológicos capaces de proveer lo que ella demanda (Beriain: 2007: 10); y un poder en vías de consolidación que establece mecanismos regulatorios basados en elementos políticos e institucionales que convergen en una racionalidad administrativa cuyo marco de actuación se define por la sectorización de los problemas públicos.

La construcción de la civilización moderna basada en nociones de progreso, de lógica y de la razón requirió de elementos que la apuntalaran, los desechos fueron uno de ellos. En otras palabras, las



ideas y las imágenes sobre la higiene, la salud, la urbanidad, la belleza, el orden y el deber moral, no hicieron otra cosa sino sostener un proceso civilizador que culminó con la consolidación de la Modernidad como paradigma. En este sentido podemos afirmar que...

... la gran ilusión de la política urbana fue crear una ciudad que respondiera cabalmente a la imagen de una burguesía pujante, próspera y plenamente identificada con la modernidad (Contreras, 1994: 188).

Señalamos antes que el nacimiento de los desechos en la aglomeración urbana permitía una nueva mirada. Consideramos que dar cuenta de la historia urbana a partir de los desechos posibilita dos cosas: por una parte revelar que el espacio urbano se ha ido construyendo a partir de variables sociales, culturales, políticas y no sólo arquitectónicas; es decir, que responde a convenciones dictadas por la clase que detenta el poder, al uso social del espacio y a las ideas morales imperantes en una época específica; y por otra, posibilita ubicar en la Modernidad el origen de un sistema de clasificación sobre los desechos que refleja un orden moral y social, que se fortalece con la implementación de obligaciones y disposiciones para los ciudadanos.

El desecho continúa experimentado reconstrucciones que lo recalifican. Actualmente nos encontramos en un momento en que se hace la apuesta por no llamarle desecho sino residuo, en un intento por neutralizarlo y despojarlo de su carga afectiva, por volverlo aséptico, por cortar su alcance degradante (*cf.* Lhuillier y Cochin, 1999). La tendencia es no emplear el término “basura”, ya que evoca inmediatamente a un desperdicio inservible; antes bien, se sugiere la denominación “residuos” por las implicaciones de un posible aprovechamiento de los subproductos que en estos están inmersos. Visto de este modo, la nueva concepción de los desechos apunta que “los residuos sólidos son residuos de cosas materiales que estaban en el proceso de convertirse o ya se convirtieron en útiles” (Sicular, 1992: 18).

Lo que queda claro es que el desecho no ha sido un vocablo único y seguramente no lo será en el futuro: Hay tantas definiciones del residuo como visiones de este existen: legislativa, económica, tecnológica, social, etcétera. Hoy los desechos se ordenan, se clasifican y se distinguen unos de otros: por su estado material son líquidos, sólidos y gaseosos; por su naturaleza urbanos, peligrosos, infecciosos; por su origen son domésticos, industriales, de la agricultura, etcétera<sup>12</sup>.

Hasta ahora nos hemos concentrado en dar cuenta del residuo como producto urbano, lo que nos ha permitido reflexionar sobre la manera en que se construye el espacio urbano y al mismo tiempo ocuparnos del desecho como resultado de un orden moral y social encumbrado en la Modernidad.

A continuación daremos cuenta de otra dimensión del desecho: como una cuestión que exige una intervención pública, para ello es necesario ubicar el tema de los residuos como un asunto de riesgo a la salud humana y la Naturaleza, es decir, definirlo como un problema público.

### III. La basura como un problema público

Caracterizar a los desechos en tanto problema público no ha sido sencillo ni lineal. Ubicamos que se trata de un asunto que —a pesar de su importancia— no ha recibido la atención necesaria para resolverse o manejarse. Por ejemplo, al inscribirse junto a otros problemas en el mosaico de la crisis ambiental, los desechos no han ocupado un lugar preponderante, han estado subordinados a otras problemáticas y han recibido la atención y la preocupación residua-

---

<sup>12</sup> Desde el punto de vista legislativo y normativo en México, la Ley General de Prevención y Gestión Integral de Residuos (LGPGIR), señala que residuo es “el material o producto cuyo propietario o poseedor desecha y que se encuentra en estado sólido o semisólido, o es un líquido o gas contenido en recipientes o depósitos, y que puede ser susceptible de ser valorizado o requiere sujetarse a tratamiento o disposición final conforme a lo dispuesto en esta Ley y demás ordenamientos que de ella deriven” (Artículo 5, Ley General para la Prevención y Gestión Integral de Residuos, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 08 de Octubre de 2003).



les de asuntos como la contaminación del agua y del aire, en un principio, y ulteriormente del cambio climático.

La construcción de los desechos como problema público vino de la mano con la divulgación de la relación entre éstos y la enfermedad, la idea más importante del siglo XIX que transformó la relación entre la Humanidad y sus desechos; ya que a partir de dicho conjunto de creencias los desechos dejaron de ser vistos como sólo molestos para convertirse en peligrosos. Entonces...

... la basura fue removida del alcance de los sentidos humanos, cesó de ser una cosa antiestética, una cosa maloliente, un obstáculo para el tráfico o un molesto fastidio. [Aunque], a pocos individuos les importó qué era de la basura una vez que había sido botada (Melosi, 1981: 232).

En ese momento encontramos la necesidad contar con una política pública que se hiciera cargo de los desechos.

El contexto y las condiciones que acompañaron al surgimiento de un cuadro de acción para que los desechos entraran en la conciencia pública de manera importante a finales del siglo XIX<sup>13</sup> corresponden a dos procesos (*ibidem*). El primero de ellos tuvo que ver con la ideologización de los desechos en términos de riesgos, principalmente cuando se vincularon a otras formas de contaminación que sí eran consideradas importantes: el agua y el aire; sobre todo a partir de los riesgos que implicaba su disposición final en tanto fuente contaminadora del suelo y las aguas subterráneas<sup>14</sup>; es

13 Son tres elementos los que nos llevan a ubicar históricamente ese momento como un proceso de cambio normativo, valorativo y cultural: primeramente la promulgación del Solid Waste Disposal Act (1965) por el Congreso de los Estados Unidos el cual destacó la importancia de la generación de desechos y su carácter cambiante en la composición, como elementos fundamentales de la problemática y al mismo tiempo reconoció la incapacidad de los métodos de la época para hacerle frente; en segundo lugar como producto del movimiento ecologista internacional, el cual hizo aparición en 1970 con el Día de la Tierra celebrado en los Estados Unidos; y finalmente con la celebración de la primera conferencia internacional sobre el medio ambiente: la Cumbre de la Tierra de Estocolmo en 1972, en las cuales se alertó sobre la importancia de los problemas ambientales globales.

14 Si bien es cierto que los desechos domésticos no son considerados como altamente contaminantes, sí se ha documentado la presencia de productos cuyas características los hacen tóxicos y dañinos para el medio ambiente, al respecto Véase Ridgley y Galvín (1982) citado en Restrepo *et al.*, (1991).

decir, los desechos experimentaron un proceso valorativo y de construcción social que los definieron como objetos de preocupación pública.

Y el segundo proceso se relacionó con los mecanismos institucionales y de regulación social y política que trataban de consolidar al Estado Moderno. Que la basura se percibiera como una amenaza a la comunidad permitió a las autoridades públicas considerar que la recolección y disposición final, como estrategias de saneamiento urbano, eran necesarias para garantizar la protección eficaz de salud y que ello era su responsabilidad exclusiva. De este modo se atribuyó otra característica a los desechos: su tecnicidad; primeramente definidos como peligrosos y posteriormente como técnicos, los desechos se extrajeron del dominio privado y se otorgaron a las personas capacitadas para manejarlos. Fue así como “a pesar de su base teórica errónea, el saneamiento ambiental movilizó a los habitantes urbanos y sus autoridades para tratar abiertamente con la basura y las excretas” (Melosi, 1981: 233).

Es suma, a partir de un proceso de valorización y problematización como el descrito, la forma en que se incorporó a la agenda pública el tema de los desechos estuvo estrechamente vinculada con la prevalencia de la definición del problema en términos sanitarios y de una solución cuya lógica implícita preponderó su tecnicidad para expulsarlos del espacio urbano. De este modo el Estado Moderno asumió la responsabilidad regulatoria de este servicio urbano y justificó su intervención legislativa, administrativa y recaudatoria en el tema. Así se construyó el desecho como un objeto de intervención pública y se reprodujo una forma de la realidad.

Por otra parte, destacamos que esta definición de la intervención pública sobre los desechos omitió la protección de aquello que está más allá de lo urbano: la periferia, lo rural, La Naturaleza; lo que probablemente tenga que ver con la diferenciación entre el mundo natural y la ciudad, donde ésta se identifica como removida e independiente del mundo físico (Benton-Short y Short 2013:4). Así como tampoco reconoció que el surgimiento de las ciudades provocó una modificación en la relación entre el ser humano y la



Naturaleza y mucho menos que el nacimiento de estos nuevos controles y mecanismos reguladores e infraestructurales para regular la contaminación también generarían una nueva dinámica.

Queda claro que la intervención de la autoridad pública se justificó en relación a la eliminación de los desechos para garantizar la salud pública, pero poca referencia se hizo a los procesos productivos y al tipo de materias primas requeridas en ellos, a las mercancías surgidas de dichos procesos, a la forma de ser consumidas por los usuarios y a las características intrínsecas de los productos industriales más difíciles de tratar, eliminar y controlar. Evidentemente la prevalencia de esta definición de la problemática de los desechos y de su solución es incompleta ya que no la equiparó a un proceso urbano vinculado a condiciones demográficas, culturales, económicas y geográficas de la sociedad moderna.

En este sentido reconocemos que la problemática de los desechos es uno de los rostros de la crisis ambiental contemporánea. Siguiendo a Lezama (2014) diríamos que se trata de una crisis de la sociedad moderna porque tiene que ver con sus valores y principios, entre los cuales el dominio de la Naturaleza es condición necesaria para la Modernidad y para el éxito humano. En el caso de los desechos, la problemática que generan se debe a la forma de organizarnos como sociedad, a la manera de producir, a nuestros hábitos de consumo, a la idea de racionalizar la Naturaleza y a la forma en que planteamos nuestra relación con ella.

Lhuillier y Cochin (1999:14-15), al dar cuenta del conjunto de discursos que están inmersos en el tema de los desechos, encuentran que en la construcción contemporánea de aquello que se convino en llamar como “el problema de la gestión de desechos” existe una doble dimensión. Por un lado una diversidad de actores involucrados (poderes públicos, industriales, pequeños y grandes operadores, medios de comunicación, asociaciones en defensa del medio ambiente, comunidades locales, opinión pública), lo que conlleva una segmentación social de posiciones y discursos; y por otro, la representación común de la existencia de una crisis engendrada por la abundancia

de los desechos, no solo en el ámbito de su producción sino en el de su eliminación.

La primera dimensión de la que hablan estos autores, ubica a la gestión de desechos como problema sociopolítico (Karak, *et al.*, 2012; McDowell, 1999). El desecho es un elemento controversial que “toca cuestiones sociales de consumismo, de desperdicio y de agotamiento de los recursos minerales y energéticos, de responsabilidad individual y colectiva, de territorialización de las actividades humanas, de preservación del medio ambiente y la salud”. En este sentido, esta dimensión de la gestión de los desechos cuestiona el propio cuadro de acción ya que ubica que ésta “no puede ser un simple cruce de tratamiento técnico dejado en manos de un círculo cerrado de decisores” (Le Bozec *et al.*, 2012: 5-6) sino requiere tratarse como un asunto público y plural. Debe incorporar la dimensión social para completarse como una gestión verdaderamente integral.

La segunda dimensión tiene que ver con la representación común que tienen los desechos, en tanto son vistos como una amenaza directa para el medio ambiente (Ngoc y Schnitzer, 2009), al grado de ser considerados como una variable *praxy* del deterioro ambiental causado por la urbanización (Hoornweg *et al.*, 2013). Hoy el desecho es un problema cuyos discursos han llevado a identificar como catastrófico, como algo invasivo a nuestra sociedad y urgente por atender (Gray, 1997). Se habla actualmente de la “crisis de la basura” (Benton-Short y Short, 2013: 382) para describir la situación caracterizada por el incremento en la generación de residuos superior a la tasa de crecimiento poblacional<sup>15</sup>, para referirse a aquellas ciudades con altas densidades de población que “exportan” sus desechos hacia otros lugares y para subrayar la disminución del número de vertederos disponibles y a los riesgos ambientales provocados por dichos mecanismos de disposición final.

Las dimensiones señaladas manifiestan una tensión que consideramos importante señalar. Por una parte la representación social

<sup>15</sup> Las proyecciones que exploran la relación entre población urbana y generación de residuos dan cuenta que el “peak waste” global de residuos no se alcanzará en este siglo (*cf.* Hoornweg y Bhada-Tata, 2012); asimismo, desde la perspectiva global se alerta que la generación de residuos está creciendo más rápido que cualquier otro contaminante, incluyendo el CO<sub>2</sub> (Cepeda, 2014).



de los desechos limita su problemática en términos de los efectos ambientales que su crisis propicia; mientras que la dimensión socio-política tiende a ampliarla, al considerarla como un proceso urbano vinculado a otros aspectos sociales. Llama la atención esta tensión porque parecen dimensiones excluyentes; sin embargo, forman parte de la misma definición de la problemática. Mientras una la entiende desde un punto de vista profundo, como un proceso urbano vinculante que requiere de un tratamiento público y plural, la otra parece sugerir que la problemática es únicamente ambiental e insta de una solución práctica en términos de técnica y diseño.

En resumen, en este apartado dimos cuenta de la forma en que se construyó a la basura como problema público producto del vínculo entre enfermedad-desechos-técnica y las limitaciones que esta definición presenta. Asimismo expusimos las dos dimensiones del problema de la gestión de desechos y sus tensiones. A continuación presentamos la estrategia de política pública que emergió para resolver esta problemática a escala global.

## Los desechos: viejos problemas y un “nuevo” modelo para resolverlos

La construcción actual del desecho y de su problemática, al ser transpuesta en la escena política, dio lugar al surgimiento de una nueva generación de estrategias para gestionar los residuos (Petts, 1994). La más conocida y difundida es la denominada *gestión integral de los residuos sólidos urbanos*<sup>16</sup> (Cointreau, 2001), un modelo que se intenta implementar a nivel planetario como la vía económica, técnica, socialmente aceptable y sustentable (McDougall *et al.*, 2001) para “minimizar los impactos antiestéticos, a la salud y al ambiente” (Karak *et al.*, 2012) provocados por los residuos sólidos urbanos. Es decir, la implementación de la gestión integral de residuos sólidos urbanos representa una de las metas a conseguir en términos de po-

---

<sup>16</sup> Gestion Global des Déchet, en francés; Solid Waste Management, en inglés; hacen referencia al mismo concepto.

lítica ambiental en el mundo (Ayalon *et al.*, 1999; Jenkins *et al.*, 2009; Hazel, 2009, Karak *et al.*, 2012).

El concepto de gestión integral de los residuos sólidos urbanos toma como punto de partida los principios básicos de equidad, eficacia, eficiencia y sustentabilidad; implica tres dimensiones importantes: los *stakeholders* -aquellos individuos o grupos interesados en el tema-, los elementos del sistema de manejo –vistos como un flujo de materiales desde su producción hasta su tratamiento y disposición final-y aspectos del sistema –factores ambientales, político-legales, socioculturales, financieros, económicos y técnicos-(Van de Klundert y Anschutz, 2001). A continuación presentamos el concepto de forma esquemática.

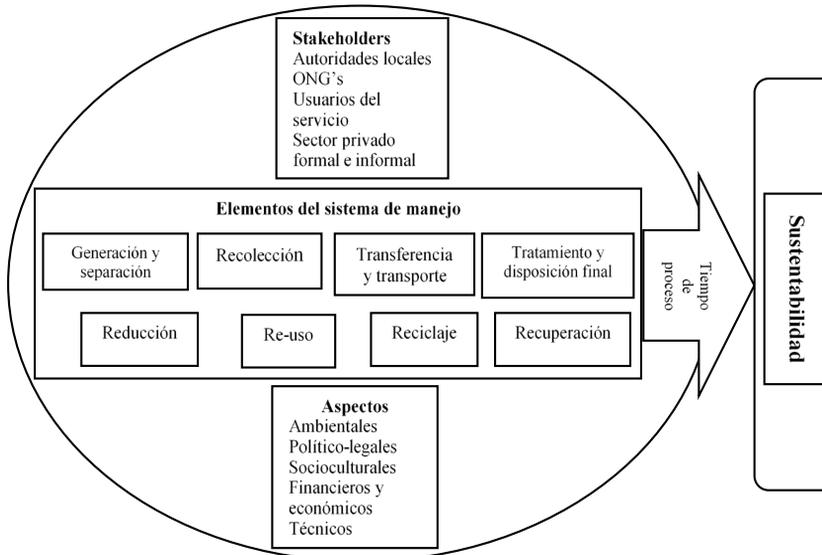


Figura 1.- El modelo de gestión integral de residuos sólidos urbanos  
Fuente: Van de Klundert y Anschutz, 2001:14.

El también llamado *modelo de sustentabilidad* (Kruljac, 2012: 222) puede definirse como “la generación, almacenamiento, recogida, transferencia y transporte, procesamiento y evacuación de residuos sólidos de una forma que armoniza con los principios de la salud pública, de la economía, de la ingeniería, de la conservación, de la



estética y de otras consideraciones ambientales, y que también responde a las expectativas públicas. Dentro de su ámbito, la gestión de residuos sólidos incluye las funciones administrativas, financieras, legales, de planificación y de ingeniería involucradas en las soluciones de todos los problemas de residuos” (Tchobanoglous *et al.*, 1994:7-8).

El modelo establece una distinción entre gestión y manejo, en este sentido la gestión integral de residuos es algo más que lo llevado a cabo por los sistemas de limpieza de las ciudades ya que incorpora las “acciones normativas, operativas, financieras y de planificación que una administración municipal puede desarrollar, basándose en criterios sanitarios, ambientales y económicos para recolectar, tratar y depositar los residuos sólidos de su ciudad” (GTZ-COMIA, 2003:23). Mientras que el manejo integral de residuos es el conjunto de actividades relacionadas con la vida del residuo “desde la cuna hasta la tumba”, generalmente en un proceso de cinco etapas que deben seguirse: el residuo debe recogerse, trasladarse, valorizarse en tanto materia o energía, reciclarse y tratarse, para finalmente disponerse en algún sitio controlado.

Otro de los aspectos importantes de la propuesta de GIRS tiene que ver con la definición de una jerarquía aplicable a los desechos. A partir de dicho planteamiento se privilegian acciones tendientes a la prevención de residuos, la reducción y el reciclaje, y finalmente la disposición final (Acosta *et al.*, 2012; Broitman *et al.*, 2012). En la figura 2 de la página siguiente, presentamos de manera gráfica la jerarquía de los desechos.

La jerarquía de los desechos pretende minimizar la generación de desechos, reciclar y recuperar los recursos materiales y energéticos de los mismos, disminuir la cantidad de residuos dispuestos en los rellenos sanitarios y de ser posible desarrollar nuevos mecanismos de confinamiento. Entre otras opciones, para cumplir con este cometido, se sugiere el desarrollo de rellenos sanitarios con bio-reactores, en los cuales se acelera la descomposición a través de la adición de líquido y la re-circulación de los desechos, hay control de la digestión aerobia y anaerobia y acelera la generación y recuperación

Figura 2. La jerarquía de los residuos

Fuente: ISWA, Key Issue Paper on Waste Prevention, Waste Minimization and Resource Management, 2011.



de gas; la combustión controlada de desechos que implica la incineración de residuos en hornos modernos que cuentan con controles de emisión de contaminantes al aire, se trata de un proceso que permite la recuperación de energía en la forma de electricidad y vapor; las tecnologías de conversión<sup>17</sup>, esta categoría comprende las nuevas tecnologías que convierten los residuos sólidos en bioquímicos industriales y combustibles<sup>18</sup>, entre ellas: la gasificación, la pirolisis, el arco de plasma, la hidrólisis o fermentación y la digestión anaerobia, cabe mencionar que la mayoría de estas técnicas de conversión se encuentran en la etapa de prueba piloto y cuentan con muy pocas operaciones comerciales (Tippets, 2014).

Hasta lo ahora planteado se desprende que el modelo de gestión integral promueve una solución que se ofrece como técnicamente apropiada, económicamente viable y socialmente aceptable para el manejo de los residuos en las ciudades; sin embargo, la transición

17 Al 2013, la Asociación de residuos sólidos para Norteamérica (SWANA por sus siglas en inglés) reportó la existencia de 26 proyectos de conversión tecnológica de residuos sólidos en Estados Unidos.

18 El ejemplo más conocido es el caso del biometano como sustituto del diésel.



del manejo “tradicional” hacia el denominado manejo integral implica la movilización de un complejo conjunto de tecnologías, lo que equivale a decir que la gestión integral se trata también de un modelo intensivo en capital.

En realidad este modelo sugiere, de manera implícita, que los métodos para gestionar los residuos son escasos: se reciclan, se incineran o van al vertedero<sup>19</sup>, los datos dan cuenta de ello: “debido a los limitados beneficios económicos de la separación y el reciclaje, la recuperación de recursos en la producción de energía y calor ha ganado terreno en los últimos veinte años” (McKay, 2000); sin embargo; “tanto en los países desarrollados como en los que se encuentran en vías de desarrollo, el principal método de disposición de residuos sólidos es el vertedero” (Karak, *et al.*, 2012: 1591)<sup>20</sup>.

Esta estrategia de política pública señala que la meta de la GRSU es proteger la salud de las poblaciones, promover la calidad ambiental, desarrollar la sustentabilidad y proveer un soporte para la productividad económica. Para lograrlo, los sistemas de gestión de los RSU deberían ser plenamente adoptados por las autoridades locales en colaboración con los sectores público y privado” (Karak, *et al.*, 2012: 1601), ya que implementar la GIRS implica “la selección de una correcta combinación de alternativas y tecnologías para afrontar las cambiantes necesidades de la gestión local de residuos” (Tchobanoglous *et al.*, 1994:18). Dicha tarea selectiva es, por lo menos compleja debido a la concurrencia de actores de la cual hablamos líneas arriba, toda vez que a pesar de que...

... el problema de los residuos sólidos, sus métodos de disposición y sus dilemas resultantes han sido parte consistente de la agenda de política pública, éste no se ha podido resolver (McDowell, 1999: 726).

<sup>19</sup> Desde principios del XX se han privilegiado los mismos métodos para la *Evacuación de las basuras Municipales*, como lo documentó Parsons (1906).

<sup>20</sup> Incluso bajo la modalidad de “vertedo sanitario controlado”, el vertedero se ha utilizado como método de disposición final desde 1930, en Reino Unido y en 1940 en Nueva York, Estado Unidos (Tchobanoglous *et al.*, 1994: 8).

Encontramos varios elementos para reflexionar al acercarnos de manera crítica a esta proposición de política ambiental. Primero, este “nuevo” modelo inserta el tema de los residuos dentro de la problemática ambiental desde su dimensión global, por ello es que desde dicha escala se plantean las soluciones. En este sentido, percibimos que la manera en que se definió a los residuos como problema descansa en dos aspectos fundamentales: la garantía de la salud humana y la economía de un proceso técnico que posibilite el soporte de la productividad financiera, aspectos que cumplen enteramente con los lineamientos del Desarrollo Sustentable<sup>21</sup>, el balance entre lo social, lo ambiental y lo económico<sup>22</sup>.

Es decir, esta definición no tan nueva de la problemática de los residuos, perfila una serie de soluciones nada novedosas a un problema que tampoco ha sido muy reconocido, quizás el elemento diferente en el modelo propuesto sea la incorporación deliberada del agente económico. Incluso desde la denominación de la estrategia: gestión, *management* en inglés, parece hacer referencia inmediata al ámbito empresarial, propensión hacia un agente en particular: el gestor o el administrador, que históricamente ha pertenecido al sector privado.

En este sentido es posible inferir que la dimensión económica es la meta preponderante del modelo. Por ejemplo la jerarquía de atención a los residuos queda severamente cuestionada al privilegiarse la eliminación de los mismos a través de los mecanismos de disposición final ya probados, que coincidentemente son los menos costosos como señalamos anteriormente. Consideramos que la GIRS contiene una fuerte concepción ingenieril que la coloca como una estrategia sofisticada, altamente tecnificada y por ende costosa que finalmente no ha probado mitigar ni las afectaciones a la salud humana ni los impactos al medio ambiente<sup>23</sup>.

21 La sustentabilidad se ha pretendido colocar a nivel internacional como una estructura que guíe el desarrollo de los países sobre estos tres ejes.

22 Encontramos el origen del concepto de Desarrollo Sustentable en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, llevada a cabo en 1972 en Estocolmo, Suiza.

23 El relleno sanitario es una fuente de emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), contribuye de manera significativa entre un 8 y 12% del total de GEI por la emisión



Teniendo como marco de actuación la lógica de un modelo, la gestión integral de residuos requiere de la existencia de ciertos supuestos para su plena implementación. Primeramente, requiere la disponibilidad de información que es un elemento indispensable para la toma de decisiones y para posibilitar la determinación óptima de la combinación entre programas y alternativas. Se vuelve necesario contar con información precisa sobre el residuo: en términos de composición, generación, peso volumétrico (Abu Qdais *et al.*, 1997); de la ciudad: su infraestructura física, carreteras y condiciones de tráfico, espacios para la transferencia y almacenamiento temporal de los desechos, condiciones de los barrios y sus viviendas así como las características socioeconómicas, densidades poblacionales y de infraestructura de los mismos; las especificaciones y los rendimientos de las alternativas tecnológicas: costos y precios unitarios de dichas opciones, cantidades que pueden ser recolectadas según el tipo de vehículo, productividad del mismo por ruta o por unidad de tiempo, porcentaje de la población que puede recibir dicha modalidad, porcentaje de los desechos recolectados que pueden ser confinados en un sitio de disposición, vida útil del mismo, etcétera (*cf.* Van de Klundert y Anschütz, 2001).

Aunado al acceso a la información, queda implícito en esta premisa que el gestor del modelo debe contar con cierto *expertise* que posibilite allegarse de dicha información y poderla interpretar: dilucidar los conceptos de desarrollo tecnológico de los oferentes, decidir acerca de los requerimientos técnicos que ellos le plantean, desarrollar análisis financieros y económicos que se enfoquen en los aspectos de implementación y operación de la estrategia seleccionada, llevar a cabo análisis de riesgos con relación a las alternativas de financiamiento; en fin, contar con la capacidad de planear, implementar y monitorear la gestión de los desechos en su conjunto.

En segundo lugar, encontramos el supuesto de la flexibilidad, en el entendido de que la gestión debe adaptarse a las condiciones cambiantes de los residuos, de los mercados de los subproductos, de los

---

de metano que los desechos orgánicos producen, los desechos depositados en los rellenos sanitarios generan emisiones líquidas y gaseosas que permanecen en la Naturaleza hasta por un periodo de entre 30 y 50 años (Fricke y Pereira, 2014).

desarrollos tecnológicos, de los costos económicos. Esta condición es muy difícil de cumplir, debido principalmente a que la prestación del servicio público no necesariamente cumple con una visión gerencial. Por el contrario, la administración pública tiene periodos de gubernamentales cuya naturaleza se contraponen enteramente con este supuesto.

En tercer lugar, ubicamos que el modelo de gestión integral asume la infraestructura como dada. Sugiere que las acciones de manejo de los residuos se lleven a cabo mediante la utilización de rellenos sanitarios, de estaciones de transferencia, de los mecanismos técnicos que permitan el compostaje de la fracción orgánica y el reciclaje de la inorgánica, como si estas tecnologías estuvieran a disposición del mundo entero. La realidad de muchos países da cuenta que la disponibilidad y el acceso de ciertos dispositivos tecnológicos resulta impensable tanto en términos económicos como de mercado.

Hasta aquí parece que se ha puesto atención sólo a una de las dimensiones del problema de la gestión de desechos, de las dos que señalaban Lhuillier y Cochin (1999), aquella que tiene que ver con la representación social de los desechos: una problemática única, resoluble a través de dispositivos técnicos y que sólo pueden implementar los expertos. El modelo de gestión integral de los residuos privilegia un enfoque técnico en el diagnóstico de la problemática y en la búsqueda de soluciones, esta proposición olvida la dimensión sociopolítica de la gestión de los desechos: las conductas y las percepciones de los actores, los intereses de los involucrados y las capacidades con que cuentan, así como las relaciones que establecen.

En este sentido, cabe señalar que se han elaborado fuertes críticas en torno a la naturaleza política de la gestión integral de los residuos sólidos urbanos. Por una parte, se reconoce que la definición del problema público de los desechos así como su solución se basa en una componente predominantemente técnica y excluye su dimensión social.

Por otra parte, se apunta que considerar la problemática de los desechos como una subdisciplina de la protección del medio ambiente es peligrosamente reductor, adoptar esta visión limitante



constata lo dicho anteriormente, que la gestión de los desechos hace la figura de pariente pobre de la política del medio ambiente. Para evidenciarlo basta consultar los numerosos reportes dedicados al medio ambiente por las organizaciones nacionales e internacionales para deducir a qué punto la importancia de los residuos es ocultada por las cuestiones más espectaculares de la política ambiental: cambio climático, fuentes alternas de energía y combustibles o la instalación de plantas nucleares (*cf.* Zarin-Nejadan, 2011).

Este tipo de críticas se dirigen no sólo al modelo de gestión de desechos sino llegan hasta el paradigma de la Modernidad del cual es producto. Primeramente porque coloca en la dimensión tecnológica la responsabilidad de resolver la problemática ambiental asociada a los desechos, que como vimos tiene vinculaciones con otros elementos que van más allá de lo técnico o financiero, solución que ha exhibido sus límites en el cumplimiento de esta tarea. En segundo lugar porque la propuesta de la GIRSU sigue la lógica de atención a un problema que entiende compartimentado o sectorizado bajo parámetros de la racionalidad administrativa que se aplican a una sociedad homogénea. Sin lugar a dudas, este tipo de premisas generan diferencias, producen ajustes, desencantos y una instrumentalización territorial diferenciada. A continuación abordaremos este punto.

### ***a. La gestión integral de residuos sólidos urbanos: contradicciones de un modelo***

Ya hemos destacado las características y premisas que nos parecen contradictorias del modelo de gestión integral de residuos sólidos urbanos; sin embargo, como señalamos en la primera parte de este capítulo, conviene recordar que existen trabajos que han documentado las diferencias en la gestión de los desechos y que la colocan como un “desafío ambiental y una causa importante de desigualdades sociales” (Karak, *et al.*, 2012: 1600).

Por ejemplo en los países desarrollados, la salud pública no constituye más un objetivo de la gestión integral de residuos, antes bien

la preocupación se centra en la optimización de las prácticas de la gestión de residuos con miras a la conservación de los recursos (Wilson, 2007; McDougall *et al.*, 2001). Mientras que en los países en desarrollo, el tema de los RSU ha creado un desafío para la gestión urbana ya que el servicio encargado de ellos es considerado de los tres más problemáticos para la administración municipal (SEDESOL, 2004) y se caracteriza por una insuficiente cobertura del servicio, escasa utilización del reciclaje y una disposición final inadecuada de los residuos en términos ambientales.

En este sentido, la CEPAL ha señalado que el tratamiento habitual del problema de los residuos en América Latina suele ser parcial y unilateral, nunca asume su verdadera dimensión, es mal abordado y no está resuelto en la región (Durán, 1997:16-17). En los también llamados países del “Sur”, los gobiernos de las ciudades no han sido capaces de implementar cabalmente la estrategia de gestión integral de los residuos debido a la falta de conocimiento institucional, financiero, técnico y regulatorio y a la falta de participación pública” (Ngoc y Schnitzer, 2009), y al “pobre equipamiento para la recolección de residuos y la falta de una planeación urbana” (Henry *et al.*, 2006).

Existen varias explicaciones a las que se ha recurrido para justificar la ineficiencia de la puesta en marcha de este modelo, lo que parece pertinente señalar es que son “muchos factores que varían de un lugar a otro deben ser considerados en el diseño de un sistema de gestión de residuos sólidos urbanos” (Zhu *et al.*, 2008:2) para cada país.

Por ejemplo la generación y composición de residuos es diferente entre los países, “la generación de residuos sólidos en los países en desarrollo es menor en comparación con los países industrializados” (Karak, *et al.*, 2012: 1601), pero es mucho más densa (en peso y en volumen) en los primeros debido a la mayor proporción de humedad de la fracción orgánica, lo que la vuelve absolutamente incompatible para ser colectada con los vehículos compactadores y sistemas que operan en los países desarrollados, ya que la compac-



tación durante la recolección hace poca diferencia y generalmente provoca la expulsión de líquido en las calles.

Esta característica de mayor densidad de los desechos en los países del Sur...

... por el sólo costo de operación de los vehículos compactadores, incrementa la línea de base de los costos de recolección totales más allá de la posibilidad de muchos clientes para pagarlo (Scheinberg, 2001:11-12)<sup>24</sup>,

... ya que dichos vehículos fueron diseñados para desechos más livianos, para circular en asentamientos urbanos consolidados y con fácil acceso, bien comunicados y con alta densidad poblacional. El modelo presupone que se implementará en un territorio ideal parecido a la ciudad compacta.

Sin embargo, cabe mencionar que las técnicas utilizadas en los países del Norte, aunque son ampliamente difundidas tampoco representan una panacea: son altamente politizadas, caras y representan una fuente de contaminación para dichos países. Algunas tecnologías de tratamiento y valorización como la pirolisis y el compostaje de los residuos -dos de los ejemplos más conspicuos- fueron desarrolladas, adoptadas y abandonadas por ser no funcionales y por el alto costo que representaban<sup>25</sup>. En cuanto a los mecanismos de disposición final —aquellos enfocados en la incineración o el moderno relleno sanitario controlado— implican un alto costo de capital y de operación. Incluso cuando los costos de inversión son proporcionados por donantes, los costos operativos son tan altos que algunas instalaciones, una vez construidas, nunca más son operadas<sup>26</sup>. Esto

24 Aunado a que el combustible y las refacciones de estos vehículos son los factores de producción más costosos de esta etapa del manejo de residuos (debido a la sofisticación de dichos equipos las refacciones provienen del extranjero).

25 La pirolisis ha tenido experiencias negativas en Alemania debido a la heterogénea composición de los desechos, lo que dificulta su procesamiento. Quizás esa sea una de las explicaciones de por qué existen pocas plantas de gasificación y pirolisis en Europa y Estados Unidos. En cuanto al compostaje, se sabe que la presencia de metales pesados, vidrios y plásticos en los desechos hace que el mecanismo no sea funcional, además que las emisiones de olores de este proceso, no han sido controladas

26 Por ejemplo, se ha reconocido que el tratamiento térmico de los desechos, el cual se lleva a cabo principalmente a través de la incineración, implica un proceso técnico

quiere decir que los modelos no funcionaron bien ni en los países en donde fueron desarrollados (*cf.* Scheinberg, 2001:12-13).

Por otra parte, la propia naturaleza de los residuos en los países en desarrollo, la forma en que están distribuidos los asentamientos humanos, la configuración espacial y la localización de las escasas unidades de gestión (centros de transferencia, plantas de reciclaje, plantas de compostaje) así como la falta de economías a escala en dichas actividades, vuelven insostenibles en términos económicos ciertas acciones como la separación de residuos en el origen, el reciclaje y el compostaje (*cf.* Broitman *et al.*, 2012). Por ejemplo, en los países del Sur, el porcentaje de reciclables que entra en los sistemas de manejo municipales es marginal, debido a que una parte considerable fue ya extraída a través de la pepena en los contenedores, de la compra itinerante de desechos o de las redes de recolección informales. Este es otro de los componentes distintivos de la gestión de los desechos en los países del Sur. El sector informal constituye un aspecto institucional importante que organiza la gestión de los desechos ya que implementa y controla una parte del sistema de manejo e implica una estructura organizacional particular con procedimientos, métodos y capacidades institucionales propias.

Teniendo como marco las contradicciones señaladas arriba y partiendo de considerar a la gestión de los desechos como un proceso que se vincula con múltiples elementos más allá del financiamiento y el equipamiento técnico, sino que tiene que ver con el contexto socioeconómico de los territorios, con las características de los propios desechos, con la forma que toma el medio ambiente construido, con las estructuras institucionales de cada región, conviene reflexionar si la forma que toma la gestión integral de residuos sólidos en los países en desarrollo puede entenderse como el *exterior constitutivo* del modelo de sustentabilidad diseñado para los países ricos; preguntarnos si nos encontramos ante una condición de emergencia que revela los límites, las contradicciones y las vulnerabilidades de

---

muy complejo con costos de tratamiento elevados y alto requerimiento de energía, elementos que disminuyen significativamente su eficiencia, aunado a que en los países desarrollados que lo implementan la heterogénea composición y estructura de los desechos hacen que el proceso de combustión de los residuos difícilmente sea constante (Gleis, 2014).



dicho modelo o precisar si nos ubicamos en la antesala de la gestión integral y el futuro que nos espera es la plena implementación del modelo; examinar si la forma que adquiere la gestión de desechos en los países en desarrollo revela un “urbanismo subalterno” (Roy, 2011) con características propias, con mecanismos específicos de funcionamiento y con dispositivos particulares que emergen en un contexto de precariedad, de pobreza, de agencia popular, de vulnerabilidades.

## Conclusiones

Acercarnos a la historia del desecho nos permitió situar su origen en la aglomeración urbana y a partir de ello dar una nueva mirada a la construcción del espacio urbano y ubicar en la Modernidad el nacimiento de un nuevo sistema clasificatorio impuesto sobre los desechos, sistema que revela un orden moral y social particular.

Asimismo, indagar en la construcción del desecho vinculado al proceso civilizador abrió paso para reflexionar sobre la división entre la ciudad y el medio natural y dar cuenta del establecimiento de una nueva relación entre los seres humanos y la Naturaleza. En medio de este binomio irreconciliable señalamos la emergencia de la construcción de la basura como un problema público vinculado a la salud humana más que a las afectaciones ambientales.

De igual modo señalamos las limitaciones y contradicciones de esta definición basada en la lógica desechos-enfermedad-técnica y abordamos las dos dimensiones que están presentes en la gestión de los desechos desde un planteamiento como el revisado.

La representación social de los desechos y el aspecto sociopolítico de éstos son dos caras de la misma moneda: la gestión de los desechos, que no han llegado a combinarse para proponer un planteamiento acorde a las necesidades de las sociedades modernas actuales, que ubique al problema como un proceso urbano vinculado a otros procesos y que sea capaz de superar las tensiones de las dos dimensiones hasta ahora reconocidas para lograr una mejor imple-

mentación del modelo propuesto en términos sociales, ambientales, políticos, culturales y económicos.

## Bibliografía

- Abu-Qdais Hani Ahmad, MahmoudF. Hamoda y Jane Newham (1997), “Analysis of residential solid waste at generation sites” en *Waste Management and Research*, No. 15, 395-405.
- Acosta, Voltaire; Paul, Johannes; Crispian La, Emelita Aguinaldo; María Valdez (2012), “Development of the Philippines National Solid Waste Management Strategy 2012-2016” en *Procedia Environmental Sciences*, No. 16, Pp. 9– 16.
- Agencia de Cooperación Técnica Alemana-GTZ y Comisión Mexicana de Infraestructura Ambiental-COMIA (2003), *La basura en el limbo: Desempeño de los Gobierno Locales y Participación Privada en el Manejo de Residuos Urbanos*, Disponible en: <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/07-0126.pdf> (Consultada el 28 de febrero de 2015).
- Ayalon, Ofira; Yoram, Avnimelech y Mordechai, Shechter (1999), “Issues in designing an effective solid waste policy: the Israeli experience” en Thomas Sterner, (Ed.), *The Market and the Environment: The Effectiveness of Market based Instruments for Environmental Reform*, Cheltenham, Reino Unido, Edward Elgar.
- Balet, Jean Michel (2011) *Aide-Memoire de gestion des déchets*, Tercera Edición, París, Editorial Dunod, Pp. 265.
- Barles, Sabine (2005) *L'invention des déchets urbains. France 1790-1970*, Francia, Ediciones Champ Vallon, Pp. 304.
- Barles, Sabine (2012) “Une histoire des déchets urbains” en André Le Bozec, Sabine Barles, Nicolas Buclet, Gérard Keck, *Que faire des déchets ménagers?*, Versailles, Ediciones Quae, Pp. 27-44.
- Benton-Short, Lisa y John. Rennie Short (2013), *Cities and Nature*, Segunda Edición, Estados Unidos, Routledge, Pp. 521.
- Beriaín, Josetxo (Comp) (2007), *Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo*, Traducción de Celso Sánchez, Segunda Edición, Barcelona, Anthropos Editorial.



- Broitman, Dani, Ofira Ayalon e Iddo Kan (2012), “One size fits all? An assessment tool for solid waste management at local national levels” en *Waste Management*, No. 10, Vol. 32, Pp. 1979-1988.
- Castillo, Héctor (1991) “Desechos, residuos, desperdicios: sociedad y suciedad” en Martha Schteingart y Luciano D’Andrea (Comp.) *Servicios urbanos, gestión local y medio ambiente*, México, El Colegio de México-CERFE, Pp. 131-148.
- Cervantes, Francisco Javier (1994) “La ciudad de Puebla y sus desechos. Problemas y soluciones del siglo XIX (1810-1876)” en Rosalva, Loreto, y Francisco Javier Cervantes (Coord.) *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles, (1650-1925)*, México, Claves Latinoamericanas, Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, El Colegio de Puebla, Pp. 127-186.
- Cointreau-Levine, Sandra. (2001) “Declaration of Principles for Sustainable and Integrated Solid Waste Management (SISWM)”, Banco Mundial. Disponible en <http://siteresources.worldbank.org/INTUSWM/Resources/siswm.pdf>
- Contreras, Carlos (1994), “Urbanización y modernidad en el porfirato. El caso de la ciudad de Puebla” en Rosalva Loreto y Francisco Javier Cervantes (Coord.) *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles (1650-1925)*, México, Claves Latinoamericanas, Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, El Colegio de Puebla, Pp. 187-219
- Corbin, Alain (1987), *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social, Siglos XVII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica. (Traducción de Carlota Vallée Lazo)
- Dávalos, Marcela. (1989) *De basuras, inmundicias y movimiento*, México, Editorial Cien Fuegos.
- Douglass, Mary (2002), *Purity and danger: an analysis of the concepts of Pollution and Taboo*, Abingdon, Routledge.
- Durán, Diego (1995), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Durán, Hernán (Comp.) (1997), *Gestión Ambientalmente adecuada de residuos sólidos. Un enfoque de política integral*, Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL y Cooperación Alemana al Desarrollo GTZ.
- Freud, Sigmund (1929), *Das Unbehagen in der Kultur*, Trad. Franc., “Le malaise dans la culture”, en *Oeuvres complètes*, T. XVIII, 1926-1930, Paris, PUF, 1994, Pp. 245-333; *Malaise dans la civilisation*, París, Presses Universitaires de France, 1971.
- Gray, J. Murray (1997), “Environment, policy and municipal waste management in UK” en *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 22, Núm. 1, Pp. 69-90.
- Harpert, Cyrille. (1998), *Du déchet: philosophie des immondices. Corps, ville, industrie*, París, Ed. L’Harmattan, Pp 608.
- Hartwell, Robert M. (1976), “The service revolution: the growth of services in modern economy” en Carlo M. Cipolla, (Ed) *The Industrial Revolution, 1700-1914*, de *The Fontana Economic History or Europe*, Vol. 33, Londres, Harvester Press, Pp. 364-367
- Hazel, Ann Nash (2009), “The revised directive on waste: resolving legislative tensions in waste management?” en *Journal of Environmental Law* Vol. 21, Núm. 1, Pp. 139–149.
- Henry, Rotich K., Zhao, Yongsheng; y Dong, Jun (2006), “Municipal solid waste management challenges in developing countries: Kenyan case study” en *Waste Manage.* Vol. 26, Núm. 1, Pp. 92-100.
- Hoornweg, Daniel y Perinaz, Bhada-Tata (2012), *What a waste: A Global Review of Solid Waste Management*, Urban Development and Local Government Unit, Washington, World Bank.
- Hoornweg Daniel, Perinaz Bhada-Tata y Chris Kennedy (2013), “Waste production must peak this century” Comentario en *Nature* Vol. 502, Pp. 615-617. Disponible en <http://www.nature.com/news/environment-waste-production-must-peak-this-century-1.14032>
- Jenkins, Robin R., Elizabeth Kopits y David Simpson (2009), “Policy monitor-the evolution of solid and hazardous waste regulation in the United States” en *Review of Environmental Economics and Policy*, Vol. 3, Núm. 1, Pp. 104–120.



- Karak, Tanmoy, R. M. Bhagat y Pradip Bhattacharyya (2012). “Municipal solid waste generation, composition, and management: The World Scenario” en *Critical Reviews in Environmental Science and Technology*, Vol. 42, No. 15, Pp. 1509-1630.
- Kruljac, Shani (2012), “Public–Private Partnerships in Solid Waste Management: Sustainable Development Strategies for Brazil”, en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 31, No. 2, pp. 222–236.
- Le Bozec, André; Sabine Barles, Nicolas Buclet y Gérard Keck (2012), *Que faire des déchets ménagers?*, Collection Matière à débattre et décider, Francia, Ed. Quae, Pp. 232.
- Lezama, José Luis (2014) “La crisis ambiental contemporánea” en *Cursos breves*, México, El Colegio de México, Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=19ID6YcBW2w&list=PLhIF5xewDHRy6lWRcKV4quo\\_dHKKc4t68](https://www.youtube.com/watch?v=19ID6YcBW2w&list=PLhIF5xewDHRy6lWRcKV4quo_dHKKc4t68)
- Lhuillier, Dominique y Yann Cochin (1999) *Des déchets et des hommes*, Colección Sociología Clínica, París, Desclées de Brouwer.
- Lombardo, Sonia (1982), *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la ilustración (1788-1792)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, Pp. 371.
- McDougall, Forbes; Peter, White; Marina, Franke; Peter, Hindle; (2001), *Integrated Solid Waste Management: A Life Cycle Inventory*, Segunda Edición, Oxford, Reino Unido, Blackwell Science.
- McDowell, James (1999), “The Politics of trash: Solid Waste Disposal, the interstate commerce clause, and Congress” en *South-eastern Political Review* Volume 27, No. 4, Pp. 725-744.
- McKay, Gordon (2000), “Dioxin characterisation, formation and minimisation during municipal solid waste (MSW) incineration: Review” en *Chemical Engineering Journal*, Vol. 86, Núm. 3, Pp. 343-368.
- Melosi, Martin (1981), *Garbage in the Cities. Refuse, Reform and the Environment, 1880-1980*, Texas, A&M University Press.
- Ngoc, Uyen Nguyen y Hans Schnitzer (2009), “Sustainable solutions for solid waste management in Southeast Asian countries” en *Waste Manage.* Vol. 29, Núm. 6, Pp. 1982-1995.

- Petts, Judith (1994), “Effective waste management: understanding and dealing with public concerns” en *Waste Management and Research*; No. 3, Vol. 12, Núm. 3, Pp. 207–222.
- Restrepo, Iván; Gerardo Bernache y William Rathje (1991), *Los demonios del consumo. Basura y contaminación*, México, El Centro de Ecodesarrollo.
- Roy, Ananya (2011), “Slumdog cities: rethinking subaltern urbanism” en *International Journal of Urban and Regional Research* Vol. 35, Núm. 2, Pp. 223-238.
- Savas, E.S (1977), *The Organization and Efficiency of Solid Waste Collection*, Lexington, Massachusetts, Lexington Books, D.C. Heath and Company.
- Scheimberg, Anne (2001), “Micro and small enterprises in Integrated Sustainable Waste Management. Tools for Decision-makers Experiences from the Urban Waste Expertise Programme (1995-2001)”, en *Waste*, Series Editor: Anne Scheimberg, Países Bajos, Pp.44. Disponible en [http://www.waste.nl/sites/waste.nl/files/product/files/tools\\_microent.pdf](http://www.waste.nl/sites/waste.nl/files/product/files/tools_microent.pdf)
- Sicular, Daniel T. (1992) *Scavengers, Recyclers, and Solutions for Solid Waste Management in Indonesia*, Berkeley California, Center for Southeast Asia Studies, University of California at Berkeley.
- Tchobanoglous George, Hilary Theisen y Samuel Vigil (1994). *Gestión Integral de Desechos Sólidos*, Madrid, Editorial McGraw Hill.
- Torquemada, Juan de (1986), *Monarquía indiana 3 vols.*, Introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa.
- Van de Klundert, Arnold y Justine Anschütz (2001) “Integrated Sustainable Waste Management-the Concept. Tools for Decision-makers Experiences from the Urban Waste Expertise Programme (1995-2001), *Waste*, Baíses Bajos.
- Vigarello, George (1991), *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial.
- Wilson, David C. (2007), “Development drivers for waste management” en *Waste Management and Research*, Vol. 25, Pp. 198–207. Disponible en <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/apcity/unpan050315.pdf>



Zarin-Nejadan, Milad (2011) “Preface” en Silvie Lupton (Aut.), *Économie des déchets. Une approche institutionnaliste*, Bruselas, Groupe de Boeck, Pp. 5-8.

## Bibliografía Estadística

Secretaría de Desarrollo Social-SEDESOL (2004), *Encuesta Nacional de Gobiernos Municipales*, México, SEDESOL.

## Ponencias

Cepeda, Ricardo (2014) “C40 CITIES, Climate leadership group”, ponencia presentada en el 2º *Seminario Internacional de Gestión de Residuos Sólidos Estrategias Globales con valor*, llevado a cabo en la ciudad de México (04 de junio de 2014).

Frick, Klaus y Christiane Pereira (2014) “Sustainable waste management in Brazil: an instrument for economical development, environmental protection and social inclusion” en el *Segundo Seminario Internacional de Gestión de Residuos. Estrategias Globales con valor*, llevado a cabo en la ciudad de México. (03 de junio de 2014).

Gleis, Markus (2014) “40 Years of Waste Management in Germany- Good Solutions for Recycling, Recovery and Disposal of Waste”, Ponencia presentada en el *Segundo Seminario Internacional de Gestión de Residuos. Estrategias Globales con valor*, llevado a cabo en la ciudad de México. (04 de junio de 2014).

Tippetts, Brian (2014), “Waste Management Overview and Influences in the United States”, Ponencia presentada en el *Segundo Seminario Internacional de Gestión de Residuos. Estrategias Globales con valor*, llevado a cabo en la ciudad de México. (03 de junio de 2014).

## Documentos no oficiales

International Solid Waste Association-ISWA (2011) “ISWA Key Issue Paper on Waste Prevention, Waste Minimization and Resource Management”, Informe, Viena, ISWA. Disponible en [http://ec.europa.eu/environment/resource\\_efficiency/pdf/ISWA%20International%20Solid%20Waste%20Association.pdf](http://ec.europa.eu/environment/resource_efficiency/pdf/ISWA%20International%20Solid%20Waste%20Association.pdf)

## PENSAMIENTO FEMINISTA LATINOAMERICANO: REFLEXIONES SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SABER/ PODER Y LA SEXUALIDAD

---

### *Latin American feminist thought: Reflections on the coloniality of knowledge/power and sexuality*

Gabriela Bard Wigdor y Gabriela Artazo

---

Para identificarse y reconstruir una visión de mundo propia, los movimientos feministas latinoamericanos debieron asumir una genealogía producto de la colonialidad y rebelarse contra ella. La resistencia al genocidio indígena y a la esclavitud, a la violencia sexual de la colonización, a la negación de la propia cultura; así como a la inferiorización de sus capacidades de conocimiento y el mestizaje compulsivo, fueron ejes de reflexión y organización. Asimismo, el feminismo latinoamericano debe reconocerse en una posición subalterna respecto a los feminismos europeos y norteamericanos, pero también al interior del propio pensamiento latinoamericano, que sistemáticamente desconoció e invisibilizó las epistemologías del feminismo y sus aportes a la teoría crítica. El presente artículo se propone aportar a la reconstrucción de los ejes que han sido centrales para el feminismo de la región, así como desarrollar las herramientas teóricas que intentan abordar los procesos de subalternidad de las mujeres y expresiones de género no dominantes a nivel geopolítico, económico, social y de género, más allá del relato eurocéntrico dominante. Dada la situación en que nos encontramos los pueblos latinoamericanos, ser parte de la recuperación y elaboración de teorías feministas latinoamericanas y decoloniales que piensen la región, se torna una tarea política y científica urgente. *Palabras claves: Feminismos latinoamericanos, colonialidad del poder, sexualidad, raza y clase.*

---

- \* Gabriela Bard es becaria posdoctoral del CONICET, Doctora en Estudios de Género, Magister en Trabajo Social con mención en Intervención y Licenciada en Trabajo Social. Principal línea de investigación: feminismos latinoamericanos, masculinidades y participación política de mujeres de sectores populares.
- \*\* Gabriela Artazo es becaria doctoral para el Doctorado en Ciencias Políticas (CONICET). Master Internacional en “MERCOSUR y Unión Europea: Diferencias y Similitudes y Licenciada en Trabajo social por la Universidad Nacional de Córdoba. Principal Línea de Investigación: Políticas públicas, feminismos latinoamericanos y ciencias políticas.



*Abstract: In order to identify and reconstruct a vision of their own world, Latin American feminist movements had to assume a genealogy produced by coloniality and then fight against it. The resistance to indigenous genocide and slavery, to sexual violence of colonization, to the denial of their own culture; as well as the disdain towards their knowledge and capabilities and the compulsive miscegenation were lines of discussion and organization. In addition, Latin American feminism must recognize its subaltern position in relation to European and North American feminisms, but also within Latin American thought itself, which has systematically ignored and made imperceptible the feminist epistemologies and their contributions to critical theory. The aim of this study is to contribute to the reconstruction of the axis that have been central to feminism in the region, as well as to the development of theoretical tools devoted to the understanding of processes such subordination of women and non-dominant gender expressions on a geopolitical, economic, social and gender level, which transcend the dominant Eurocentric narrative. Due to the dilemma that we face as Latin Americans, being part of the recovery and the development of Latin-American decolonial feminist theories that study the region, becomes an urgent political and scientific task.* Keywords: Latin American feminisms, Coloniality of power, Sexuality, race and class.

## Introducción

Indagar acerca del pensamiento feminista latinoamericano tiene como propósito contribuir a la histórica búsqueda de una forma propia de nombrarse y de saber quiénes somos como región. Para lo cual, es necesario recuperar y construir herramientas que indaguen acerca de los procesos que explican la situación de las mujeres y expresiones no dominantes a nivel geopolítico, económico, social y de género, más allá del relato eurocéntrico dominante.

En ese sentido, para nombrarse y narrar la propia visión de mundo, los movimientos feministas latinoamericanos debieron reconocerse en su historia. Una historia de resistencia al genocidio indígena y a la esclavitud, a la violencia de la colonización, a la negación de la propia cultura; así como a la inferiorización de sus capacidades de conocimiento y al mestizaje compulsivo. Una posición subalterna respecto a los feminismos europeos y norteamericanos pero también al interior del propio pensamiento latinoamericano, que desconoce o reconoce escasamente los aportes de las mujeres a la historia, del feminismo a la epistemología y a la teoría crítica.

Debido a lo cual, hablar de ideas feministas latinoamericanas presenta múltiples dificultades epistemológicas, teóricas y políticas. De hecho, introducirse en el amplio campo del pensamiento latinoamericano resulta arduo, ya que como señalara Beorlegui (2010), el pensamiento latinoamericano dispone de una producción titánica.

Existen artículos, cientos de libros, monografías sobre muchos de los/as filósofos/as y pensadoras que Latinoamérica ha producido en diversas épocas históricas y según nacionalidades. El solo hecho de nombrar una filosofía que se autodenomina “Latinoamericana”, implica introducirse en un debate histórico acerca del origen de la invención del concepto y la motivación política.

Consideramos, al igual que Quijada (1998), que “América Latina”<sup>1</sup> es una denominación colectiva de origen más bien hispanoamericana. La génesis, difusión y apropiación colectiva del término responden a la filiación “latina” como reivindicación de políticos e intelectuales hispanoamericanos, debido a la indignación que produjo la invasión de Nicaragua por parte del ciudadano norteamericano Williarn Walker, a quien Washington reivindicara. Asimismo, Centroamérica y especialmente Panamá, eran víctimas de la ocupación norteamericana, así como México perdía extensos territorios en las mismas manos (EEUU). Frente al imperialismo norteamericano, muchos hispanoamericanos acordaron con el sueño unionista del “Gran Libertador”, Simón Bolívar. Es esta situación, desde el punto de vista de Quijada (1998), lo que influye de manera decisiva en la emergencia del nombre “América Latina”, término en que confluye lo que podríamos llamar la “unidad de los países de la América española”, como respuesta a las agresiones territoriales norteamericanas.

---

1 Reconocemos que la denominación América Latina es controversial. En ese sentido, el relato dominante acerca del concepto “Latinoamérica”, dice que este es una invención del sociólogo francés Michel Chevalier en el siglo XIX, cuando el emperador Maximiliano fue instalado en México y los franceses querían justificar una expedición militar a ese país, con la idea de expandir su imperio a los países del sur. Por tanto, el nombre de “América Latina” habría sido concebido para integrar a las nuevas repúblicas americanas, recientemente desprendidas de la corona hispánica, en los planes y aspiraciones de una Francia en expansión imperial. Sería una denominación eurocéntrica debido a la imposición y a la exclusión que la misma hace de una gran cantidad de idiomas y pertenencias étnicas, entre ellas las de los pueblos originarios y afroamericanos. Sin embargo, Quijada (1998) sostiene que durante la década del 1850 el término América Latina ya estaba siendo utilizado por diferentes y destacados personajes hispanoamericanos como Santiago Arcos o Francisco Bilbao. Esta tesis desmiente que quienes utilizaron este término se encontraran en una posición de receptores pasivos y acrílicos de la cultura europea. De hecho, Quijada (1998) le devuelve un papel protagónico a los principales actores de ese proceso, sosteniendo que “América Latina” no es una denominación impuesta en función de unos intereses ajenos, sino un nombre apropiado conscientemente y a partir de propias reivindicaciones.



En resumen, en la tradición hispanoamericana “Latinidad” ha significado tanto aspiración a la universalidad, como una vía hacia el sincretismo y el mestizaje para la integración. Asimismo resume un pensamiento que tiene el espíritu de unidad y de potenciación regional. Aun adoptando el término, los y las colonizados nunca dejaron de reflexionar sobre sí mismos/as, lo que ha implicado a lo largo de la historia, incluso en situaciones clandestinas y marginales, dar cuenta de la desigualdad, de la superposición entre dimensiones como la clase, el género y la raza entre los propios pueblos de América Latina y al interior de los mismos. Documentar las desigualdades y denunciarlas, se ha convertido en la manera en que los sectores subalternos han logrado ganar autonomía y exigir reconocimiento en la construcción de “lo universal”.

En ese marco, pensar la situación de las mujeres y de las expresiones de género no dominantes y en la producción de teoría feminista para la región, no resulta una tarea fácil. Así como existe un pensamiento eurocéntrico que ha permeado la academia y las maneras en que nos pensamos aun hoy como sujetos, las teorías dominantes del feminismo, parecen pretender contemplarlo todo y de ese modo, imitan un gesto colonizador del saber, propio de la epistemología del varón blanco, europeo y burgués, que ha vertebrado la historia y ha sido la voz dominante del conocimiento científico.

En tal sentido, a través del recorrido por las resistencias de los sectores subalternos de Latinoamérica, principalmente los planteos de pensadoras y movimientos feministas, pretendemos contribuir a responder: ¿qué planteos realiza el movimiento feminista latinoamericano?, ¿qué aportes y que nuevas exclusiones supone? Finalmente, ¿por qué resulta importante abonar un pensamiento que se reconoce feminista, Decolonial y latinoamericano?

## Aportes críticos decoloniales

Como explica la corriente crítica decolonial, la conquista española y el posterior proceso de colonización produjeron en América Latina un nuevo patrón de poder global (Quijano, 2000), que cumplió

con el mandato de mundialización que trajo aparejada consigo la modernidad europea. Este patrón de poder, instaurado desde la colonia en América Latina, encontró en el concepto de raza un modo de reproducción dominante dentro de las poblaciones colonizadas y logró permanecer más allá de la culminación práctica del proceso de colonización. La importancia del concepto de raza, radica para la corriente Decolonial, en entender que el mismo proceso de modernidad en Europa no hubiera sido posible sin la dominación colonial asentada sobre un nuevo patrón de poder racial en América Latina.

A partir de este diagnóstico, en el presente ensayo reflexionamos con énfasis sobre la racialidad, sin perder de vista la interseccionalidad con la clase, género, origen geográfico, entre otras. Asimismo, sostenemos que el pensamiento feminista latinoamericano, implica diversidades y particularidades, según las autoras o comunidades epistemológicas de las que se trate. Por eso, el desafío es arduo, resulta difícil pensar que las realidades de las mujeres argentinas, de por sí diferentes y desiguales entre sí, pueda ser similar a las de mujeres de México o Venezuela. Hablar de un feminismo en América Latina es una ficción que posee potencialidad política pero quizás también, esconda un movimiento colonizador que oculta experiencias, expresiones y realidades de las más diversas. Esta última problemática, es uno de los aspectos centrales que nos aporta la corriente Decolonial.

Como sostiene Fanon, es la violencia de la negación lo que nos unifica, es decir, la negación sistemática que hace Europa de nosotros/as como región, y

... una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad? (Fanon, 1983: 3).

Pregunta que pretende ser resuelta por una serie de colectivos que evidencian “pensamientos latinoamericanos decoloniales feministas”, no como mecanismos de homogenización, sino como una



producción que se asume “el Otro” de la hegemonía del saber occidental en manos de Europa.

En tal sentido, el pensamiento Latinoamericano feminista decolonial ha estado constantemente preocupado por abordar la problemática de la región, desde una manera situada y crítica hacia la razón moderna y su proyecto universalizador. Así también, siempre ha sido un desafío encontrar similitudes entre los países, tras la instauración del Estado Moderno y sus mutaciones diversas en las diferentes regiones de Latinoamérica.

Entre las similitudes de los países de Latinoamérica, identificamos la manera en que nos nombra la hegemonía desde el paradigma clásico de la modernidad, que nos asignó a todos los países un status de “inacabados Estados Nación” y a sus poblaciones, el lugar de “bárbaros e incivilizados”. Esta supuesta incompletitud y subdesarrollo, sirvieron para legitimar las múltiples invisibilizaciones, explotaciones y asesinatos que se realizaron, en nombre del desarrollo del “hombre y su nación” (Escobar, 2007). Es así que la mayoría de las naciones de Latinoamérica, luego de sus independencias “coloniales”, adoptaron una forma liberal en lo económico que respondía a una ubicación periférica dentro del mapa mundial. Inserción periférica que es nombrada como un ingreso al mundo y a la civilización; y hacia dentro de sus fronteras se expresa como apropiación de tierras y exterminio indígena por parte de la oligarquía terrateniente. Estos últimos funcionaron como grupos auxiliares de las burguesías ilustradas del “primer mundo”.

Las oligarquías terratenientes con un fuerte sesgo moralizador y modernizante, intentaban “domar al criollaje e indiada” de nuestro continente.

El indio debía desaparecer con el mestizaje, la educación, la migración a los centros urbanos y la parcelación de las comunidades y desaparecer sus vestigios en los museos y documentos culturales de la nueva nación (Rivera Cusicanqui, 1984, p77).

Esto se fundamentaba en el paradigma positivista y darwiniano importados de Europa, desde donde sostenían un secularismo racista (Rivera Cusicanqui, 1984)<sup>2</sup>.

La “modernidad inacabada” de la que habla el eurocentrismo, es en nuestros países latinoamericanos, una fotografía sintética de todo el proceso colonialista al que fuimos sujetos (Escobar, 2007). En dicho proceso categorías como raza, género y clase, tal como ya dijimos, se tornan de gran relevancia para el reconocimiento de nuestra historia, tal como lo propone el feminismo latinoamericano Decolonial, cuyas bases son el cuestionamiento al componente laico, blanco, moderno y machista de la modernidad expansionista. América Latina ha sido subsidiaria para el financiamiento del “desarrollo y la modernidad” de los países centrales del esquema mundial. Aunque esta relación de subsidiariedad no se desarrolló sin resistencias u oposiciones de parte del campo popular indígena, mestizo y criollo latinoamericano.

### Feminismos de Nuestra América<sup>3</sup>

*“La mujer es la proletaria del proletariado [...] hasta el más oprimido de los hombres quiere oprimir a otro ser: su mujer”*  
Flora Tristán

Lo que conocemos como feminismos latinoamericanos muchas veces se solapa con autoras que se reconocen como parte del movimiento Decolonial<sup>4</sup> (aunque es más amplio). Es un espacio de pen-

2 No nos proponemos realizar una revisión historiográfica sobre los procesos de colonialidad en Latinoamérica, pero sí intentamos situar el debate feminista dentro de un proceso histórico que nos alerta sobre no caer en definiciones ontológicas, presociales y esencialistas de la identidad latinoamericana. Por el contrario, proponemos hacer uso de constructos cognoscitivos de memoria a largo y corto plazo, para no reivindicar sin mediaciones, un pasado inviable y poco factible de realizarse como praxis de la liberación.

3 Al referirnos al feminismo latinoamericano, queremos señalar autores/as posicionadas/os políticamente para la producción de conocimiento desde y para Latinoamérica.

4 Los referentes más reconocidos del pensamiento decolonial y quienes lo promovieron principalmente desde América Latina, son: Arturo Escobar, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Rita Segato, María Lugones, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, entre otros/as, quienes conforman el núcleo conocido como Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad. En la Argentina resultan relevantes Zulma Palermo y Alejandro de Otto.



samiento heterogéneo, multifacético y complejo, que no responde a una única vertiente teórica-política.

Las perspectivas feministas decoloniales latinoamericanas, cuestionan el discurso colonialista de ciertos feminismos. A partir de ideas políticas contra hegemónicas, con teorías y prácticas políticas que han variado a lo largo de la historia, encontramos un acuerdo tácito sobre la necesidad de des-identificarse del feminismo blanco dominante.

En tanto teoría política y como filosofía, el feminismo latinoamericano difiere del feminismo globalizado y eurocéntrico con un primer gesto de relevancia, que es tratar de reconstruir su propia génesis. Sin embargo, como describe Francesca Gargallo (2007), las mujeres se enfrentan con un gran conflicto en la construcción del relato de América Latina, y es que este continente no elabora del todo la muerte del noventa por ciento de la población originaria al inicio de la occidentalización de su historia. La teoría feminista escasamente reconoce los saberes indígenas, no indaga en el proceso de mestizaje y se prefiere occidental antes que india, y blanca antes que morena, “[incluso] genéricamente oprimidas [antes] que miembros de una cultura de la resistencia” (Gargallo, 2007:10).

En ese sentido, Silvia Rivera Cusicanqui (1984) afirma la necesidad de reconstruir históricamente la génesis de Latinoamérica desde dos categorías nodales: memoria a corto plazo y memoria a largo plazo. Dichas categorías operarían dialécticamente al interior de las luchas y resistencias de nuestro continente, re-actualizando y evidenciando aquellos vestigios coloniales aun hoy muy presentes dentro las sociedades latinoamericanas.

Debido al colonialismo interno, al feminismo latinoamericano le resulta un desafío de-construir su occidentalidad, (Gargallo 2007, Rivera Cusicanqui 1984, Paredes, 2008), porque ésta se impuso como sinónimo de progreso y desarrollo, mientras que lo indígena y lo negro, como subdesarrollado e ignorancia. Por tanto, el pensamiento feminista de América Latina debe darse un lugar no solo por como lo ha desmerecido, invisibilizado y bombardeado la imposición eurocéntrica y católica, sino que también por su propia auto-

desvalorización. Tarea pendiente en el marco de una economía de mercado que determina un centro externo a la región y una estructura social patriarcal, racista y colonial. Pensar el lugar de periferia e invalidación civilizatoria en los términos que occidente construyó sus numerosas versiones oficiales de nuestros países en el andamiaje normalizador del Estado, implica (de) construir esa herencia colonial. Un ejemplo de dicha herencia colonial, es lo que Sueli Carneiro (2008) denominó como “violación colonial fundante” y europea a mujeres indígenas y negras, que dio como resultado un mestizaje-origen de todas las construcciones identitarias nacionales, constituyéndose así un mito sobre “la democracia racial latinoamericana”, que en verdad, es violencia sexual colonial.

En consecuencia, para reconocerse en la historia latinoamericana, el feminismo debe hacer un esfuerzo doble: reconocer la propia reproducción de la visión colonial y dar cuenta de la posición subalterna respecto a otros feminismos que se han impuesto con sus necesidades y visión de mundo. Como bien argumenta Gargallo (2007), no supone el mismo estatus reconocerse como una feminista cuyos antepasados son las brujas asesinadas en la modernidad, a quienes se pretendía excluir del poder económico y sus conocimientos (como pasó con las europeas), que reconocerse en las masacres americanas y asumir la conversión del propio cuerpo en el instrumento para la sujeción y la reproducción por parte de los varones europeos. Situación que lejos de acabar en la época de la colonia, continúa hasta el día de hoy por diferentes mecanismos coloniales como lo es el turismo sexual<sup>5</sup>.

Asimismo, el feminismo latinoamericano académico enfrenta otro desafío que involucra la relación entre mujeres profesionales y mujeres indígenas, que hasta finales del siglo XX se caracterizaba por un desconocimiento colonialista. El feminismo de las mujeres académicas, construyó un discurso hegemónico que aunque crítico al modelo de dominación masculino occidental, fue y es racista para

5 El turismo sexual es parte de la industria del placer y el ocio que vende el capitalismo del Caribe. Es una alternativa económica que se le impone a la región en el diseño internacional de mercado, donde algunas zonas geográficas se construyen como “zonas de placer” para el disfrute sexual de turistas del Primer Mundo (Cfr. Alcázar Campos, 2009).



con las indígenas. Como diría Gargallo (2007), las feministas de las élites académicas o de la clase política tienen a sus “otras”. Similar es la subestimación de las mujeres de sectores populares urbanos.

A pesar de las limitaciones evidentes del feminismo latinoamericano, resulta superador en términos políticos y prácticos a la teoría colonialista, blanca y europea, porque denuncia la imposición cultural del mestizaje, la discriminación económica, la exclusión social, educativa y de acceso a los sistemas de salud; la heterosexualidad obligatoria y los conflictos entre pertenencia comunitaria y feminismo, como temas centrales para el pensamiento sexual latinoamericano contemporáneo. Asimismo, existe una intensa revisión sobre la mirada racista y colonialista que se ha terminado reproduciendo incluso en esta corriente, que se muestra en investigaciones, proyectos y discursos, que se interesa cada vez más en valor las resistencias indígenas y las luchas populares de toda la región.

## Los ejes del debate feminista latinoamericano en el siglo XX y XXI

Hablar de pensamiento Latinoamericano así como de feminismos de la región, implica remontarnos a escenarios anteriores al genocidio de América. Empresa imposible de lograr en un artículo, más aún, cuando es un desafío de registro e investigación que muchos/as autores vienen realizando y que resulta todavía inacabado. Por tanto, hemos decidido situarnos en los planteos y debates del siglo XX y XXI, debido a lo contemporáneo de las discusiones y a cómo atraviesa nuestras prácticas feministas. Para lo cual, vamos a presentar de forma sintética, una visión de las principales problemáticas que plantea el feminismo latinoamericano contemporáneo respecto a la construcción de conocimiento.

En primer lugar, una dificultad relevante que enfrenta el pensamiento feminista latinoamericano, es que el conocimiento y los saberes acumulados por las mujeres de sectores subalternos, como diría Margarita Pisano (2004), no siempre han sido sistematizados en los términos de la academia. A pesar de lo cual, se recuperan y

utilizan dichos conocimientos, a veces sin dar cuenta de sus orígenes y otras veces, despolitizándolos. Resulta necesario entonces, hablar de sesgos de clase en el feminismo e intentar visibilizar estos saberes y ponerlos en valor.

En segundo lugar, a partir de una mixtura de aportes teóricos provenientes de las comunidades indígenas, de los movimientos de feministas negras y lesbianas, de los saberes populares de la región y de la producción de la academia e intelectualidad latinoamericana, existen planteos de gran potencia disruptiva con el orden social dominante. En ese sentido, el feminismo regional visibiliza que los problemas de las mujeres blancas burguesas, las llamadas “amas de casa desesperadas”, no son ni eran representativos de las necesidades de otras mujeres. Carneiro (2008) insiste en que las feministas blancas dejen de universalizar el mito de la fragilidad femenina, en tanto imposición de género que justifico la tutela paternalista de los hombres burgueses sobre las mujeres de su misma clase, porque otras experiencias de mujeres quedan fuera. Las mujeres negras, como las indígenas y de sectores populares urbanos, nunca se reconocieron en el mito de la fragilidad femenina, porque nunca fueron tratadas como destinatarias de este tipo de protección.

Las mujeres de sectores populares fueron la mano de obra esclava, realizaron limpieza doméstica, cultivaron la tierra o se prostituyeron en la calle. Lo mismo ocurre con la reivindicación por el trabajo asalariado, las mujeres pobres siempre tuvieron que salir del hogar a realizar trabajo productivo. Ellas son las empleadas domésticas de las feministas blancas y “modernizadas” por el trabajo productivo en el mercado. De hecho, en la experiencia de las mujeres negras, Angela Davis (2016) plantea que el inmenso espacio que ocupa el trabajo en sus vidas, responde al modelo esclavo. Las esclavas no solo padecían el trabajo esclavo de sol a sol, sino la violencia sexual de los amos. Además, eran evaluadas como reproductoras de fuerza de trabajo esclavo, eran consideradas “paridoras” no madres, estatus que solo les cabe a las blancas.

Estos planteos son claves para el feminismo latinoamericano, que va a llamar la atención respecto de que una perspectiva femi-



nista, atiende a que el género como variable teórica, no puede ser separado de otras intersecciones de opresión como la clase, la raza o la religión. Si hacemos este ejercicio, procesualmente tendremos que desprendernos del legado eurocentrista del feminismo, ir más allá de la democracia racial y del ideal de blanqueamiento. Analizar de qué manera la raza articula las jerarquías de género y particulariza los valores occidentales que se pretenden universales, es una tarea fundamental del feminismo regional.

## Las discusiones raciales/ étnicas e identitarias en el feminismo de *Nuestra América*

Desde la segunda mitad del siglo XIX la preocupación por la pureza de la sangre y el porvenir de la especie se convirtió en una obsesión del biopoder<sup>6</sup>. Anular y evitar matrimonios y relaciones sexuales entre personas de distintos orígenes raciales era un constante del poder, en una clara intersección entre sexo, género, clase y raza (Cfr. Mara Viveros Vigoya, 2008). De hecho, el racismo y el sexismo comparten una misma propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social, a través del argumento de la naturaleza para justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. Así como asociar la realidad “corporal” y la realidad social, anclando su significado en el cuerpo y representando a las mujeres, indígenas, negras y cualquiera que sea colocado en la posición de otro, como predispuestos a la sumisión. De la misma manera que a las mujeres se las reifica como objetos sexuales, a los otros como objetos raciales o étnicos (Cfr. Rivera Cusicanqui, 2000).

Por tanto, el concepto de violencia racial es un lente de indagación relevante para mirar las formas de violencia sufridas por la po-

6 Originado por el filósofo Michel Foucault, es un término que refiere a la práctica de los estados modernos de “explotar numerosas y diversas técnicas para subyugar los cuerpos y controlar la población”. Es una forma de poder “que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y re articulándola” (Cfr. Hardt y Negri, 2000). Otros y otras autores han retomado y dado su interpretación sobre el tema (Cfr. Gabriel Giorgi, 2008).

blación femenina no blanca de Latinoamérica. Resulta, sin embargo, que el feminismo suele utilizar la categoría mujer despojada de toda otra valoración racial. El feminismo hegemónico no sólo ha sido producido por mujeres blancas sino que ha blanquizado el movimiento, concepto de Rita Segato (2013) para nombrar a quienes no siendo blancos/as, comparten ese pensamiento y sistema de valores. Los feminismos eurocéntricos, suelen tomar como estereotipo la experiencia de la mujer blanca y de sectores acomodados, ignorando la raza, la clase y las diferentes intersecciones que originan posiciones desiguales frente a la titularidad de derechos, como con las de las mujeres indígenas.

La situación de los pueblos indígenas, específicamente las mujeres, es una problemática central en la construcción del feminismo de Nuestra América o Ayba Yala<sup>7</sup>. Dentro del feminismo, han sufrido y sufren una segregación racial y clasista, aunque no solamente. Es la filosofía que las feministas indígenas proponen, lo que también es rechazado por las feministas liberales y también por las marxistas, para quienes pensar en algunos de los términos que estas cosmovisiones proponen, como los pares duales y no binarios, donde son posibles múltiples complementariedades entre hombres y mujeres, resulta impensable (Paredes, 2007).

Como consecuencia, cuando las feministas blancas se dirigen a las otras mujeres, lo hacen en términos de educar según los parámetros de su propio sistema de valores y necesidades. Entonces se proponen taller de liderazgos, construcción de referentes, empoderamiento, etc. Lo que no dialoga con muchas de las feministas indígenas, para quienes la idea misma de liderazgo contradice la ideología colectivista que construyen desde sus elaboraciones identitarias.

El feminismo indígena es principalmente decolonial y no necesariamente se identifica como latinoamericano, debido a la violencia colonial que funda la región y que impuso a sus pueblos. Coloca en el eje del debate al feminismo occidental, cuyas bases son la modernidad, el sujeto individual, la racionalidad, la primacía de lo útil, la

<sup>7</sup> Abya Yala es la manera en que los pueblos Kuna de Panamá y Colombia denominaron a América Latina antes de la colonización, Significaría tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.



trascendencia a través del trabajo productivo y las decisiones individuales (Cfr. Gargallo, 2013). Asimismo, lejos de una idea romántica de la organización sexual de sus comunidades, las feministas indígenas como Lorena Cabnal (2010) o Julieta Paredes (2008), del llamado feminismo comunitario, denuncian el patriarcado ancestral asentado sobre valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos.

Paredes (2008) habla del entronque patriarcal, como manera de describir la mezcla y unión entre un patriarcado originario y el de los colonizadores. Significativos aportes teóricos que contribuyen a pensar una praxis de la liberación, cuestionando no solo la racionalidad instrumental del liberalismo y la construcción epistemológica del hombre igual a humano, ubicando a la mujer como parte de un plano irracional, sensible y emocional, sino como advertencia ante cierto romanticismo intelectual construido por algunos sectores académicos, que encuentran en el indigenismo una utopía de lo que sería una convivencia democrática y no sexista.

Por otro lado, Gargallo (2013) señala que las ideas de buena vida que sostiene el actual feminismo indígena, se constituye de propuestas interesantes como la economía comunitaria, la solidaridad femenina, el territorio como cuerpo, el trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo. Siendo la resistencia a la privatización de la tierra un eje fundamental, así como la lucha por no ser asimilados/as a la cultura patriarcal Latinoamérica. La idea de cultura que sostienen las feministas indígenas apunta a la valorización del cuerpo, de la memoria y de la diferencia, entendidos como una representación del o la sujeto que no coincide con el sujeto racional auto controlado de la masculinidad dominante (norma estética, ética y política). Es decir, no coincide con la heterosexualidad obligatoria que organiza la afectividad capitalista, tampoco con los géneros asignados, ni con la educación que niega las enseñanzas de los pueblos que han resistido la opresión del racismo. Estos aportes se construyen en el marco de una situación social de extrema desigualdad, donde las mujeres indígenas de América Latina son invisibilizadas, se las excluye y condena a la pobreza, a la dependencia de los mercados que compran

sus “artesanías” (denominación que devalúa el arte indígena), y a la dependencia de los hombres.

Por tanto, la propuesta cultural de las feministas es representativa de los sectores indígenas que se organizan, resisten y reafirman la identidad de sus pueblos, las habilidades manuales, su capacidad reproductiva y su visión de lo que es prosperar. Todo muchas veces por oposición a las feministas occidentalizadas que “las rehacen por considerarlas atrapadas en los códigos anti modernos de los referentes culturales de su comunidad o en la sobrevivencia social, obviando su liberación individual” (Gargallo, 2013: 28).

Otro eje fundamental del feminismo indígena, es el problema de la causa feminista en las luchas étnicas y en los movimientos sociales latinoamericanos. En nombre de intereses colectivos o comunitarios, suele omitirse la discusión y lucha por las desigualdades de género. Como argumenta Marcela Lagarde de los Ríos (1999), en la mayoría de los procesos de organización y resistencia de “los pueblos”, de la clase obrera, de la comunidad, los relatos masculinos no tuvieron en cuenta las reivindicaciones de las mujeres. Las mujeres quedan atrapadas entre la defensa y reivindicación de la identidad de género o la identidad indígena (o afro). Asimismo, deben optar entre defender un enfoque étnico-político o una perspectiva de género crítica del patriarcalismo corporativo y de la situación opresiva de las mujeres indígenas, también dentro de sus comunidades (Cfr. Gargallo, 2013).

Estos conflictos son padecidos por las mujeres indígenas o negras, a quienes se tiende a definir por oposiciones binarias, ya que deben aceptar sus mandatos étnicos-culturales o muchas veces, identificarse con mujeres no indígenas, no negras, quienes tradicionalmente son consideradas las feministas; quienes a su vez, son ideológicamente consideradas por los varones de las etnias, como adversarias históricas y representantes de la colonización blanca.

Sin embargo, las mujeres blancas militantes y de sectores medios no escapan a este tipo de disyuntiva. La problemática de género de las mujeres latinoamericanas está marcada por el sexismo militante legitimado, que cosifica y violenta a las mujeres,



(...) convertido en cultura nacional, en ideologías, épica, crónica e historia, en el árabe y en todo tipo de narraciones literarias e imaginarias, que se manifiesta obviamente en los deportes, en las confrontaciones armadas y en la política (Lagarde de los Ríos, 1999: 10).

Las mujeres de sectores de izquierda, que luchan por transformar el statu quo, se enfrentan a diario con disyuntivas desgarradoras, como decidirse a acompañar la agenda de los movimientos políticos de las que son parte y abandonar sus necesidades en nombre de reivindicaciones “más urgentes y estratégicas”, o defender sus intereses y el avance propios, a costa muchas veces del aislamiento y la desmoralización política.

Como describe Lagarde de Los Ríos (1999) el resultado de estas disyuntivas, es que se acaba luchando por los derechos étnicos y los derechos de género en forma separada, porque los movimientos sociales son hegemonizados por las necesidades de los varones, dando prioridad a las diferencias étnico-raciales despojadas de su intrínseca relación con las desigualdades de género, que existen en sus propias comunidades o movimientos.

## La heterosexualidad obligatoria en debate: la lesbiana y la traba

*Somos travestis, trans, tortas y putos del pueblo  
Agrupación “Putos Peronistas” (Argentina)*

El poder colonial no deja de permear las resistencias de los movimientos latinoamericanos, que atienden a cuestiones como la raza o la clase, pero continúan sin comprender la cuestión de género como intrínseca a la colonialidad del poder y del saber. En ese sentido, Lugones afirma que la heterosexualidad no sólo se biologiza, sino que se torna obligatoria y explica la colonialidad del género. La...

[...] heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente no-blanca en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y La Clase (burguesa) (Lugones, 2008, p. 93).

Las organizaciones indígenas han colocado marginalmente en su agenda el problema de la heterosexualidad obligatoria (Cfr. Ochy Curiel, 2008). El asunto de la diversidad sexual ocupa un lugar reducido en sus discusiones y el asunto de los derechos a la diversidad sexual, no hace parte de su agenda mayoritaria de reivindicaciones. De hecho, la apuesta por la existencia de dos géneros complementarios, ha sido parte importante de las estrategias de los sectores indigenistas para conservar sus tradiciones, muchas veces cayendo en un masculinísimo que mantiene la obediencia y la docilidad por parte de las mujeres<sup>8</sup>. Sucede que tanto en las culturas no occidentales modernas como en la dominante, las mujeres que se salen de esta estructura simbólica masculinista, atentan contra la estructura general del sistema y su existencia (Cfr. Pisano, 2004). Lo que explica la persecución violenta e histórica hacia otras expresiones de género, que atraviesa lo público y lo íntimo.

En tal sentido, los sistemas de opresión racial, sexual y de clase se encuentra de tal manera interrelacionados, que resulta difícil distinguirlos. El racismo y el heterosexismo son sistemas de opresión que se justifican el uno al otro para existir. La alianza clase-raza-género, es lo que ha permitido representar a las personas negras como únicamente heterosexuales y fundar la creencia de que todas las personas LGBTQ son blancas. Representaciones que distorsionan las experiencias de personas LGBTQ negras y que acaba por negar la relevancia del racismo en la sexualidad y de la raza en el heterosexismo (Cfr. Patricia Hill Collins, 2005). Debido a lo cual, entre otras cuestiones, si la historia de las mujeres latinoamericanas es negada, la de las lesbianas y trans es la menos conocida entre todas.

Como informa Mauro Cabral (2008), existen identidades y expresiones de género en nuestra región que comparten un destino social común, que implica la expulsión temprana de sus hogares, el trabajo sexual desde la pubertad para sobrevivir, la exclusión radical de los sistemas educativo y de salud, el inaccesso al trabajo y a la vi-

8 Mención aparte merece el trabajo elaborado por la dirigente social indígena de Argentina Milagro Sala, quien desde la organización Tupac Amaru, trabaja desde una perspectiva interseccional. Reivindicaciones en torno a la diversidad sexual son fundamentales, trabajando en torno a la visibilidad de los sectores LGTBQ de las comunidades jujeñas.



vienda, el riesgo temprano y continuo de infección de VIH y otras infecciones de transmisión sexual.

La discriminación, criminalización, hostigamiento, persecución y violencia policial, la tortura, el asesinato, así como la indiferencia, la complicidad y el olvido de las sociedades que las ven aparecer y desaparecer cotidianamente de su paisaje (Cabral, 2008:sd).

Para Lohana Berkins (2003), importante activistas Trans Argentina, fue a partir de la última década del siglo XX que el travestismo concentró la atención de la opinión pública latinoamericana. A partir de discursos biomédicos, policiales, políticos, sociológicos, jurídicos y de los medios de comunicación en general, la cuestión se colocó en la agenda pública. Especialmente para el feminismo y los movimientos por la diversidad sexual, la cuestión de las identidades trans no fue una reivindicación que rápidamente se incorporara.

Buena parte de las organizaciones gays y lesbianas de entonces sentían nuestra presencia como una invasión. Las lesbianas discutían nuestro femenino y nos alentaban a realinearnos con los gays, viéndonos como una de las tantas versiones de esta orientación sexual. Los gays oscilaban entre maravillarse por el glamour travesti y rechazarlo. Aquí se dio nuestra primera lucha por la visibilización (Berkins, 2003: 62.)

Parte el movimiento feminista latinoamericano situaba a las travestis en un origen biológico masculino y por eso, no podían reconocerlas como compañeras de organización y lucha. De hecho, durante los años 90 era habitual que se les prohibiera la entrada a jornadas feministas que se realizaban anualmente y en Argentina, a los encuentros nacionales de mujeres.

La identidad travesti todavía es controversial para el feminismo y resulta una deuda pendiente tanto para el feminismo activista como para el académico, que cada día se torna más dramática, teniendo presente las extremas condiciones de vulneración en las que se encuentra esta población, el desconocimiento de su realidad, la

ausencia de derechos direccionados al sector y el crecimiento de violencias sexuales como los Travesticidios<sup>9</sup>.

## El feminismo latinoamericano y su relación con la institucionalización de los activismos

La relación conflictiva del feminismo con el Estado, las organizaciones de la sociedad civil y el financiamiento internacional, data de décadas. *La profesionalización de la causa feminista* fue una marca de la región (Cfr. Maruja Barrig, 1998).

En América del Sur las organizaciones no gubernamentales crecieron en la década de 1970 y se masificaron durante los años 90. Las dictaduras militares fueron el escenario de muchas de las ONGs que nacieron para contener militantes, mientras el Neoliberalismo de los años 90, implicó que fueran una estrategia laboral para las profesionales de las capas medias y un espacio para expresar el compromiso social con los sectores subalternos (Cfr. Barrig, 1998).

Sin embargo, la crítica que las feministas latinoamericanas hacen a quienes trabajan en ONGs, parte de un cuestionamiento a la institucionalización de las luchas y a la falta de compromisos con temas que no son susceptibles de incorporarse al plan de trabajo de estos espacios. Se trataría de un feminismo “(...) que ha desechado la organización espontánea de las mujeres, neutralizándola en organismos no gubernamentales, fundaciones, academias, partidos” (Gargallo, 2013:45). Con ello, se ha institucionalizado el descontento para evitar que el movimiento feminista sostenga su autonomía, así como su capacidad de proveerse de medios propios para la vida y el pensamiento “(...) Es un feminismo que no construye autonomía sino que pide equidad” (Gargallo, 2013: 45). Como consecuencia, este feminismo se plegaría a algunas directrices de políticas públicas

9 Tipo específico de odio sexual que lleva al asesinato de personas que se identifican con una identidad de género que no depende necesariamente de los genitales con que se nació. Personas Intersex, travestis, transexuales, crossdressers o queers, entre algunas expresiones de género disidentes, son diariamente asesinadas por desafiar las normas heterosexuales de deseo y de expresión corporal.



globales, con un enfoque liberal del bienestar, considerando el capitalismo como el orden social final.

En estos debates se cuele el eterno enfrentamiento al interior del feminismo, a partir de lo que para algunas es un falso dilema entre la opción feminista militante y las técnicas del “género”. Como señala Barrig (1998), se coloca de un lado el activismo y del otro la neutralidad técnica, atravesado por las peleas sobre quienes definen quién es y quién no es feminista. Estas tensiones comenzaron a emerger en el año 1993 con el boom de las ONGs y los financiamientos internacionales para programas, becas, políticas de *empoderamiento de mujeres, constitución de lideresas comunitarias, etc.* Frente a lo cual, feministas autonomistas señalan una confrontación entre lo que sería un *paquete técnico feminista* desde el Estado y la cooperación internacional, en oposición a la supuesta radicalidad del movimiento feminista de base. Tensiones y enfrentamientos que continúan hasta el presente y que resultan difícilmente resolubles en el marco del estado del debate.

## Reflexiones desde una ética feminista decolonial y latinoamericana

Retomando la pregunta que nos hiciéramos en la introducción acerca la importancia de abonar pensamientos que se reconocen feministas, decoloniales y latinoamericanos, en los propios ejes de análisis que desarrollamos hasta ahora se encuentra una primera respuesta. Resumiendo, dada la situación en las que nos encontramos en el capitalismo heteropatriarcal, hay cuatro esferas, como sostienen los y las pensadoras decoloniales y feministas que hemos recuperado, donde debiéramos insistir: la discusión y lucha por cómo se distribuye la propiedad de las tierras y del trabajo. Los modos en que se organiza el control de la autoridad, el control del género, la raza, la clase y la sexualidad, así como la estructuración de la subjetividad y el conocimiento. Sobre todo, lo que el feminismo latinoamericano contribuye a seguir pensando, es en la relevancia de una geopolítica y corpo-política del conocimiento y de la lucha. Atender que nues-

tros cuerpos se encuentran geopolíticamente y sexualmente ubicados. Asimismo, el feminismo latinoamericano aporta en el trabajo analítico de no reproducir la dicotomía entre género y clase, como clave fundamental para pensar la necesaria articulación entre los desafíos feministas y las resistencias anticapitalistas.

A partir de lo cual, la fuerza del pensamiento latinoamericano se basa en una re-construcción histórica de su linaje indígena y esclavo. Se esfuerza por superar el epicentro regulador de lo bueno y lo malo, el parámetro dominante de lo lindo y lo bello, de lo desarrollado o subdesarrollado, desde el desafío inacabado de desandar el relato omnipresente y modernizador, en cada una de las aristas de socialización por las que cuales circulamos y aprehendemos el mundo.

Desde la ética feminista se cuestiona el privilegio moral y social del que goza el varón blanco universal, debatiendo la clásica fragmentación del conocimiento en ámbitos y en disciplinas estancadas, que divorcian sus postulados normativos de la práctica. De hecho, al interior de la filosofía liberal latinoamericana existe un marcado distanciamiento entre lo que se enuncia o formula como norma ética, y lo que sucede en las prácticas cotidianas. Además, esta filosofía se elabora desde valores jerárquicos asociados al ciudadano ilustrado de la modernidad europea, que se expresa con lenguaje laico, pero que encubre profundas raíces morales ancladas en la religión. Este conocimiento cumple una doble función; por un lado, ser de una generalidad incuestionable y por el otro lado, obstaculizar la posibilidad de construir una génesis de pensamiento latinoamericano.

La ética feminista no es solo una declamación de las injusticias y de las particularidades de su propio sector, sino que se encuentra en cambio permanente y en procesos de inclusión de diferentes realidades y corporalidades. Es una praxis que enfrenta la totalidad opresora, es una propuesta que reconoce necesario liberar los saberes, ampliar los derechos de acceso a la palabra y la producción de ideas, para transformar las diversas situaciones de opresión.

Por eso, esta ética no rechaza ideas y principios modernos que aspiren a la transformación social, sino que reniega de la manera sumisa y reverencial en que se adoptan ciertas teorías en nuestros paí-



ses. Pensando en el caso del eurocentrismo feminista, si adoptamos sus definiciones sobre lo que es ser o no feminista, las mujeres de la región se encontrarían entonces con la encrucijada acerca de sus posiciones como pensadoras y activistas. De allí que la clave del feminismo latinoamericano, el desafío, es intentar producir teorías propias y dialogar con las extranjeras, evitando una interpretación simultánea y anclándolas al contexto de producción y de recepción.

Entonces, el feminismo en cuestión, nos ayuda a repensar la definición de un orden social común, donde la liberación sea posible en esa capacidad de colectivizar los diagnósticos y las alternativas como latinoamericanas. En ese sentido, en la última década asistimos a la emergencia de proyectos sociales con perfiles latinoamericanistas, pero no podemos obviar el hecho de que parte de sus derrotas se debieron a no abandonar su génesis colonial y machista<sup>10</sup>. La colonialidad y su consecuente sujeción material y subjetiva, atraviesa los discursos dominantes de estos gobiernos y también la subjetividad de los y las oprimida/os. En este marco, y a pesar las limitaciones que señalamos, es importante reconocer los avances que implicaron estos proyectos de gobierno-en el sentido ético planteado por el feminismo- que nos habilitaron a soñar con horizontes de liberación comunes. Este ejercicio de reflexión es posible si logramos superar dogmatismos en que incurre cierto feminismo autonomista y aceptar la estadidad como un hecho, así como la masiva urbanización de grandes sectores de nuestra región.

Sin embargo, tal como señala el pensamiento feminista indígena, debemos analizar a los gobiernos como modelos económicos desarrollistas, que significaron la traducción acrítica de nuestros principales conflictos en el binomio desarrollo-subdesarrollo. Categorías que permitieron mediante un lenguaje técnico que se pretendía neutro y objetivo, cosificar los conflictos, definir sujetos “subdesarrollados” y habilitar la implementación de numerosas recetas creadas por organismos multilaterales de crédito y ONG’s internacionales. Este último punto es de especial controversia para el feminismo de

10 Bolivia y su constitución plurinacional es un caso particular que deberíamos analizar en detalle, aunque sin duda, los derechos de género son una deuda.

la región, sumido en eternos enfrentamientos entre autonomistas y feministas profesionalizadas del tercer sector, a partir del posible riesgo que supone tecnificar la militancia y perder politicidad, así como ganar mayores grados de dominación colonial.

Dada la situación en que nos encontramos los pueblos latinoamericanos en este último tiempo de retorno de gobiernos neoservadores, urge la tarea de elaborar, pensar y producir teorías feministas decoloniales que piensen la región, articulando teoría y práctica para ampliar los derechos y no retroceder en las conquistas de la última década. Tarea que se suma al titánico esfuerzo histórico de encontrarnos como “patria grande”, una metáfora que hace alusión a la hermandad que debería primar entre latinoamericanos/as para enfrentar la neo-colonización que nos asedia cotidianamente, en retroalimentación con los heteropatriarcados locales y las dificultades de diálogo al interior de los movimientos feministas y de la diversidad sexual. Por eso, debemos estudiar y denunciar el racismo, dar cuenta de las intersecciones de clase, género y religiosidad que nos hacen sujetos y de las cuales debemos ser conscientes, como un ejercicio epistemológico permanente que debe atravesar el pensamiento crítico para considerarse tal.

Asimismo, sostenemos la convicción de continuar con la tarea histórica de recuperar nuestras pensadoras, los saberes de cada pueblo, las creencias plurales que habitan Nuestra América, para elaborar investigaciones que se constituyan en demandas y generen respuesta por parte de los Estados, acordes a las realidades y a las necesidades de todas las mujeres y sujetos subalternos de la región.

## Bibliografía

- Barrig, Maruja (1998). “Los malestares del feminismo latinoamericano: una nueva lectura”. Ponencia para la reunión sobre Estudios de América Latina, Asociación The Palmer House Hilton, Chicago, Illinois. 24 a 26 sept, Disponible en: <file:///C:/Users/Usuario/Dropbox/comunidad%20el%20telar/9,%20Maruja%20Barriga.pdf>



- Beorlegui, Carlos (2010) Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Deusto publicaciones. Disponible en: <https://filosofiaum.files.wordpress.com/2014/06/beorlegui.pdf>
- Berkins, Lohana (2003) “Un itinerario político del travestismo” En Maffía, D. (comp.) *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Bidaseca, Karina & GIGENA, Andrea (2012) “Negritud, esclavitud y racismo en el mundo poscolonial. Aportes de los estudios africanos”. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/viewFile/5385/5829>
- Cabnal, Lorena (2010) “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: ACSUR.
- Cabral, Mauro (2008). “Trans latinoamericanas en situación de pobreza extrema”. Informe para el Programa para América Latina y el Caribe, Comisión Internacional de los Derechos Humanos para Gays y Lesbianas. Disponible en: <https://www.outrightinternational.org/sites/default/files/262-1.doc>
- Campos Alcázar, Ana (2009). “Sexual tourism, ‘jineterismo’, tourism romance: diffuse borders in the interaction with the other one, in Cuba”. En: *Gazeta de Antropología*. Vol. 25, N° 16. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/6856>
- Canessa, Andrew (2008). “El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales”. En Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (editores), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, pp. 69-105.
- Catelli, Laura (2012). “Introducción: ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos?: Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial”. En *Cuadernos del CILHA*, 13(2), 45-56. Argentina. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-96152012000200004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-96152012000200004&lng=es&tlng=es)

- Cerutti-Guldberg, Horacio (2011) *Pensando después de 200 años*. Colección Altos Estudios N°. 28. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/322.pdf>
- Davis, Angela (2016) “Raza, género y clase son elementos entrelazados”. Entrevista de María Colera Intxausti, Barcelona. *Diario Diagonal*. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/31326-raza-genero-y-clase-son-elementos-entrelazados.html>
- Dussel, Enrique (2012) *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones,
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Editorial el Perro y la Rana.
- Fabbri, Luciano (2014). “Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones”. *Universitas Humanística*, 78, pp. 89-107. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.dapl>
- Fanon, Frank ([1961] 1983). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Fernández, Josefina (2004) *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.
- Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblo de Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- (2007) “Feminismo latinoamericano”. En: *Revista venezolana de estudios de la mujer*. Vol. 12- N° 28-México.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós.
- González, Patricia (2014) “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica”. En: *Estudios de filosofía práctica. Historia de las ideas*. vol.16 no.2. CEPLA - Universidad de Playa Ancha (Chile).
- Hills Collins, Patricia (2005) *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. New York: New Ed Edition.



- Lagarde, Marcela (1999) “Claves identitarias de las latinoamericanas en el umbral del milenio”. En: Ana María Portugal y Carmen Torres, *El Siglo de las Mujeres*. Chile: Ediciones de las Mujeres N°28.
- Lugones, María. (2008). “Colonialidad y Género”. *Tábula Rasa*, (9) pp.73-101. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>> ISSN 1794-2489 PAREDES, Julieta (2008) *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario - Mujeres del mundo*. Disponible en: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>
- Ochi, Curiel (2008). “La crítica postcolonial desde el feminismo antirracista”. Ponencia presentada en el “Coloquio de Género” de la UNESCO, Ginebra. Disponible en: [http://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e-5fed03c.pdf](http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e-5fed03c.pdf)
- Paredes, Julieta (2007). *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario*. Argentina. Traficantes de sueño.
- Pisano, Margarita (2004). *El triunfo de la masculinidad*. Chile. Fem-e-libros/creatividad feminista.
- Quijada, Mónica (1998) “América latina (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”. *Revista de Indias*, Vol. VIII, Núm 214. Centro de Estudios Históricos. Disponible en: [http://digital.csic.es/bitstream/10261/9354/1/Monica\\_Quijada\\_Sobre\\_el\\_nombre\\_America\\_Latina1998%5B1%5D.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/9354/1/Monica_Quijada_Sobre_el_nombre_America_Latina1998%5B1%5D.pdf)
- Rich, Adrienne (1999) “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana” en M. Navarro y Catherine R. Stimpson comps., *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984) *Oprimidos pero no vencidos*. Bolivia: La mirada Salvaje.
- Roig, Arturo (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Segato, Rita L. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires (Argentina): Prometeo Editorial.
- Sueli, Carneiro (2008). “Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe”, ediciones fem-e-libros, pp. 21-22.
- Viveros Vigoya, Mara (2008). “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. Ponencia disponible en: [http://ucaldas.edu.co/docs/seminario\\_familia/Ponencia\\_MARA\\_VIVEROS.pdf](http://ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.pdf)



## ANÁLISIS DE LA REINCIDENCIA DELICTIVA EN TÉRMINOS DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES PRESCRIPTIVAS

### *Analysis of criminal recidivism in terms of prescriptive social representations*

Jesús Eleonary Álvarez Valdez y Leonor  
Guadalupe Delgadillo Guzmán

La coyuntura social mexicana sigue experimentando como elemento de malestar la violencia e inseguridad, producto de la actividad delictiva; la política pública ha impreso un estilo de persecución y detención, que, en una segunda instancia deja como responsable a los centros penitenciarios de la eliminación de acciones delictivas bajo un objetivo de reinserción social, propósito que ante las limitantes del sistema no siempre se logra establecer, situación vinculada con la reincidencia delictiva, es decir, con la reiteración de actividades delictivas, mismas que pueden llegar a configurarse en un modo de vida. Desde la presente investigación se considera como punto de análisis de la acción y la reincidencia delictiva las estructuras cognitivas que subyacen al delito, para lo cual se empleó la teoría de las representaciones sociales desde el planteamiento realizado por Abric (2001), quien señala la existencia de representa-

- \* Jesús Eleonary es Psicólogo egresado de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la Universidad Autónoma del Estado de México, en la Licenciatura en Psicología. Actualmente cursa estudios de posgrado en la Facultad de Ciencia de la Conducta, en el Programa de Calidad de CONACYT en la Maestría en Psicología.
- \*\* Guadalupe Delgadillo es Doctora en Ciencias Social por el Colegio Mexiquense. Obtuvo la maestría en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma del Estado de México y la licenciatura en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es docente adscrita a la Facultad de Ciencias de la Conducta por la Universidad Autónoma del Estado de México y líder del Cuerpo Académico en consolidación "Vulnerabilidad, educación, sustentabilidad". Sus publicaciones y proyectos de investigación abordan: violencia, poder, conflicto, en grupos vulnerables y agresores, abarcando el género y menores de edad, entre ellas destacan "Prueba de violencia de pareja en mujeres heterosexuales"; Sus últimas publicaciones son el libro de *Mujeres cautivas entre el amor y el odio, una exploración psicosocial de la violencia de pareja*, editado por la editorial académica española, 2011; *Violencia laboral, una realidad incómoda*, editado por la UAEMéx, 2010; los capítulos "Dimensiones de la violencia contra las mujeres en México. Una introducción" y "La violencia contra las mujeres, dimensionando el problema", en el libro "Por Entre sus últimas distinciones se cuentan Nota Laudatoria 2009, y Premio Nacional de Psicología Laboral 2010, Premio Nacional a la Mejor Institución Educativa 2011

ciones prescriptivas (representación de sí, de la acción de los otros y del contexto) configuradas en una estructura central y periférica. El proceso empírico se efectuó desde la propuesta metodológica de Rodríguez (2007) que indica como vía de estudios de las estructuras de las representaciones sociales, el empleo de entrevistas y análisis de los Thematas. Con apego a estos planteamientos, se realizaron 10 entrevistas con personas internas en el Centro de Prevención y Readaptación Social Santiaguito ubicado en el Estado de México. Los participantes asumen haber realizado alguna actividad delictiva. Como criterio de comparación se seleccionaron 5 sujetos que habían cometido el delito sólo en una ocasión (primodelinquentes) y 5 con reincidencia delictiva. Las entrevistas y su análisis permitieron determinar las estructuras centrales en cada una de las representaciones prescriptivas, siendo de mayor relevancia la configuración que adoptan sobre las víctimas (representación social de los otros/as), figuras que no representan interés e importancia. Los resultados obtenidos son un punto de explicación acotados a su alcance de la reincidencia delictiva. *Palabras clave: delincuencia, reincidencia, representación social*

*Abstract: Some of the most important problems that Mexican society faces are violence and insecurity as the result of delinquency. Public policy has given priority to persecution and detention, and has left the responsibility of the elimination of criminal acts to the penitentiaries which try to reinsert criminals into society. However, due to the limitations of the system, this task is difficult to achieve since it entails delinquent re-incidence which sometimes ends up as a lifestyle for criminals. This research focuses on the action of delinquency and its repetition, and the cognitive structures that underlie the crime. The social representation theory developed by Abric (2001) was used, since he points out the existence of prescriptive social representations (self-actions, actions developed by others and the context) arranged in a central and peripheral structure. The empirical process follows Rodriguez's method (2007) which recommends the use of interviews and Thematha as the main access to the study of the structure of social representations. Following this recommendation 10 interviews were carried out with interns of the Santiaguito social rehabilitation preventive center. All participants admitted having committed some delinquent act. In order to establish a comparison, five first time delinquents and five reoffending delinquents were selected. The analysis of the interviews enables us to determinate the central structures in each one of the prescriptive representations, highlighting the configuration of the victims (social representation of others) which don't represent interest or importance. The obtained results explain part of the delinquency re-incidence. Key words: delinquency, re-incidence, social representation.*

## I. Marco teórico

La violencia producto de la actividad delictiva, es uno de los mayores problemas que aquejan a la población mexicana, situación que se refleja en la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) del Instituto Nacional de



Estadística y Geografía INEGI (2014); la población de 18 años y más, manifestó como su principal preocupación el tema de la inseguridad y el miedo de ser víctima de un delito. Realidad que confiere al tema de la delincuencia relevancia para su estudio desde las ciencias sociales y en este caso, en particular, desde la psicología, teniendo como propósito, la búsqueda de mecanismos que coadyuven en su disminución.

Al realizar una revisión sobre el estado de arte de estudio de la delincuencia, se muestra el importante cúmulo de información existente, denotando el hecho de ser un tema transdisciplinario, pues es abordado desde la sociología, el derecho, la antropología, la criminología y la psicología, por mencionar algunas ciencias. Ante este escenario se consideró prudente tener en cuenta el contexto social y la forma en cómo se está trabajando el tema, como punto de referencia se puede considerar al ente Gobernante, tanto a nivel Nacional como en el Estado de México, ambos, han plasmado dentro de su agenda pública el tema de la seguridad-inseguridad como uno de los puntos centrales de acción, su estrategia empleada, busca la detención de personas que cometen delitos (incluidos los presuntos delincuentes) para privarlos de su libertad. La premisa de esta política es:

Maximizar los dos efectos de la privación de la libertad: La incapacitación o separación de la sociedad de una persona procesada o sentenciada por un delito (prevención especial) y la ejemplaridad para posibles infractores (prevención general) (Zepeda 2013, pág. 55).

Con este enfoque el sistema penitenciario se convierte en el responsable de lograr un cambio en las acciones de las personas que han delinquido y con ello se esperaría reducir el índice delictivo, sin embargo, las penitenciarías se encuentran sujetas a sus propias problemáticas como es la sobrepoblación, falta de personal en las distintas áreas de trabajo, deficiencias de los servicios en materia de salud, la práctica del maltrato y en general violaciones a los derechos humanos (Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2011).

Teniendo como uno de sus efectos que las personas sentenciadas logren una plena reinserción a la sociedad y en términos concretos que no vuelvan a delinquir, tal y como lo estipula el artículo 18 de la Constitución Mexicana (2014).

Aunque inquietante, no resulta exagerado señalar el inadecuado papel de los centros penitenciarios en México, incluso incuba la hipótesis si tales elementos en su conjunto conllevan a la continuidad de la problemática con nuevos y reincidentes delincuentes. Sobre este punto, la Organización de las Naciones Unidas (2013) ha llegado a estimar que a nivel mundial el 70% de las personas que son sometidas a una sentencia vuelven a cometer un delito, en este sentido; en México en el año 2012 se contabilizó la reincidencia delictiva en un promedio de 13% y para el Estado de México los porcentajes se ubicaron en un aproximado del 7% (INEGI 2014).

A nivel nacional 16% de los sentenciados por delitos del fuero común y el 11% por el fuero federal fueron reincidentes, en el Estado de México el 6% del fuero común y 8% fuero federal. Cifras que pudiesen tomarse aparentemente como bajas, pero que a la luz de la realidad requieren ser consideradas con cautela, al respecto Solís, De Buen y Ley (2012, pág. 49) comentan:

Cabe destacar que la reincidencia es una medición imperfecta, debido a que no todos los delitos que se cometen son denunciados e investigados, mucho menos sancionados, de manera que quienes cumplieron con una sentencia privativa de libertad en realidad podrían cometer más crímenes en el futuro, aunque las estadísticas no lo registren.

Llegado a este punto se denota la reincidencia delictiva como un tema pertinente, en el sentido de ser un resultado negativo de la política empleada, ante la falta del cumplimiento de un proceso efectivo de reinserción, se difumina la posibilidad de una disminución del problema, sobre el hecho de evitar que los detenidos cometan nuevos delitos y con ello se generen nuevas víctimas.

Se considera también pertinente, tener en cuenta diferentes abordajes empleados en el trabajo de reinserción y la forma en como



plantean el fenómeno de la reincidencia, la Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito (2013), señala que el desistimiento de conductas delictivas está sujeto a los programas de reinserción en relación al logro de motivación para dejar de delinquir, así como, el capital humano (capacidad individual) y capital social (redes de apoyo) que presenta la persona al momento de salir de prisión. Los programas de reintegración se desarrollan típicamente sobre la base del entendimiento actual de los factores de riesgo dinámicos relacionados con la reincidencia, las necesidades de los delincuentes y los desafíos que ellos encuentran al salir de la prisión.

La investigación efectuada por Bravo, Sierra y del Valle (2009) con jóvenes españoles que han cometido acciones delictivas, destaca la correlación existente entre la trayectoria delictiva en términos de reincidencia y el número de factores de riesgo (problemáticas en el hogar, deserción escolar, grupo de pares con actividades antisociales, adicciones, etc.), sobre todo en el ámbito socio-familiar, inclusive comprueban los beneficios de sanciones abiertas o no sujetas a un internamiento en primodelincuentes, existiendo un 70 % de los casos en cuales no se volvió a delinquir. Sobre esta línea de investigación Farrington (1992 citado en Redondo y Andrés, 2007) estudió las actividades antisociales que preceden al delito, el hecho que en algunos casos persistan en la vida del sujeto, conllevando a la reiteración del delito e inclusive a un involución en su comportamiento, en el sentido de un incremento en la gravedad de las acciones. Estos hallazgos muestran la influencia de la motivación del individuo, así como, de su capital humano y social en relación al riesgo de reincidencia delictiva.

Otro enfoque sobre el trabajo penitenciario en la búsqueda de evitar la reincidencia delictiva, se observa en la propuesta de intervención formulada por el Ministerio de Economía y Fomento al Turismo del Gobierno de Chile (2013), señala la importancia del aspecto laboral que el interno debe desarrollar durante su estancia en la cárcel y el seguimiento que debe existir al momento de salir de su internamiento, aunado al desarrollo individual y familiar, para promover una red de apoyo. Condición que va ligada a la comisión

de delitos de carácter económico (robo, extorsión, secuestro, fraude, etc.) cuya realización implica ganancias monetarias para los actores, las que en muchos de los casos sobrepasan los sueldos mínimos e inclusive promedio establecidos en el mercado por oficio o por ejercicio profesional, desalentando el aprendizaje de un trabajo, y una favorable valoración psicosocial sobre formas honestas de sustento.

La responsabilidad en el cambio de comportamiento se encuentra asociada al propio individuo y a sus características psicológicas, en este entendido, se ha demostrado que en caso de reincidencia las personas poseen un menor desarrollo en su auto concepto e inteligencia emocional, además de una mayor tendencia a afrontar las situaciones estresantes y de riesgo a través de estrategias no adaptativas, revelando que se trata de personas menos competentes cognitivamente hablando (Arce, Fariña y Novo, 2014).

Se debe tener claro que el planteamiento de un programa de reintegración debe partir desde una visión flexible del interno/a, considerar que dadas ciertas condiciones, el sujeto tiene la capacidad de cambio en su comportamiento. En este sentido, Molinet, Velásquez y Estrada (2007) observan la existencia de una relación significativa entre la reincidencia y una visión estática de la naturaleza humana. De lo anterior se destaca la importancia otorgada al desarrollo individual en el marco de los procesos psicosociales, considerando el desarrollo y fortalecimiento de estructuras cognitivas (ideas, actitudes, percepciones, etc.) como base de las acciones, elementos influidos por el grupo social en el que se inserta.

Un importante sector en los programas de reintegración social consideran como fundamental el trabajo del interno en el área de psicología, buscando con ello establecer cambios en el pensamiento del sujeto, sin embargo, esta acción es considerada a priori, a partir de una concepción general de lo que es socialmente correcto e incorrecto. La propuesta reside en redirigir la mirada sobre la construcción cognitiva de las estructuras mentales (ideas, creencias, valores, actitudes, etc.) que las personas tienen sobre sus acciones, los aspectos que constituyen la base para cometer un delito y los cambios



que se presenten en casos de reincidencia, permitiendo explicar de forma específica el fenómeno de la delincuencia.

Lo anterior, se apoya en los planteamientos de la Teoría de las Representaciones Sociales, misma que señala en primer lugar que los individuos construyen su realidad en su interacción con los otros (personas con las que convive, grupos a los que pertenece, etc.), y se encuentra plasmada en las representaciones sociales que posee. Representación social entendida como una forma de conocimiento específico, el saber del sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados, en sentido más amplio, una forma de pensamiento social (Moscovici & Abric, *Psicología Social*, 2008).

El valor del empleo de esta teoría se ubica en la función prescriptiva que tienen las representaciones sociales para el individuo, sobre este aspecto Moscovici (1984 citado en Rodríguez, 2007) refirió que las representaciones se imponen como una fuerza, una estructura que se antecede a la forma de pensar ante nueva información, jalando los esquemas mentales con los que se cuenta y sobre una tradición que marca lo qué debe pensarse. Al respecto Piña y Cuevas (2004, pág. 109) refieren:

Las representaciones sociales guían y orientan las acciones y relaciones sociales. No son una calca fiel de lo externo en la mente de los agentes, sino una sustitución de aquello y, en consecuencia, una reconstrucción individual y social de lo externo.

Esta constitución psicosocial, induce un sistema de anticipaciones y expectativas, seleccionando la información y construyendo su realidad, son, así mismo prescriptivas de comportamiento en tanto que definen lo que es lícito, tolerable, adecuado, aceptable o inaceptable en un contexto cultural o institucional (Balduzzi, 2011). En este sentido, el abordar el estudio de las representaciones sociales en personas que han delinquido, permite una aproximación a la explicación de este comportamiento, que se estructura desde el propio entrevistado y no como una serie de factores de riesgo externos al

individuo. El análisis en esta investigación parte de la premisa formulada por Abric (2001, p. 28)

[...] está demostrado que el comportamiento de los individuos o de los grupos es determinado directamente por los cuatro componentes de su representación de la situación, que toman una importancia relativa según el contexto y la finalidad de la misma. Estos cuatro componentes son: representación de sí, de la tarea, de los otros y del contexto en que actúan y determinan la significación de la situación de los sujetos e inducen por eso los comportamientos...

En este sentido la situación estudiada corresponde al comportamiento delictivo en primodelincuentes y en reincidentes, vía que buscó esclarecer la explicación sobre sus actos con respecto a su estructura socio cognitiva. Y a la par, formular una comparación entre los casos sobre delincuentes noveles con respecto aquellos de más experiencia, permitiendo esclarecer la acentuación del fenómeno delictivo. Se deberá tener en cuenta que el papel prescriptivo se ubica en la forma en que se estructuran las cuatro representaciones sociales antes citadas.

Uno de los aspectos de reflexión que surgieron ante esta teoría como una vía de acceso sobre los esquemas mentales que el sujeto ha desarrollado, consiste en cuestionar hasta qué punto están interconectadas las representaciones sociales, en qué momento se puede señalar que el análisis que se ha realizado es vasto, permitiendo tener suficiencia del estudio de los elementos tanto centrales como periféricos y a la par captar cual el lugar de clivaje de una representación con otra. El análisis teórico obligó a considerar la propia imagen emitida por Moscovici (1998 citado en Jodelet y Guerrero, 2000) al referir que las representaciones sociales son una red de significados, es decir, considerar la interconexión que existe entre las representaciones sociales, de tal forma que la representación que la persona tiene de sí misma, se encuentra vinculada con la representación del acto delictivo que ha cometido (el robo, un homicidio, el trasiego de droga, etc.), esta situación conlleva entender sus actos en relación



a terceros y sobre todo en la forma en como vinculan con sus acciones, por último estas representaciones deben estar acotadas a un contexto.

Lo anterior permitió establecer cuatro representaciones sociales que guiaría el proceso de indagación; sin embargo, antes de llevar a cabo esto, se consideró prudente retomar el aspecto teórico referente a la estructura y funciones de las representaciones sociales. Abric (2001) señala que los elementos constitutivos de una representación se encuentran jerarquizados, asignados a una ponderación y manteniendo entre ellos relaciones que determinan la significación, a partir del lugar que ocupa en el sistema de la representación. De esta forma, se parte de una idea de centralidad, proponiendo la existencia de un núcleo constitutivo del pensamiento social, que permite poner en orden y entender la realidad vivida por los individuos o los grupos; aunado a una estructura periférica organizada alrededor del núcleo.

El autor considera una pieza clave en el núcleo central por tener un papel de unificar y estabilizar la representación, pero además, presentar una función normativa, la cual se define por la naturaleza del objeto representado, por la relación que mantiene el objeto con el sujeto y por el sistema de valores, normas y creencias sociales del entorno ideológico, del momento y del grupo. Situación que involucra, un referente del nivel ético que presenta ineludiblemente el individuo, un punto de partida para aquello que considera correcto o incorrecto de realizar, una referencia a los símbolos y figuras de autoridad.

Este elemento teórico resulta, sin duda, propicio para considerar en el momento de establecer el análisis sobre comportamientos disruptivos de orden moral. Ahora bien, la investigación deja a un lado los juicios que constantemente la sociedad ha impuesto sobre las personas que se encuentran recluidas, al tacharlas como agentes perversos que no respetan ningún tipo de normas. Para llevar a cabo este ejercicio, se acotó un diálogo que permitiera al sujeto dar su punto de vista sobre un espectro que va de lo negativo a lo positivo, es decir, permitirle mostrarse tanto como delincuente como

no delincuente; esta idea se apoya en el concepto de desarrollo moral formulado por Kohlberg (1982), un comportamiento que puede presentarse dentro de distintos parámetros de moralidad los cuales van desde una posición preconventional en el cual el individuo necesita tener presente a una figura de autoridad para obedecer la ley y evitar un castigo, hasta el punto en el cual un sujeto configura su comportamiento sobre la conciencia de principios universales, una Ética Kantiana.

Esta formulación de diferentes fases en un comportamiento socialmente adecuado, también se ha realizado en el otro sentido; como referencia se puede observar el trabajo de Stone (2009) quien elabora una escala de maldad en criminales violentos, analiza el homicidio desde motivos causales en los cuales la persona en el ejercicio de su autodefensa mata a alguien, casos en los cuales la impulsividad y el narcisismo se configuran como la esencia del delito, hasta personas que en un afán de sadismo y deseo por la destrucción cometen múltiples asesinatos.

Para lograr articular esta función normativa del núcleo central dentro de la indagación realizada, se dividió el tipo de preguntas que se realizarían sobre cada uno de los elementos prescriptores, en subdimensiones tanto morales como no morales, el resultado queda articulado de la siguiente forma: La **representación social de la acción**, en este caso se alude al delito que cometieron las personas en reclusión, un acto que se puede diversificar y entender en una amplia gama de formas que el propio código penal (Nacional y Estatal) señala, pero que desde su ontología obliga a considerarlo dentro de un espectro de lo correcto e incorrecto, de lo moral y amoral. Con base en esto, se profundiza en el análisis de esta representación, empleando el concepto de leyes para poder establecer un término de forma clara, que permita al interlocutor marcar un opuesto con la acción delictiva cometida, este ejercicio no guarda la intención de estudiar la representación social de las leyes, solo establece un criterio que el interlocutor tome como contraste al delito, en el sentido que un delito implica la transgresión de unas normas obligadas (códigos penales). Este posicionamiento también se ve permeado en el análisis



de la segunda representación social, la **representación social de sí** con respecto a la acción estudiada, es decir, cómo se consideran a sí mismas las personas por haber cometido el crimen; con la finalidad de mantener esta visión dualista (moral–amoral) se cuestionó a los internos empleando como indicadores discursivos las palabras delincuente y no delincuente.

La tercera representación, la **representación social sobre otras personas** con quienes se vincula la acción realizada, obligó a considerar el propio origen de las representaciones sociales, y que se establecen como un punto de integración con el endogrupo, que al mismo tiempo permite el posicionamiento con respecto a los exogrupos. De esta forma, al cuestionar sobre el delito existen dos vertientes importantes, los cómplices, personas con las que se comparte de forma directa la actividad delictiva y las víctimas, sobre quien recae el efecto y daño del crimen. Por último, y con la intención de tener una mayor claridad, Abric (2001) señaló la necesidad de indagar sobre la **representación social del contexto** en el que se circunscribe la acción, aspecto que es llevado a la práctica en dos sentidos, cuestionar a la persona en un ámbito sobre el delito además de conducir el cuestionamiento al no delito.

En suma, el análisis prescriptivo en primodelinquentes y reincidentes contempló: el conocimiento sobre las representaciones sociales del delito, su postura sobre las leyes transgredidas al cometer la acción, así como, el sujeto que se enmarca como delincuente y al que, al mismo tiempo, se le debe permitir el cuestionamiento en términos de no delincuente. Abordando a las personas vinculadas con el hecho, tanto por su estrecha relación con la acción como aquellos que sufren ante este tipo de comportamientos y el contexto de esta actividad dando una expansión investigativa y representacional a la indagación del delito y no delito. Lo que en su conjunto sustentó la metodología del estudio y el análisis específico de los hallazgos.

Además del valor explicativo de las acciones a partir del estudio de las representaciones sociales, su análisis permite dilucidar los cambios que se efectúan en las personas, ya que aborda la función dinámica descrita por Abric (2001) con respecto a la estructura pe-

riférica, en contraste con la perennidad del núcleo central, sirve a la adaptación de las evoluciones del contexto al resultar flexibles, los elementos que en momento dado puedan estar relacionados con la estructura periférica ante la dinámica de la unidad grupo-individuo, puede convertirse en los aspectos constituyentes del núcleo central y de la representación misma.

Sobre este aspecto dinámico, Moscovici (1985) reflexionó sobre la existencia de tres tipos de representaciones, la primera de ellas nombrada representaciones hegemónicas, compartidas en forma homogénea por los integrantes de grupos altamente estructurados. El segundo tipo son representaciones emancipadas; expresan un carácter autónomo con respecto a los segmentos que las producen. Y el tercer tipo corresponde a las representaciones polémicas que surgen de la controversia de situaciones sociales. La dinámica social y su relación con el tipo de representaciones pueden convertir una representación polémica en emancipada o bien en homogénea.

De forma concreta, se puede señalar que el estudio de las representaciones sociales en relación con la delincuencia, ofrece en primer lugar una explicación del propio actor, del delito, de las personas que intervienen en la acción y del contexto en el que se circunscriben los hechos. Y, en segundo lugar, posibilita indagar entre la transición de las representaciones sociales, las cuales, desde este estudio se asumen como una correspondencia directa con el paso de ser primodelincuente a reincidente e inclusive con una habitualidad delictiva.

## II. Método

Basados en el desarrollo teórico antes descrito, el presente estudio focalizó el interés en la explicación de las acciones delictivas a partir de los aspectos prescriptivos de las representaciones sociales y en el valor dinámico que pueden ofrecer en la explicación del fenómeno de la reincidencia, sobre estos supuestos se plantearon dos preguntas eje ¿Cómo se estructura el núcleo central de las representaciones sociales prescriptivas del delito en primodelincentes y reinciden-



tes? y más importante aún ¿En qué forma estas representaciones sociales se relacionan con el cambio de primodelincuente a reincidente? En este sentido se consideró como hipótesis que los cuatro núcleos centrales de las representaciones en relación con su función normativa y funcional, son la vía de explicación de la delincuencia y del fenómeno reincidente.

La forma de comprobación de los presentes argumentos se efectuó a partir del análisis de la estructura central de las representaciones sociales en personas primodelincentes, aquellas que han realizado algún delito por primera vez, y reincidentes, casos en los cuales refieren haber cometido algún delito de forma reiterada. Posteriormente, se realizó una comparación entre las representaciones sociales de ambos grupos.

La tradición teórica en el análisis del núcleo central se fundamentó en planteamientos empírico analíticos y sobre todo en la utilización de técnicas de corte cuantitativo, como son los cuestionarios, cuyo objetivo es la búsqueda de conexiones entre los elementos constitutivos de la representación. Abric (2001) plantea el desarrollo de la investigación por medio de un abordaje plurimetodológico, formado por cuatro etapas: la recolección de los contenidos de la representación; la identificación de los lazos de la representación; el establecimiento del núcleo central y estructura periférica, el control de la centralidad como vía de comprobación de la fase anterior, y por último, el análisis de la argumentación con la intención de dotar de valor discursivo y contextual a la representación obtenida.

Este procedimiento señala la indagación en muestras amplias, con valor representativo y probabilístico; sin embargo, el presente estudio al efectuarse en el contexto del sistema penitenciario requirió ajustarse a los reglamentos de procedimiento y seguridad de las instituciones. La investigación se realizó en el Centro Preventivo y de Readaptación Social Santiaguito, perteneciente al Gobierno del Estado de México, siendo uno de los estatutos de seguridad el uso de muestras pequeñas para estudios externos; situación que implicó el recurrir a nuevos planteamientos y avances teórico metodológicos de la teoría de las Representaciones Sociales. Se retomó la propuesta

de trabajo desarrollada por Rodríguez (2007) quien señala que el análisis de la estructura central se puede establecer en la identificación de los “Themata” constituyentes de las representaciones sociales, definidos como:

Temas persistentes, que tienen un poder generador por la diversidad de contenidos concretos que pueden desplegar en función de contextos específicos. Son contenidos potenciales que provienen de la memoria colectiva y el lenguaje, que a su vez impulsan la elaboración de contenidos reales (2007, p. 173).

Para lograr identificar estos temas como parte de la estructura central de la representación, Rodríguez (2007) propone rastrear los siguientes indicadores discursivos, mismos que fueron retomados en el estudio:

- A. **Las metáforas:** como valor simbólico y asociativo, identificables en palabras claves como en la construcción verbal de las oraciones.
- B. **Las repeticiones:** indicadores del valor expresivo de una idea, creencia o imagen presentes de forma reiterada en el discurso.
- C. **El lenguaje explícito de causalidad:** el uso de los pronombres personales que ayuda a identificar la posición del hablante en la enunciación.
- D. **Las citas sociales:** vinculaciones y desvinculaciones del discurso con determinadas instancias sociales
- E. **Asociaciones emocionales:** carga emocional con que se manifiesta una creencia, se narra un acontecimiento o se reacciona frente a una acción.
- F. **Asociaciones conceptuales:** asociaciones repetitivas y espontáneas.

Tomando en cuenta esto, la técnica de indagación fue una entrevista semiestructurada, permitiendo así, realizar una descripción profunda de los aspectos prescriptivos de las representaciones y contrarrestando la limitante del número reducido de participantes. La estructura del guión de la entrevista se formó a partir de los com-



ponentes prescriptivos de la representación, considerándolos desde una perspectiva de delito–no delito, fundamentado en el hecho de realizar una indagación de mayor extensión que permitiera alcanzar el objetivo. El resultado de este ejercicio se puede observar en la tabla 1, Categorías y subcategorías. De la información recabada y con base a los indicadores discursivos antes señalados se obtuvieron los “Thematas” de cada subcategoría.

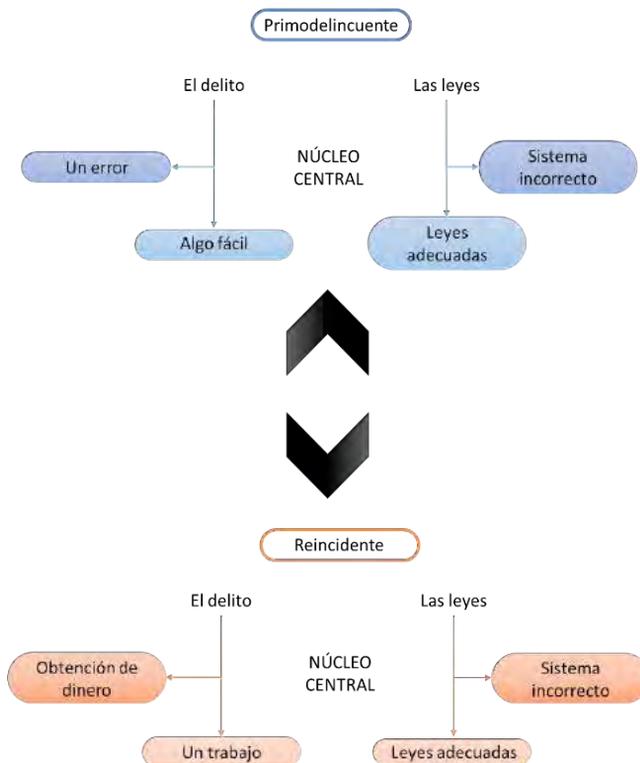
Elemento prescriptor	Sub-categorías	Operacionalización
Representación de la acción	El delito	El delito que ha cometido.
	Las leyes	Las leyes que quebrantó al cometer el delito.
Representación de sí con respecto al delito	La persona cómo delincuente	La persona se asume como delincuente.
	La persona cómo no delincuente	La persona aunque ha cometido un delito no se asume como delincuente.
Representación de los otros en relación al delito	Las víctimas	Las personas que ha afectado directa o indirectamente por el delito que cometió.
	Los cómplices	Las personas que le ayudaron o bien enseñaron a cometer el delito.
Representación del contexto del delito	El contexto del delito	La situación en el que se llevó a cabo el delito.
	El contexto del no delito	La situación en el cual no podría cometer un delito.

Los 10 participantes estudiados fueron divididos de forma equitativa entre primodelincentes y reincidentes, seleccionados a partir de criterios intencionales: 1. Estar sujetos a cumplimiento de una sentencia penal en el centro preventivo y de readaptación social de Santiaguito, en el Estado de México. 2. Aceptar el haber cometido algún delito, uno en el caso de primodelincentes y más de uno en

los reincidentes. Como aspecto de exclusión se descartaron los casos en los que el delito se presentó asociado con alguna alteración neurológica, o bien, que el delito hubiese sido cometido bajo el efecto de alguna sustancia (droga y/o alcohol). El número de entrevistas cubrió el criterio de suficiencia metodológica de Morse (1994).

Ciertamente, el uso de sólo 10 entrevistas implicó la ausencia de un análisis probabilístico de los resultados; sin embargo, esta situación no implica una ausencia de valor en la investigación; al plantear los resultados en términos de hipótesis sirve para futuras indagaciones, al tiempo que no son utilizados como una explicación que se pretenda generalizar. De igual forma el valor de los resultados se

**Esquema 1: Comparación por themata de la representación social del la acción entre primodelincentes y reincidentes**

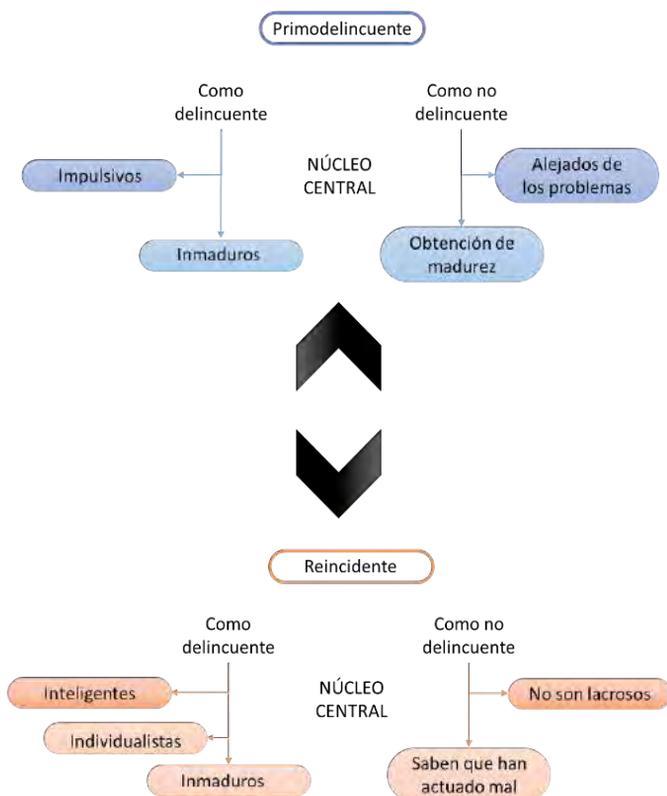




encuentra ligado al apego teórico empleado en la construcción de la investigación y en el posterior análisis de los resultados.

Destaca que, ante el afán de salvaguardar los principios éticos en la investigación y lineamientos de confidencialidad de la institución; se les explicó previamente a los participantes que el estudio tenía fines académicos, que la información brindada en las entrevistas era confidencial y anónima, y que sobre los resultados serían procesados de forma general sin repercusión alguna con su sentencia. Asimismo, les fue proporcionado un documento de consentimiento informado.

**Esquema 2: Comparación por themata de la representación social de sí con respecto al delito entre primodelincuentes y reincidentes**

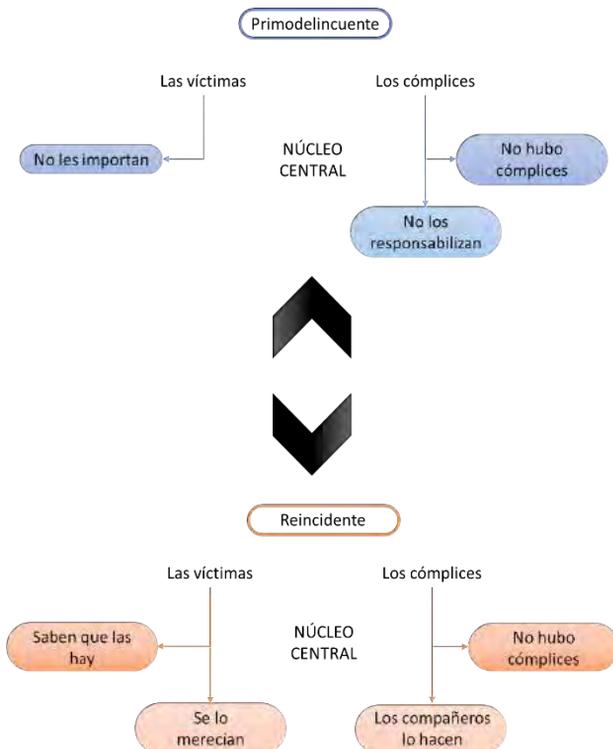


### III. Resultados

La información obtenida de las entrevistas se analizó a partir de los indicadores discursivos sugeridos por Rodríguez (2007), identificando los “Temas” constitutivos de las representaciones sociales de la acción, como vía para estructurar los resultados y potencializar su análisis, se procedió a la creación de esquemas comparativos del núcleo central, remarcando el elemento de representación de mayor importancia.

Los elementos que destacan para los primodelincentes en la subcategoría “**El delito**”, son considerar sus acciones como un error producto de no pensar las cosas antes de realizar la acción

**Esquema 3: Comparación por temata de la representación social de los otros en relación al delito entre primodelincentes y reincidentes**





y la ejecución del delito como una acción de mínimo esfuerzo, en el sentido, de desear obtener dinero de una manera rápida y fácil. De forma contrastante, los reincidentes representaron el delito cometido, como una forma de obtener dinero e inclusive llegando a considerarlo un trabajo; cabe señalar que esta concepción de trabajo se encontró presente en los participantes que cometieron los delitos de narcotráfico, delincuencia organizada y ejercicio indebido de las funciones.

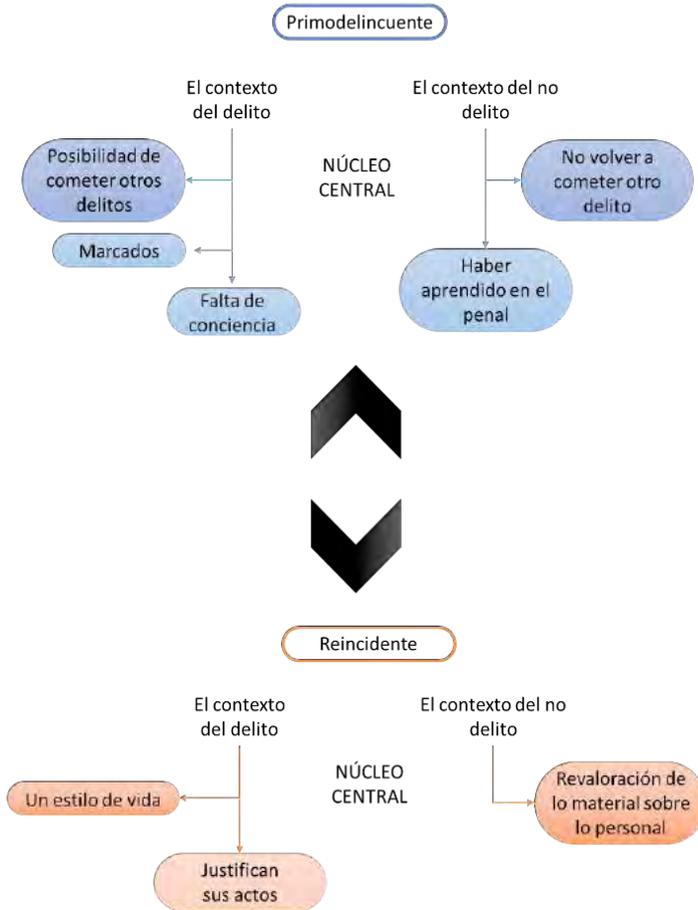
En relación con la subcategoría **“Las leyes”**, tanto primodelincentes como reincidentes lo configuran en dos aspectos, el primero corresponde a una conceptualización negativa de las personas que aplican la ley y el segundo al hecho de considerar las leyes de forma positiva y correcta.

Los indicadores verbales que tuvieron mayor relevancia en la subcategoría **“La persona como delincuente”** en los primodelincentes, corresponden a la impulsividad como definición personal ante el delito que se cometió, seguido de la inmadurez psicosocial que tenían al momento del crimen. En el caso de los reincidentes, apuntan a la inteligencia que señalan necesaria para cometer los delitos, el carácter individualista que adoptan y la consideración de sus actos como producto de inmadurez.

En la subcategoría **“La persona como no delincuente”** los primodelincentes, se definen como personas que no buscan problemas, que inclusive han logrado una madurez a partir de estar detenidos. Los reincidentes marcan distancia en relación con aquellos que consideran lacroso (término con el cual designan lo peor de una persona), además, señalan estar conscientes que sus actos han sido incorrectos.

Con respecto a la subcategoría de **“Las víctimas”** los elementos cognitivos de mayor peso para los primodelincentes consisten en restar total importancia sobre la víctima en el sentido de no interesarles, no pensar en ella e inclusive señalar que fue parte de las circunstancias. Por su parte, los reincidentes refieren estar conscientes que sus actos producen víctimas; sin embargo, consideran que el daño que han ocasionado es responsabilidad de ellas al resistirse.

#### Esquema 4: Comparación por themata de la representación social del contexto del delito entre primodelincuentes y reincidentes

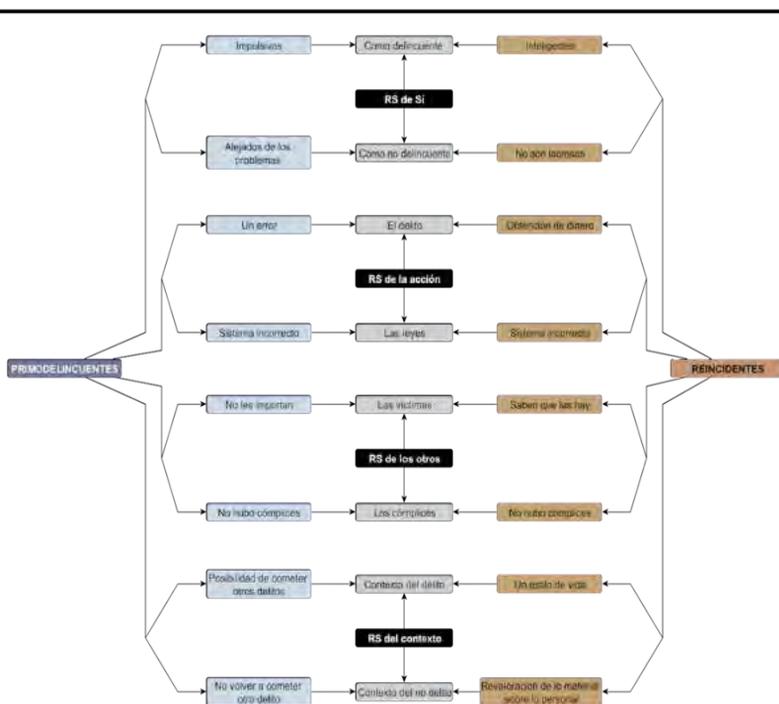


Para los primodelincuentes la subcategoría **“Los cómplices”** resulta de menor importancia en la medida que señalan haber cometido el delito de forma individual o bien no responsabilizan de su situación a sus causas (dentro de la terminología empleada en el sistema penal causa corresponde a los cómplices detenidos bajo un mismo evento). De forma similar, los participantes reincidentes



señalan haber cometido el delito en forma individual, o bien, en segundo lugar los cómplices que llegan a tener se encuentran insertos en la práctica cotidiana en la que se desenvuelven.

**Esquema 5: Estructura central de las representaciones sociales prescriptivas**



Los elementos centrales de la subcategoría **“El contexto del delito”** implican una propensión a seguir cometiendo otros delitos, consideran que “lo malo te jala” o bien “es fácil comprar procesos”. En segundo lugar, los sujetos se sienten marcados por estar detenidos y, en relación al momento, en concreto, de la acción señalan una falta de conciencia. Para las personas con reincidencia delictiva, el contexto representa el crimen como un estilo de vida que les permite vivir *fácil* o *bonito*, también presentan argumentos con los cuales

justifican sus acciones tales como, *el sistema lo permite* o en ocasiones, *se lo merecían*.

En contraposición en **“El contexto del no delito”**, el elemento principal para los primodelinquentes dentro de su representación, es el discurso de no volver a cometer otro delito, idea que formulan ante el deseo de no volver a estar encerrados, asimismo, comentan que han obtenido un aprendizaje dentro del penal. En cuanto a los reincidentes argumentan que han realizado una revaloración de lo material sobre lo personal, en el sentido de considerar que el dinero no vale el estar detenidos y lejos de sus familiares, valoración que para ellos los conduce a desear no delinquir otra vez.

Se puede destacar que el ejercicio empírico permitió recabar información suficiente para lograr conocer los elementos que integran el núcleo central de cada una de las representaciones sociales prescriptivas. A manera de resumen, en el esquema 5, Estructura central de las representaciones sociales prescriptivas, se colocan los elementos principales. A primera vista se puede establecer que las representaciones estudiadas son diferentes entre primodelinquentes y reincidentes, sólo coincidiendo en las subcategorías “las leyes” y “los cómplices”.

#### IV. Discusión y conclusiones

Metodológicamente hablando se pudo confirmar que la propuesta técnica-metodológica de Rodríguez (2007), sobre el análisis de los “Themata”, sirve como vía de acceso a la estructura del núcleo central de las representaciones sociales; la composición conjunta de rastreo e identificación de metáforas, repeticiones, lenguaje explícito de causalidad, citas sociales, asociaciones emocionales y conceptuales, son pertinentes con estudios de pocos participantes, porque se logra un indagación profunda de la acción estudiada, avance y formulación metodológica que rompe con la tradición dura, cuantitativa, desarrollada por Abric (2001), sin que esto conlleve a una violentación teórica, epistemológica, empírica. Ejercicio y evidencia que se



vincula con el postulado dinámico de las representaciones sociales de Moscovici (1985).

Un importe aporte procedimental del estudio, fue el haber dividido la exploración de la representación misma en dualidad, en este caso, delito y no delito. Así, los participantes orientaron su discurso con respecto al primer tópico en un registro temporal específico, es decir, en pretérito, denotando lo que pensaron y sintieron al momento de haber cometido el crimen, mientras que para el aspecto del no delito, sus respuestas las establecieron en presente y futuro sobre el hecho de no volver a delinquir.

El análisis de los resultados de los primodelincuentes, destaca la asociación entre la **“representación social de sí”** y **“representación social del delito”**, un acto no pensado producto de la falta de conciencia, un evento imprudente que se enmarca en la vida como un error, esta situación puede explicarse en dos sentidos, el primero en términos de causa–efecto, ante la impulsividad del sujeto, algo fácil de hacer que conllevó a su detención y a la pérdida de libertad. Sin embargo, sí se mira con mayor cuidado, el hecho de configurar el delito de esta forma, demerita el acto mismo, colocándolo como un evento aislado, sin tener en cuenta el comportamiento disruptivo que representa. Esta disminución de la acción, se vuelve a presentar al momento de indagar sobre las configuraciones que establecen en el plano del “no delito”, afirmando que son personas que se alejan de los problemas, que han madurado. Se debe tener en cuenta que la configuración de sus representaciones sociales se encuentra influida por la constante muestra de aspectos positivos, con el afán de lograr un beneficio de pre-liberación.

Al dirigir la mirada sobre otros actores que intervienen en esta acción, se consideró la existencia de dos figuras que intervienen de forma importante, la primera de ellas la víctima, su elección resulta obvia si se parte de establecer que todo acto delictivo ya sea de forma directa o indirecta implica un afectado. La segunda, son los cómplices quienes supuestamente fungen como influencia y apoyo sobre los actos delictivos, elementos indicados por Redondo y Andrés (2007) que señalan al grupo de iguales como factor de riesgo,

el anonimato y la influencia social negativa que puede existir como preámbulo para cometer por primera vez un delito. Al contrastar estas ideas con las representaciones de los primodelincuentes, destaca el hecho que su configuración se establece desde una óptica completamente individualista, no interesándose de forma alguna las personas que dañaron. Tomando en cuenta de cuando fue realizado el estudio de Redondo y Andrés a la fecha en que fue realizado la presente investigación, habrá que pensar en los efectos del transcurrir del tiempo, que arroja una diferencia de 10 años, en términos demográficos de dos generaciones, pudiéndose especular de forma gruesa sobre un cambio en la subjetividad de los primodelincuentes y su adhesión o no adhesión a los pares.

Con respecto al contexto en el que se circunscriben y retomando el análisis desde la óptica del delito y no delito, se observó que su discurso alude, en un primer momento, a un aprendizaje de la situación y sobre todo con un deseo de no volver a delinquir; en un segundo momento, muestra que su representación social sólo remite a la afectación de encontrarse privados de su libertad, existiendo posibilidad de reincidir, inclusive antes de siquiera terminar de purgar su sentencia, es decir, cometer algún otro delito al interior del penal. En términos de las representaciones sociales prescriptivas de la acción, se logra establecer que en el caso de los primodelincuentes, el acto delictivo se caracteriza por una falta de conciencia, no sólo como un hecho impulsivo, sino como un posicionamiento egoísta sobre las personas que afectan y el beneficio que ellos obtienen, elemento que abre el riesgo de seguir delinquiendo.

Al contrastar los resultados entre ambos grupos de participantes se observan las diferencias que existen en los núcleos centrales de sus representaciones prescriptivas, en los reincidentes se aprecia la actividad delictiva como un hábito y sustento económico, la acción es un acto premeditado que requiere la planificación y el esfuerzo individual para llevarla a cabo, inclusive un trabajo continuo por mantener su estilo de vida. Lo anterior, no implica que los participantes desconozcan lo negativo de su forma de comportarse, por el contrario, reconocen que sus actos son inadecuados, no obstan-



te, mantienen su propia escala de valores. Incluso entre ellos como delincuentes según el tipo de delito que realizan, les corresponde o no un determinado estatus, así como, según el tipo de patrones de comportamiento que tengan como sujetos en lo personal, ejemplo, consumo o no de drogas, tipo de drogas, etcétera, lo que da legitimidad en su subgrupo sobre aquellos delincuentes que denominan “lacrosos”.

Es importante señalar, desde el planteamiento de la política pública, que la cárcel no sólo supone un castigo para el criminal, sino también un ejemplo sobre otras personas para que no incurran en este tipo acciones (Foucault, 2002), sin embargo, al analizar las representaciones sociales de las leyes, en los primodelincuentes y en los reincidentes, la ley como norma social obligada es correcta, presentando una valoración completamente opuesta al sistema que ejercen las leyes, es decir las personas (policías, abogados, jueces, etc.) encargados de aplicarlas. En otras palabras, el derecho objetivo es pertinente, no así las prácticas sociales de los actores representantes de la ley. Haciendo un claro contraste entre lo estipulado por el derecho y lo ejecutado con prácticas corruptas; mismas que fomentan en algún sentido la reincidencia, porque el delincuente ya conoce el *modus operandi* del sistema. Si bien esta idea no forma parte de esta investigación, visualiza una futura línea de indagación.

En estos sujetos se enfatiza el aspecto individualista, sus actos sirven a la obtención de beneficios personales, asumiendo la existencia de víctimas pero expresando una total indiferencia hacia ellas, inclusive justificando sus acciones a partir del comportamiento que tienen. Cabe señalar, en el discurso de los participantes, la familia es referida como un vínculo importante en su vida, sobre la cual fundamentan la intención de no volver a delinquir, en virtud de que su estancia en prisión los mantiene alejados de ella, valorando así el apoyo que les muestran. En lo superficial esto abonaría la idea que el delincuente está pensando en el otro como una entidad humana de interés interpersonal, sin embargo los hallazgos desde un análisis denso revelan que su alusión discursiva remite a su “familia” como una extensión de sí, y no como esa entidad de compromiso y res-

ponsabilidad social. Mostrándose nuevamente el egoísmo, que en función de su repetición sugiere un rasgo de personalidad y no una mera característica psicológica.

El seguir delinquiriendo se muestra con mayor propensión en los reincidentes, tomando en cuenta que su contexto delictivo es representado como un estilo de vida, generando una relación prácticamente insoluble entre lo que como delincuentes terminan construyendo como un “oficio” o “trabajo”, la acción delictiva, y su estilo de vida. Transformándose en una motivación para mantener una trayectoria de acción delictiva. Si bien es cierto que los propios participantes señalan una revaloración de lo personal sobre lo material, es muy probable que el cambio no se pueda mantener si este no va acompañado de una reestructuración de sus representaciones sociales, orientada a la conciencia del delito, sobre todo de una valoración del acto prosocial y del fomento de la empatía por otros, principalmente por aquellos completamente extraños a su mundo de vida.

Contrastando los resultados obtenidos con la investigación realizada por Vargas y Sánchez (2010, p. 292) en Colombia, se pueden apreciar similitudes en los resultados en términos de representaciones sociales, quienes señalan:

Las personas aceptan que están involucradas en el mundo de la delincuencia, pero también la justifican, se apropian de ella como un medio de subsistencia, un estilo de vida al que observan como propio, que les facilita la vida, que les sirve no sólo para satisfacer necesidades mínimas, ni siquiera básicas, sino también otras necesidades creadas, externas y nocivas para ellas.

De forma concluyente se puede establecer que el objetivo de indagar sobre la estructura de las representaciones sociales prescriptivas y considerando el valor de los núcleos centrales bajo su dimensión normativa y funcional, son base para el acto delictivo, presentándose con mayor claridad en los casos de reincidencia. El estudio muestra que el uso del modelo de las representaciones so-



ciales resulta apropiado para abrir toda una línea de trabajo en el contexto penal.

Sin duda alguna, la principal recomendación radica en continuar y ampliar la indagación sobre las representaciones sociales en personas que han cometido un delito, siendo pertinente la división entre los tipos de delito. En cuanto a la propuesta de establecer esta teoría como fundamento de un proceso terapéutico en el marco de una sentencia penitenciaria, deberá ser guiado a partir de los elementos prosociales que existan en la estructura periférica de los sujetos, con la intención de que configuren un nuevo núcleo central, apoyado en el hecho que la estancia en prisión no resulta un evento menor en la vida, lo anterior sustentado en los planteamientos del propio Moscovici (1985) sobre las representaciones polémicas y desde Abric (2001) sobre las funciones de la estructura periférica.

## Referencias

- Abric, J.-C. (2001). Las representaciones sociales: aspectos teóricos. En J.-C. Abric, *Prácticas sociales y representaciones* (págs. 11-32). Distrito Federal: Ediciones Coyoacan.
- Arce, R., Fariña, F., & Novo, M. (2014). Competencia cognitiva en penados primarios y reincidentes: Implicaciones para la reeducación. *Anales de Psicología*.
- Balduzzi, M. M. (Julio/Diciembre de 2011). Representaciones sociales de estudiantes universitarios y relación con el saber. *Espacios en blanco. Serie indagaciones*, 21(2), 183-218.
- Banchs, M. A. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. *Paper's on Social Representations*, 3.1-3.15.
- Bravo, A., Sierra, M., & del Valle, J. (2009). Evaluación de resultados de la ley de responsabilidad penal de menores. Reincidencia y factores asociados. *Psicothema*, 615-621.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos. (2011). *Diagnóstico Nacional de Supervisión Penitenciaria*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

- Delgadillo, L. (2007). *Apuntes para la estancia metodológica cualitativa sobre: Poder, Violencia y Conflicto*. Toluca.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Girola, L. (2005). *Anomia e individualismo*. Distrito Federal: Anthro-pos.
- H. Congreso de la Unión. (2014). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. México: Secretaría de Servicios Parlamentarios, LXII Legislatura, H. Congreso de la Unión.
- INEGI. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2014). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2014*. INEGI.
- Ministerio de Economía, Fomento y Turismo en alianza con Fundación San Carlos de Maipo. (2013). *Emprender en Libertad. Reinserción social*. Chile: Ministerio de Economía, Fomento y Turismo, Gobierno de Chile.
- Moliner, P. (2007). La teoría del núcleo matriz de las representaciones sociales. En T. Rodríguez, Salazar, & M. García, Curiel, *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (págs. 89-136). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Molinet, E., Velásquez, D., & Estrada, E. (2007). Teorías implícitas sobre la estabilidad de la naturaleza humana y del entorno social, y su relación con la reincidencia delictiva en internos reclusos en el centro de cumplimiento penitenciario de la comuna de Punta Arenas. *MAGALLANIA*, 151-157.
- Morse, J. (1994). Designing Funded Qualitative Research. En N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research* (págs. 220-235). California: Sage.
- Moscovici, S. (1985). *Psicología social I*. Barcelona: Paidós.
- Moscovici, S., & Abric, J.-C. (2008). *Psicología Social* (Vol. II). México: Paidós.
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. (2013). *Guía de introducción a la prevención de la reincidencia y la reintegración social de delinquentes*. New York: Oficina de las Naciones Unidas.



- Piña Osorio, J. M., & Cuevas Cajiga, Y. (Enero de 2004). La teoría de las representaciones sociales. Su uso en la investigación educativa en México. *Perfiles educativos*, 26, 105-106.
- Redondo, S., & Andrés, A. (2007). La psicología de la delincuencia. *Papeles del Psicólogo*, 28(3).
- Rodríguez, T. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En T. Rodríguez Salazar, & M. García Curiel, *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (págs. 157-188). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Solís, L., de Buen, N., & Ley, S. (2012). *La cárcel en México: ¿Para qué?* Distrito Federal: México Evalúa, Centro de Análisis de Políticas Públicas A. C.
- Vargas, E. N., & Sánchez, P. A. (2010). Representaciones sociales acerca de la delincuencia que tienen las menores de edad institucionalizadas en un centro de reeducación de la ciudad de Bogotá. *Diversitas. Perspectivas en Psicología*, 755-295.
- Zepeda, G. (2013). *Situación y Desafíos del Sistema Penitenciario Mexicano*. México: México Evalúa, Centro de Análisis de Políticas Públicas, A. C.

## LA REPRESENTACIÓN DISCURSIVA DEL LUGAR SOCIOPOLÍTICO DE LOS JÓVENES EN ARGENTINA. EL CASO DEL "VOTO JOVEN"

*Discursive representation of the sociopolitical  
place of young people in Argentina. The case of  
the "youth vote"*

Gabriela Palazzo

En un momento de gran auge de los estudios sobre juventudes durante los últimos años, se fueron construyendo diferentes recorridos disciplinares en torno a las formas de problematizar, analizar y comprender a la juventud en sus diversas, complejas y heterogéneas formas de existencia. Esta contribución forma parte de mi estudio sobre construcciones y representaciones discursivas de y sobre jóvenes en Argentina<sup>1</sup>. Tiene como objetivo indagar en torno a las matrices de sentido respecto de lo que significa *ser joven* o, más concretamente, lo que determinados discursos sociales han ido delineando como *juventud*. Para ello, se toma como instrumento de análisis el texto de los Fundamentos de la Ley 26.774 (Ley del Voto Joven) que fue promulgada en octubre de 2012 durante la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015). Los Estudios del Discurso adquieren relevancia en tanto permiten abordar esta temática en sus distintas dimensiones tanto micro como macro comunicativas, incluyendo todos los niveles de análisis, entre los que destaco el semántico-ideológico como instancia necesaria y final de cualquier investigación en este terreno. El marco teórico contempla los aportes de los Estudios Críticos del Discurso, que plantean la representación discursiva de las ideologías de grupo, así como las relaciones entre el discurso, poder y cognición social. La finalidad última y los resultados obtenidos buscan contribuir a una mejor comprensión de los resortes ideológicos que están en la base de la

1 La investigación, que lleva más de quince años de desarrollo, indaga en torno a construcciones y representaciones discursivas de y sobre jóvenes en Argentina, en diversos entornos y en relación con diferentes prácticas: prensa, ciberespacio, participación sociopolítica y discurso literario.

\* CONICET- Instituto de Investigaciones sobre el Lenguaje y la Cultura (INVE-LEC)- INSIL- Facultad de Filosofía y Letras-UNT Tucumán- Argentina.



construcción discursiva sobre el lugar sociopolítico de los jóvenes en Argentina. *Palabras clave: representaciones discursivas; lugar sociopolítico; juventud; voto joven; Argentina*

*Abstract: Over the past few years, at a moment when studies on youth identities have experienced a great boom, several disciplinary studies on ways of problematizing, analyzing and understanding youth in its different, complex and heterogeneous forms of existence have been developed. This paper is part of a study on the discursive constructions and representations of young people in Argentina. The purpose of this research is to reveal the meaning matrices regarding the meaning of being young or, more specifically, what certain social discourses have been delineating as youth. In order to achieve this, the text of Grounds of Act 26774 (Youth Vote Act) enacted in October 2012 during Cristina Fernández de Kirchner's presidency (2007-2015) is taken as the corpus of analysis. Discourse Studies gain relevance since they make it possible to address this issue in its various micro and macro communicative dimensions, including all levels of analysis, among which I highlight the semantic-ideological level as a necessary and final level of any research on this field. The theoretical framework takes into consideration Critical Discourse Studies contributions, which put forth discourse representations of group ideologies, as well as connections among discourse, power, and social cognition. The main aim of this text and the results obtained seek to contribute to a better understanding of the ideological influences which are at the basis of discourse constructions regarding the social and political position of young people in Argentina. Keywords: Discourse Representations; Social Position; Youth; Youth Vote; Argentina.*

## Introducción

Una de las áreas de investigación en las Ciencias Sociales que más ha crecido en estos últimos años es el estudio de juventudes. Los ámbitos del Análisis del Discurso, de los Estudios del Discurso y del Análisis Crítico del Discurso no son ajenos a esta tendencia.<sup>2</sup> Si bien se han incorporado más tardíamente al campo en Argentina, resultan valiosas herramientas analíticas para aprehender la realidad social, indagando en las estrategias, procesos y usos del lenguaje que funcionan como mecanismos de representación y visibilización de

2 La diferenciación entre Análisis del Discurso (AD), Estudios del Discurso (ED) y Análisis Crítico del Discurso (ACD) refiere a que, si bien los tres operan en el campo de las discursividades sociales, cada uno pone énfasis en objetos y matices diferentes pero pueden funcionar complementariamente. En palabras de T. Karam (2005:3) "Los ED suponen ya un trabajo que puede ser lo mismo documental y conceptual sin aplicación de dichos conceptos en un corpus delimitado. La diferencia de matiz consiste en que los ED tienen un grado, revisaren el original dice "es un grado") de aplicación sobre alguna realidad, sin que necesariamente medie el Análisis del discurso como metodología de análisis sobre cuerpos de textos y prácticas discursivas". El Análisis Crítico del Discurso (ACD), es el estudio del uso del lenguaje en las relaciones sociales; los vínculos entre las estructuras lingüísticas y las estructuras sociales y culturales, así como los procesos a los que pertenecen; se interesa en las relaciones de poder y desigualdad. Es un análisis fundamentalmente político (Pilleux, 2000).

la juventud. Nuestra perspectiva de abordaje del llamado Voto Joven en Argentina se propone desde el Análisis Crítico del Discurso, cuyos principios son, de acuerdo con Fairclough y Wodak (1997)

1. El ACD trata de problemas sociales.
2. Las relaciones de poder son discursivas.
3. El discurso constituye la sociedad y la cultura.
4. El discurso hace un trabajo ideológico.
5. El discurso es histórico.
6. El enlace entre el texto y la sociedad es mediato.
7. El análisis del discurso es interpretativo y explicativo.
8. El discurso es una forma de acción social.

Este trabajo refiere a los aspectos ideológico-discursivos en la definición social sobre *ser joven* desde la enunciación política y en relación con un tópico polémico como fue la Ley de Ciudadanía Argentina 26.774<sup>3</sup>, comúnmente llamada Ley de Voto Joven, durante la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015). El proyecto de ley (en adelante, PL) fue presentado por los Senadores del partido oficialista Frente Para la Victoria (FPV) Elena Corregido y Aníbal Fernández. La ley fue promulgada, finalmente, en octubre de 2012 con 52 votos positivos, 3 negativos y 2 abstenciones<sup>4</sup> y tiene efecto sobre las elecciones nacionales. Según datos del informe "Espíritu adolescente: el voto joven en Argentina" elaborado en marzo de 2016 por el CIPPEC, hacia marzo de 2016, 21 distritos habían ampliado el derecho a voto adolescente en elecciones provinciales y municipales, excepto Córdoba, Corrientes y Santa Fe (Torre, 2016:5). El mismo documento calcula, sobre la base de datos provistos por la Cámara Nacional Electoral, que solamente un 40% de los jóvenes de 16 y 17 años fue incluido en el padrón electoral. Aproximadamente el 50% votó; esto resulta en que solamente el 20% de los jóvenes de 16 y 17 años efectivamente participó en las elecciones y que la relevancia electoral fue mayor en los sectores medios.

3 Ver el texto completo en: <http://www.taringa.net/post/info/15302474/Proyecto-Ampliar-los-derechos-politicos-de-los-jovenes.html> Con fines operativos, en este trabajo se seleccionarán los fragmentos más pertinentes para dar cuenta de las categorías analíticas propuestas.

4 En América, Brasil, Ecuador y Nicaragua tienen este tipo de legislación



La noción de *representaciones discursivas* que orienta nuestro análisis refiere a la construcción lingüística de creencias o imágenes sociales (Vasilachis de Gialdino, 2003 *apud* Montecino Soto, 2005) que pueden ser observadas, analizadas, interpretadas a partir de la ideología que albergan las prácticas sociales (Remedi, 2004).

Los análisis de las representaciones sociales tienden a dar cuenta de que el discurso —entendido este como producto simbólico— no sólo es una expresión de las representaciones sociales, sino que al mismo tiempo las constituye (Pardo Abril, 2003). Desde esta perspectiva, entonces, podemos hablar de representaciones discursivas como las imágenes —creencias— que los hablantes construyen lingüísticamente (Montecino Soto, 2005:13)

Por tanto, en esta contribución indagaremos en las estrategias y procedimientos discursivos que dieron sentido y fuerza argumentativa a la palabra pública respecto de los derechos civiles adolescentes en el contexto de las presidencias sucesivas de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (2003-2015).

La presentación de los fundamentos del proyecto de ley de ampliación de derechos políticos reflató la discusión sobre el lugar social juvenil en las decisiones políticas y eleccionarias; su incumbencia o no como actores sociales para entrar en el juego de la participación civil en el presente, con proyección al futuro. Se resignifica, entonces, la ya clásica definición de juventud de Bourdieu (1990 [1978]:163-164) como un campo social de fuerzas y de lucha entre adultos y jóvenes:

La representación ideológica de la división entre jóvenes y viejos otorga a los más jóvenes ciertas cosas que hacen que dejen a cambio otras muchas a los más viejos [...]Esta estructura, que existe en otros casos (como en las relaciones entre los sexos), recuerda que en la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la división (en el sentido de repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo o, claro, por clase) vienen a ser siempre una forma de imponer límites, de producir un orden en

el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar.

En este sentido, la participación política juvenil, cuya expresión más visible en términos ideológicos es la *militancia*, sería menos una cuestión de disputa generacional por entrar al campo político que una consagración adulta de los jóvenes militantes y el consecuente favorecimiento de su acceso al espacio de las dirigencias políticas, tesis que sostiene Vázquez (2014) para poner en discusión los modos en los que los jóvenes se convirtieron en un capital simbólico durante el kirchnerismo, a partir de la asunción de Néstor Kirchner como presidente argentino en 2003.

En este marco sociopolítico se ubica el tema de la habilitación para votar de los adolescentes de 16 y 17 años y su posibilidad de acción efectiva dentro del campo del poder social, espacio desde donde son imaginados por los adultos como promesa o como amenaza.

El trabajo se articula en tres ejes: *a)* la descripción del proyecto, *b)* las formas discursivas de representación y definición juvenil en relación con otros tópicos sociopolíticos y *c)* las estrategias semántico-ideológicas que estructuran y dan significado ideológico a la propuesta.

## 1. Jóvenes como sujetos de Derecho

Tal como explica Hobsbawm (1995), a partir del siglo XX los jóvenes son considerados como sujetos jurídicos. Al universalizarse los derechos humanos, los jóvenes «menores» fueron separados de los adultos. De este modo, cambió la estructura de los dispositivos institucionales para su vigilancia y control admitiéndose que hay un nuevo sujeto jurídico que requiere de un discurso que lo contenga y sancione a la vez.

A partir de ese hito, la juventud adquiere un espacio significativo tanto en la sociedad como en los discursos. Ya avanzando el siglo XXI, cuando se ha naturalizado que los jóvenes son sujetos de derecho, este proyecto es un discurso de "contención", no de "sanción", que enuncia una serie de referencias sobre los derechos y deberes de



los/as jóvenes, específicamente el derecho a votar como ciudadanos argentinos. Una de las proposiciones (creencias) que sostiene el andamiaje ideológico del texto es que los jóvenes reclaman el derecho a participar electoralmente.

En este marco general del género discursivo al que adscribe, cristaliza, además, una serie de representaciones sociales relativas a lo que “es” un joven argentino desde la perspectiva política/partidista oficialista y hegemónica que prevaleció en el periodo kirchnerista. Por tanto, el interdiscurso político será, en primera y última instancia, el trasfondo de la polémica sobre el proyecto (que ya es ley) del voto optativo a los 16. La *interdiscursividad* es una de las propiedades del discurso, y significa que todo discurso cobra sentido en su relación con otros.

La política y los medios de comunicación, a través de sus prácticas discursivas, fueron orientando el conocimiento de sentido común hacia una falsa y prototípica antinomia de apariencia irreconciliable entre dos formas de poder social, —enmarcadas en la dialéctica amigo/enemigo. Desde allí emanan las representaciones discursivas que se vuelven *tema* en los distintos ámbitos de la cotidianidad, pero que tienen incidencia directa en las acciones cívicas, políticas y de participación y en la construcción de los relatos.

Es en esta línea, entonces, que el contenido del proyecto de ley funcionó como disparador de un nuevo eslabón (al decir bajtiniano) en la cadena discursiva sobre qué significa *ser joven* en Argentina, que tiene su basamento en el discurso político autodenominado progresista pero que activa otros interdiscursos (histórico, generacional, etc.). Al respecto, es insoslayable la referencia a que el campo discursivo “juventud” debería, en primera instancia, restringirse al concepto de *adolescencia* en virtud de los sujetos sociales que están en juego (estudiantes secundarios, chicos y chicas de 16 y 17 años). Esta referencia es necesaria ya que en el imaginario social la adolescencia y la juventud no siempre representan lo mismo, o no se integran en un conjunto de creencias sociales compartidas. Sin embargo, en el discurso político dominante, la categoría *adolescencia* está subsumida a la de *juventud*, en las cuestiones generales respecto de la ampliación

de derechos, pero en cuanto a los destinatarios directos, ideales y concretos de esta Ley, son los adolescentes de 16 y 17 años los que se sumarían al conjunto de los ciudadanos con derecho a votar.

De este modo, podemos decir que el discurso no es equivalente a la representación social, de acuerdo con lo postulado con van Dijk (2003). Esto quiere decir que los modelos mentales de las personas contienen mucha más información que los discursos porque se trata de información compartida en el *common ground*. Las personas sólo expresan una selección de esa información al construir sus discursos y ésta es la información que reproducen los medios masivos. El discurso es, entonces, un escenario de la negociación de los significados, es decir, de las ideas, las creencias y los valores, tal como sostiene Pardo (2007:9).

Además, sabemos que el discurso, desde un punto de vista pragmático, es acción. Al emitir nuestros enunciados, estamos modificando o intentando modificar un estado de cosas. En relación con el discurso sobre los jóvenes, ese "estado de cosas" reviste algunas regularidades semánticas y simbólicas que no siempre son modificadas en lo más profundo del discurso, pero sí queda claro que los enunciados donde se hace referencia a los jóvenes o a la juventud como una idea intentan modificar algo en la cognición del otro. En este caso, buscar la adhesión a la idea de que los adolescentes argentinos reúnen todas las condiciones biopsicológicas, socioculturales y políticas necesarias para ejercer el acto eleccionario desde los 16 años.

Las sociedades (especialmente sus instituciones y agentes dominantes) ubican a los jóvenes en un lugar social<sup>5</sup> susceptible de contradicciones, ya sea entre la fragilidad e inmadurez y la esperanza, entre la irresponsabilidad y la responsabilidad, entre la inocencia y el potencial peligro social, o bien entre la posibilidad o imposibilidad de asumir determinadas funciones sociales (Palazzo, 2010: 58). Al respecto, cabe hacer mención de un aspecto en la Ley de Ciudadanía, que puede ser contradictorio. Tal como veremos más adelante,

5 Se entiende por "lugar social", a partir de M. Augé (1996) al lugar antropológico de identidad, relacional e histórico, en este caso relativo a la importancia y funcionalidad de los jóvenes en la sociedad.



el discurso de los fundamentos del proyecto de ley se esfuerza en argumentar extensamente las razones por las que los chicos y chicas de 16 y 17 años están habilitados, capacitados y legitimados para votar, tal como lo están los mayores de 18 años. Sin embargo, este voto es optativo, al igual que el de los ciudadanos mayores de 70 años, en cuyo caso es comprensible la opcionalidad ya que pueden estar impedidos por razones de salud relativas a la edad. Queda sin respuesta suficiente, entonces, el porqué de la no obligatoriedad del voto joven, si se los representa como individuos responsables y maduros para ejercer tal derecho.

Podemos preguntarnos, en este punto, qué relevancia tendría la reflexión sobre estos lineamientos ideológicos en un proyecto que finalmente ya es ley y está vigente. El interés radica justamente en indagar en ese sustrato del imaginario sociopolítico que dio sentido y fuerza a la ley posterior, y que se mantiene más o menos expuesto, pero siempre latente, en el discurso, considerando que las prácticas de la esfera social política son fundamentalmente discursivas:

[...] es una de las esferas sociales cuyas prácticas son exclusivamente discursivas; la cognición política está, por definición, ideológicamente fundamentada; y las ideologías políticas son en gran parte reproducidas por el discurso ” (van Dijk, 2005:15).

Por otra parte, entendemos que una de las formas de leer la realidad social es leer los discursos, (Santander, 2011); por lo tanto, el lenguaje dejó de ser un mero vehículo de pensamientos para significar un modo de comprender la realidad a partir de los índices, estrategias y mecanismos que conforman al discurso como una práctica.

## 2. Las representaciones discursivas de juventud en el proyecto de ley del “Voto Joven”

En un primer movimiento analítico deslindemos qué estereotipos de juventud se representan discursivamente en los fundamentos del

proyecto de ley. Porque, tal como veremos, la estructura del texto manifiesta una disposición argumentativa que se sostiene en definiciones de juventud en parámetros de edad, de etapa, de generación y de identidad para, finalmente, reunir el significado global del discurso en las nociones de *militancia* y *participación política*, dentro del contexto general y cercano, en ese momento, a las PASO (elecciones primarias, abiertas, simultáneas y obligatorias) del 11 de agosto de 2013, que determinarían las candidaturas para los cargos legislativos a competir en las elecciones legislativas de octubre de 2013.

El texto del proyecto se organizó sobre la base de cinco apartados, que a su vez reúnen temáticas diversas:

- a. Ampliación de derechos políticos de los jóvenes entre 16 y 18 años de edad
- b. Crecimiento de la participación política de los jóvenes
- c. Adolescencia, crisis y construcción de la identidad política
- d. Derecho Comparado
- e. Democracia, ampliación de derechos y sufragio.

Entramadas en estos tópicos, se delinearán una serie de representaciones e imágenes sociales de la juventud, relacionadas en forma más o menos directa según el apartado.<sup>6</sup> Las variantes de representación de juventud enunciadas en el texto del proyecto refieren a categorizaciones elaboradas desde perspectivas sociológicas, biopsicológicas y generacionales. A continuación, nos detendremos en cada una de ellas y citaremos los fragmentos en los que se expresan:

**Juventud como “etapa” biopsicosocial:** al respecto, se resaltan los cambios propios de la adolescencia en cuanto proceso de paso de la inmadurez a la madurez; el proyecto orienta el sentido de estos cambios, al menos, en dos direcciones: por un lado, la necesidad de protección y garantía de estos niños/adolescentes. Por otra parte,

<sup>6</sup> Por ejemplo, el apartado c. refiere directamente a la definición de “adolescencia”.



el deber como adultos de proveerlos de la valiosa herramienta del voto, ya que tanto física como intelectualmente los chicos de 16 y 17 años están preparados para ejercer tal derecho. Definitivamente, a partir del gobierno de Néstor Kirchner en 2003. Sin embargo, el ejercicio del voto, en este caso, no es obligatorio:

- i. Es una etapa en la que se van registrando cambios y saltos madurativos.
- ii. La adolescencia está comprendida en este período, hacia los 14 años aproximadamente, y se caracteriza por los cambios significativos tanto físicos, como psíquicos y sociales

**Juventud como etapa de socialización secundaria:** se la representa como un momento de crisis y crítica. Las personas van forjando su identidad, así como también adquiriendo las normas y las reglas del mundo social más allá de sus familias, proceso que se extenderá hasta que los sujetos alcanzan la adultez. Es la etapa de la socialización secundaria: período de crisis para los jóvenes, cuando en muchos casos adoptan posiciones críticas frente a sus padres, en primer lugar, porque es el período de separación y desprendimiento de la autoridad paternal y de construcción de su propia autonomía

**Juventud como contracultura:** la referencia, en el texto, a la idea de contracultura es superficial respecto de lo que significan los hechos contraculturales; simplemente el discurso circunscribe lo contracultural a “posiciones críticas” y “propuesta de cambios” y no a lo contracultural como movimiento social organizado e influyente en las masas:

Muchos jóvenes adoptan posiciones críticas frente a la realidad en la que viven y proponen cambios en la sociedad (papel contracultural de la juventud).

**Juventud como agente de cambio/participación:** el significado de la noción de “cambio” no está asociado a la resistencia o ruptura con lo establecido sino, por el contrario, a la presencia juvenil en

los espacios cotidianos desde la militancia; la evidente “existencia” de tal militancia frente a la representación de una juventud ajena a la cuestión política en tiempos no precisados pero que se infieren como pre-kirchneristas:

- i. Existe por parte de los jóvenes una demanda cada vez mayor de participación formal en niveles locales, comunales, municipales y, por parte de los adolescentes, en colegios secundarios y universidades.
- ii. Ya no existe ese desfase, esa distancia o ajenidad entre las cuestiones políticas y las de los espacios públicos cotidianos donde los jóvenes se desarrollan y se desenvuelven.

Estas afirmaciones exponen una estrategia de generalización y asertividad que neutraliza las diferencias y heterogeneidad de prácticas y realidades sociales. La representación de los jóvenes se muestra contradictoria: son sujetos que expresan su disconformismo contraculturalmente, al mismo tiempo que se los asume como integrados a las prácticas militantes hegemónicas.

Podemos advertir también el paulatino paso de la definición histórica, biológica y sociológica hacia la representación de la “militancia” como sema identitario de la juventud argentina. O, más bien, de determinada juventud. O, en definitiva, de las acciones relativas a la ampliación de derechos asociadas históricamente al peronismo.

En este sentido, la selección tópica (léxica y semántica) contribuye a consolidar el armazón ideológico que teje al discurso hegemónico.

El Nosotros discursivo, que incluye a “la juventud”, enuncia desde un lugar institucional, adultocéntrico y hegemónico, asumiéndose como intérprete, lector (o barómetro) tanto de las prácticas como de los deseos de los jóvenes argentinos en general, y de los adolescentes de 16 y 17 años, en particular. De este modo, todas las formas de representación sobre juventud redundan en imaginarla como un *valor*

**Juventud como militancia:** esta relación entre las grupalidades juveniles y su identificación con ideologías políticas (lo que supone el



trabajo en un territorio) es significativa ya que remite a la cuestión fáctica de que en Argentina se produjo un crecimiento sostenido de la participación juvenil en los espacios políticos. Sobre todo, en el seno del kirchnerismo:

Hace falta avanzar un paso más en hacer efectivo el poder de elección y de expresión mediante el voto de estos jóvenes que, a edades más tempranas, han manifestado su compromiso político

Aquí radica la fuerza simbólica del discurso del proyecto, en cuanto remite a lo que propone Vázquez (2014) cuando analiza la juventud como *causa pública* durante la primera presidencia de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011), esto es, hacia la reivindicación adulta de la participación política juvenil como forma de continuidad del proyecto kirchnerista más que como la entrada autónoma al campo de juego por parte de los jóvenes. Al respecto, sostiene la autora que los dirigentes y funcionarios adultos “dan lugar” a la juventud en pos de consagrarla como un valor o capital político en términos de participación, compromiso y militancia

En este punto se vincula la representación de la militancia con la cuestión generacional en términos políticos. Al respecto, Vommaro (2015) identifica tres *configuraciones generacionales de la política*:

[...] la estudiantil, con los procesos de ocupación de escuelas secundarias en la Ciudad de Buenos Aires y algunas provincias a partir de 2006; la de las juventudes político partidarias, entre las que se destacan las denominadas juventudes K, como La Cámpora, el Movimiento Evita y diferentes variantes de la Juventud Peronista [...] y la de los colectivos territoriales y culturales, que mantienen y actualizan sus formas de organizaci3n en los barrios y establecen diversos vínculos con el estado.

La juventud se convierte en una causa militante que promueve identificaciones, reconocimiento y adhesi3n, a la vez que la consagra como un valor por el que vale la pena luchar. Desde este posicionamiento de base, una de las matrices de sentido manifiestas en

el discurso del proyecto de ley es el vínculo entre el ejercicio de la democracia con la militancia:

Los jóvenes van internalizando el ejercicio de la política y de la democracia de manera progresiva, en función de su compromiso, de su práctica y su militancia

## 2. Un discurso de autoglorificación. Estrategias ideológicas de representación política

En este apartado nos detendremos en el análisis de las estrategias ideológicas del discurso político del Proyecto, de acuerdo con la propuesta de van Dijk (2005) que, enmarcada en el Análisis Crítico del Discurso, define a las ideologías como las creencias específicas, fundamentales, de las representaciones sociales compartidas por un grupo. Estas se adquieren y legitiman, generalmente, en el discurso.

El sostén discursivo del documento descansa sobre la base de las macroestrategias generales de autoglorificación y autopresentación positiva, de donde surgen y cobran sentido global las demás. Van Dijk (2003:33) establece su relevancia ideológica desde la semántica: "La autopresentación positiva es esencialmente ideológica, porque ella se basa en el esquema positivo propio que define la ideología de un grupo". El investigador destaca, además, que las estructuras ideológicas del discurso no aparecen exclusivamente como expresión de relaciones polarizadas entre grupos sino también como expresiones de otras estructuras ideológicas subyacentes, como es el caso que nos ocupa.

En los siguientes subapartados nos referiremos a las estrategias<sup>7</sup> que consideramos más pertinentes- dentro de las presentadas por

<sup>7</sup> En el marco de la investigación crítica del discurso, la noción de estrategia remite a las acciones discursivas orientadas a persuadir, manipular y/o convencer al otro. T. van Dijk (sostiene, en su estudio sobre la relación entre estructuras discursivas e ideológicas, que la estrategia general de la autopresentación positiva y la presentación negativa del otro es el modo que pone de relieve las estructuras ideológicas en el discurso. Asimismo, afirma que "las estructuras del discurso tienen siempre la doble



Van Dijk en su propuesta analítica y conservando las denominaciones que él propone —junto con los fragmentos textuales que dan cuenta de ellas y que dan sentido tanto a la argumentación como a las representaciones discursivas sobre la juventud argentina—. Si bien el autor las presenta como categorías analíticas, consideramos que también son estrategias; ellas pertenecen a diferentes dominios<sup>8</sup> del análisis del discurso, y en algunos casos, a más de uno, si bien consideramos que, desde el momento en que sirven a un plan discursivo que busca convencer a los destinatarios inmediatos (los legisladores) y mediatos (la ciudadanía argentina), su índole es, en última instancia, pragmática:

- Significado: autoglorificación, autopresentación positiva, polarización Nosotros/Ellos, evidencia, generalización y metáfora.
- Argumentación: autoridad, ejemplificación/ilustración, el juego de los números y generalización.
- Retórica: el juego de los números, metáfora.

## Auto-glorificación y autopresentación positiva

La hegemonía discursiva, a la que Angenot (citado en Leunda, 2011:114) refiere con claridad, “funciona de manera óptima cuando está internalizada o naturalizada por el yo que enuncia, es decir, cuando logra convertirse en productora de identidades e individualidades”. Esta afirmación cobra mayor sentido en relación con lo que sostiene Williams (1997) respecto de la hegemonía como un proceso móvil y modificable “Es un complejo efectivo de experien-

---

función de poner en juego o “ejecutar” ideologías subyacentes por una parte, pero por la otra pueden funcionar como medios de persuasión más o menos poderosos, esto es, como medios estratégicos para influir en modelos mentales preferentes e indirectamente- en actitudes e ideologías favorecidas” (2005:17).

8 “Para reforzar la utilidad de nuestro análisis, asignaremos una categoría analítica a cada ejemplo, y ordenaremos las categorías alfabéticamente. Después del nombre de la categoría yo agregaré el dominio de análisis del discurso al que pertenece la categoría (P.ej., significado, la argumentación, etc.)” (Van Dijk, 2005:32).

cias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes”, que también es resistido y legitimado.

El hilo discursivo del proyecto (cuyo significado global está en línea con la ideología política del FPV) configura, en su recorrido por el tópico “juventud y derecho al voto”, una distinción entre “Nosotros”, que representa el lugar hegemónico en el que se incluye a los jóvenes argentinos, y los “Otros/Ellos”; pero no es explícito respecto de estos últimos. Tampoco se menciona al adversario como una fuerza contrahegemónica, sino, en todo caso, como un obstáculo para la concreción de las acciones sociopolíticas que beneficiaron y benefician a la juventud.

De esta manera, el centro semántico del “Nosotros” son las figuras de Néstor y Cristina Kirchner, lugar desde donde emanan todas las construcciones discursivas positivas respecto del rol del Estado Nacional a partir de 2003. Ellas conforman el conocimiento que se supone y legitima como el verdadero (el resaltado nos pertenece):

- i. Pensar un nuevo paradigma y en este caso, pensar en un nuevo proyecto de país **-como se viene dando en la Argentina desde el año 2003-** implica analizar y debatir en conjunto el espacio de las generaciones más jóvenes, sus niveles de responsabilidad, de participación, desde **un lugar absolutamente positivo** y de protección de los derechos humanos de esta población.
- ii. El Estado Argentino considera a los jóvenes, ante todo, como ciudadanos con derechos que deben ser respetados, y **las políticas llevadas adelante desde sus Ministerios dan muestra de esta intención.**
- iii. **A partir del comienzo de la presidencia de Néstor Kirchner**, en nuestro país se produjeron cambios estructurales tendientes a la conformación de un modelo social y productivo de corte distribucionista, que intenta recuperar el crecimiento y desarrollo de la industria nacional [...] **Estos ejes de acción permitieron recuperar históricamente el sentido de la política.**
- iv. Después de décadas en que los asuntos públicos no formaban parte del horizonte de los jóvenes, hoy comparten y piensan un proyecto de nación, de estado, de economía.



- v. **Es posible hoy pensar en un futuro**, en un proyecto de sociedad y de país para los jóvenes. Muchas de las políticas sociales tienden a encaminar y formar profesionalmente y laboralmente a los jóvenes.
- vi. Son los jóvenes los que perciben, que la política a nivel nacional está conectada con su vida cotidiana y su realidad.
- vii. Política que implica cambio cultural, apertura, que se vuelve cada vez más efectiva a partir de otros cambios como los propuestos por la Ley de Medios.
- viii. **El Estado ha vuelto a generar las condiciones necesarias** donde una nueva juventud se está gestando, con niveles crecientes de protección y promoción de sus derechos, con nuevas posibilidades y horizontes que entre todos debemos permitir que se vayan ampliando.
- ix. **La recuperación de la confianza en la política**, como herramienta transformadora de la realidad, operada a partir de la asunción del Gobierno Nacional por parte de Néstor Carlos Kirchner y profundizada en la gestión de la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner, han hecho posible que comencemos a transitar este camino.
- x. Una de las características fundamentales del movimiento peronista es la ampliación de derechos, con especial énfasis en los que hoy se denominan derechos humanos de segunda generación.

Es así como el discurso ideológico hegemónico va ocupando lugar en los fundamentos, de forma tal que el núcleo semántico de representación pasa de estar en los jóvenes a centrarse en el Gobierno y sus políticas. Asimismo, se van entretejiendo asociaciones naturales entre juventud (como una noción homogénea y organizada) y “política nacional”.

De este modo, se destaca una serie de hechos y situaciones positivas que refuerzan las buenas acciones del “Nosotros” discursivo:

- Ampliación de los derechos políticos en el marco de la construcción de ciudadanía.

- Nueva responsabilidad política y participación juvenil en el proceso democrático.
- Derecho a la libertad de opinión, de expresión e información.
- Igualdad de oportunidades en los procesos de socialización primaria y secundaria.
- Derecho a la Asociación.
- Poder de elección que otorga el voto.
- Militancia que cristaliza valores políticos y de construcción de identidad
- El voto como producto de la elección y no de la imposición.

Asimismo, y en la contracara discursiva, junto con todo aquel conocimiento implicado que puedan sugerir los tópicos mencionados, el discurso instala la imagen del Otro opositor/contradestinatario donde se sintetizan todas las valoraciones negativas respecto de cómo se representa a los jóvenes en Argentina:

- “Una parte de la sociedad” invisibilizó las potencialidades y capacidades de esta franja etaria.
- Hasta ahora se consideró a los jóvenes como sujetos de socialización y control.
- Continúa reproduciéndose la mentalidad y las prácticas institucionales propias de la concepción de la “situación irregular”. Los jóvenes como sospecha.
- Gran parte de la sociedad no reconoce los cambios de conciencia, culturales e institucionales.
- Se estigmatiza a los sectores bajos.

Todas estas proposiciones se construyen sobre la base de enunciaciones generales, impersonales y poco específicas tanto en la atribución de las acciones a determinados grupos o agentes sociales como a la demarcación temporal.

Se ponen en funcionamiento, además, tres estrategias argumentativas interrelacionadas, que tienen como objetivo legitimar el discurs-



so propio: la evocación intertextual de la palabra ajena (autoridad), la ilustración y la evidencia:

**Autoridad:** Van Dijk sostiene que, en el afán de argumentar a su favor, los hablantes recurren a la cita de autoridad (experta o moral) como estrategia. Sin embargo, ésta puede no estar relacionada directamente con la confrontación política o partidista en cuestión. Es lo que ocurre en estos pasajes del texto, en los que se recurre al intertexto del jurista y pacifista italiano Norberto Bobbio (1986), de quien se toma su definición de democracia en un contexto muy distinto al de la cuestión del voto joven, pero que sirve a este discurso para legitimar su conveniencia como parte del proceso de democratización:

Según Bobbio el “proceso de democratización”, no es una multiplicación de mecanismos de democracia directa, sino la aplicación de las reglas de la democracia representativa en los ámbitos de la sociedad civil regulados por principios de jerarquía.

**Ejemplificación/ilustración:** esta estrategia permite legitimar la tesis de la necesidad del voto a los 16 al mencionar otros estados en los que rige tal derecho. En el ejemplo que se cita, la ilustración es apoyada por otras estrategias como la hipérbole y la enumeración:

Con respecto al derecho a voto a partir de los 16 años, **son innumerables** los antecedentes que encontramos en el derecho comparado: En Austria ya rige desde 2007 la edad mínima de 16 años para todos los comicios municipales, estatales y nacionales, como así también en algunos estados alemanes (Bremen, p.ej.), un cantón suizo, varias comunas noruegas y tres territorios británicos donde también se permite votar a partir de los 16 años. Otros países como Italia y España, debaten actualmente la posibilidad de habilitar el derecho al sufragio con 16 años de edad.

**Evidencia/intertextualidad:** esta estrategia se relaciona estrechamente con la de Autoridad, en tanto pone en diálogo las ideas y propuestas de este proyecto con otros textos legislativos foráneos, hecho discursivo que se orienta a dar coherencia y sentido ideológico-político a la enunciación, a la vez que la legitima:

- i. En Latinoamérica, Brasil, Ecuador y Cuba, han habilitado la participación política de los jóvenes desde los 16 años. Uruguay y Chile, van camino a sancionar las propuestas legislativas que se han presentado a tal fin.
- ii. [...] un reconocimiento internacional que va desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de Diciembre de 1948, Naciones Unidas, hasta un conjunto de Pactos y Convenciones, como el Pacto de Derechos Civiles y Políticos y el de DESC de la ONU, o la Convención Americana de Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica en el ámbito regional (OEA).

**El juego de los números:** la alusión a números y estadísticas es una estrategia primaria de persuasión argumentativa. En el texto del proyecto, la mención numérica a la gran cantidad de jóvenes que podrían actuar como electores es una estrategia efectiva que contribuye a potenciar el efecto asertivo de la sentencia final “Dejar fuera del circuito de participación política en las actuales condiciones a tal cantidad de jóvenes [...] cuando son actores y artífices fundamentales de nuestro presente y de nuestro futuro, constituye una discriminación insostenible”. Asimismo, el dato numérico es apoyado por la referencia a fuentes institucionales de legitimación:

Según datos de distintos organismos nacionales e internacionales, el universo de votantes a incorporarse en la Argentina, comprendido entre los 16 y 18 años de edad, alcanzaría aproximadamente a la fecha a una cantidad no menor a los 2.000.000 de jóvenes (Ver Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios Organización Internacional del Trabajo -OIT- Trabajo sobre Juventud - 2006 - , y Censo Nacional de Población, INDEC, 2001/2010, como así también Cámara Nacional Electoral, informe 2011).

**El tópico del recambio generacional de las dirigencias políticas:** este tópico condensa las representaciones sobre dictadura/democracia, destrucción/reconstrucción, en una selección histórica que establece un puente entre 1976 y 2003. O, si se quiere, que representa a estas dos fechas como mojones ideológico-políticos con-



trapuestos en el imaginario colectivo. La enunciación en presente y en modalidades asertiva e imperativa, además sugiere la continuidad de esa recuperación, sostenida por el Frente Para la Victoria:

- i. En nuestro país, **vuelven** a recuperarse los niveles de actuación en la política destruidos a partir del año 1976.
- ii. **Es evidente** que hoy se está dando un proceso de cambio generacional y de ideas acerca de cómo participar con distintas modalidades de organización. **Hace falta**, entonces, avanzar un paso más en hacer efectivo el poder de elección y de expresión mediante el voto de estos jóvenes que, a edades más tempranas, han manifestado su compromiso político

En este sentido es lúcida la lectura de Vázquez (2013) respecto del lugar de enunciación adultocéntrico y normativo a la hora de referir a la participación y compromiso juveniles:

Dirigentes y funcionarios adultos hablan a –y acerca de– los jóvenes exaltando la importancia de la participación, el compromiso y la militancia. Para ello se sostiene que es preciso “dar lugar” a la juventud. De esta manera se construye una mirada adultocéntrica que consagra una manera específica de entender el compromiso de la juventud en el campo político cuya referencia resulta normativa, puesto que reenvía a la experiencia de juventud de la dirigencia política.

**Expresión normativa:** las frases destacadas a continuación exponen una obligatoriedad social de ampliar el derecho al voto hacia los adolescentes:

- i. Uno de los principios de la democracia es la ampliación de las bases de participación política asignando a la mayor cantidad de personas posible su intervención en la elección de autoridades nacionales, provinciales y comunales.
- ii. El sufragio universal reclama que la formación del electorado se haga con el mayor número de personas razonablemente capacitadas para el cumplimiento de la función social que representa.

**Generalización:** el discurso refiere a “los jóvenes” de forma general, lo que suprime diferencias respecto del proyecto de nación que pudiera existir en las diferentes grupalidades juveniles, para orientar la interpretación hacia su identificación con un solo proyecto: el del FPV

- i. Después de décadas en que los asuntos públicos no formaban parte del horizonte de los jóvenes, hoy comparten y piensan un proyecto de nación, de Estado, de economía.
- ii. (...) tal cantidad de jóvenes, que trabajan, militan, estudian, opinan y se expresan de tan diversas maneras a través de las redes sociales y la informática, entre otros medios, cuando son actores y artífices fundamentales de nuestro presente y de nuestro futuro

**Metáfora:** el discurso se mantiene dentro del marco denotativo de la palabra, lo que es esperable para un texto de índole jurídica; si bien determinadas ideas se enuncian con expresiones que son metafóricas y pertenecen ya al acervo del lenguaje cotidiano, lo que las vuelve más inteligibles al destinatario, como ser “salto madurativo”, “forjando su identidad”, “avanzar un paso más”, “no formaban parte del horizonte de los jóvenes”, etc. Sin embargo, quisiéramos destacar dos metáforas, ubicadas hacia el final del documento, ya que revisten un matiz estético-ideológico que funciona como cierre semántico:

- i. **El aliento** brindado a la Señora Presidenta por miles de jóvenes y su genuina expresión de voluntad de sumarse a los cambios políticos, sociales y económicos que su gobierno representa, como así también al modelo de crecimiento con inclusión social y redistribución de la riqueza, nos convencen de la necesidad de modificar la edad mínima requerida para votar(...)
- ii. Su inclusión generará **una bocanada de aire fresco**, impregnada de **vitalidad y esperanza**, que **nutrirá y fortalecerá** el sistema democrático en la Argentina.



En ambos casos, la metáfora tiene como núcleo asociativo el *impulso* y la *renovación* que se cristaliza en dos núcleos de sentido y los vincula ideológicamente: la Presidente de la Nación y los jóvenes argentinos.

**Narración/historización:** la alusión a distintos momentos de la historia Argentina relacionados con el derecho al sufragio permite ubicar la problemática del voto joven en perspectiva diacrónica a partir de la que cobra otra dimensión. En este sentido, el párrafo que citamos a continuación muestra un campo de sentido conformado por las nociones de “inaceptabilidad”, “exclusividad”, “exclusión”, “discriminación” e “inclusión”. Tal movimiento discursivo permite ubicar a la cuestión del voto adolescente como un hecho parangonable a los otros casos:

En efecto, el proceso evolutivo de nuestra historia institucional, que de la inaceptable concepción del voto calificado, y de la determinación de los 25 años como la edad mínima requerida para ejercer el derecho político definitorio de la ciudadanía, el voto, ha pasado progresivamente a la generalización democratizadora que garantiza igualitariamente ese derecho sin discriminación alguna y que lo convirtió primero en un acto de alcance universal, secreto y obligatorio. La Ley Sáenz Peña, sancionada por el Congreso de la Nación Argentina en 1912, estableció el voto secreto y obligatorio a través de la confección de un padrón electoral, exclusivo para nativos argentinos y naturalizados masculinos y mayores a 18 años. Las mujeres que estaban excluidas del derecho a votar, continuaron bajo esa situación de discriminación hasta la sanción de la Ley 13.010, en 1947, que instituye el voto femenino e incorpora a las mujeres al ejercicio pleno de sus derechos políticos.

**Paternalismo<sup>9</sup>:** el lado visible del enunciado propone al voto joven como un vehículo que cambie la representación social negativa sobre los adolescentes, dejando en lo implícito cuáles serían las creencias sociales que sustentan esa representación. La perspectiva desde donde se impulsa esta modificación cognitiva es paternalista y adultocéntrica:

<sup>9</sup> Esta estrategia no forma parte de la propuesta de T. van Dijk

Un esfuerzo de amor y de razonamiento, la capacidad de poder discriminar entre poner los límites necesarios e indispensables para **contener a este niño que deja de serlo**, y, por otro lado, respetar todos los procesos por los que está atravesando. Es nuestra intención, comenzar a cambiar la mirada sobre los adolescentes. **Queremos escuchar a los adolescentes, darles la posibilidad de ejercer su derecho a participar.**

Finalmente, atravesando toda la argumentación, y a modo de refuerzo en la polarización ideológica Nosotros (nuestras buenas acciones) /Ellos (sus malas acciones) el discurso despliega la estrategia del **contraste** entre el presente inaugurado en 2003 y el pasado (la dictadura militar, los gobiernos anteriores, la situación sociopolítica anterior a 2003).

## 4. Conclusiones

La juventud es una brasa ardiente en las manos de las sociedades. Se construye como signo ideológico, como lugar común, como campo de fuerzas y, definitivamente, en forma de múltiples discursos. En el presente trabajo hemos propuesto una lectura de aquellas representaciones discursivas más relevantes que dieron sentido y sustento ideológico a un proyecto de ley que tuvo como centro gravitatorio a la juventud argentina durante el kirchnerismo y que fue puesto en cuestionamiento por diversos actores sociales en diferentes instancias de discusión.

Una vez más, como sucede en muchos temas donde se habla de juventud, lo que se trasluce es más la preocupación de los adultos que las necesidades, prácticas y discursos juveniles. En el texto del proyecto de ley del voto a los 16 años se insistió en el derecho a opinar, expresarse, participar, integrarse a la sociedad en forma positiva y, preferentemente, en asociaciones de militancia política de signo oficialista.

Estas representaciones discursivas fueron, sin dudas, positivas y se sostuvieron en la lógica del sentido común. Sin embargo, la aser-



tividad de las ideologías se puso en crisis cuando los discursos entraron en el juego dialógico con otros actores sociales y especialmente cuando fueron los propios jóvenes los que tomaron la palabra y expresaron su opinión y sus críticas, desde esa edad social<sup>10</sup>.

La semántica ideológica del discurso del proyecto representa un “tipo” juvenil que se va definiendo según diferentes variables: la edad social, la generación, la etapa biopsicológica, la identidad (especialmente, la política). Por tanto, la generalización domina al enunciado en pos de construir una figura que represente una “juventud argentina actual” que, paulatinamente, se va configurando con las particularidades semánticas de militancia y participación propias del estilo discursivo oficialista kirchnerista.

De este modo, la juventud argentina se manifiesta como un amplio sector cohesionado por los mismos anhelos, oportunidades e intereses, sin fisuras propias de las diferencias ideológico-políticas. En todo caso, se las presenta como diferencias “expresivas”, frente a la atribución de diferencia ideológica representada en el Otro discursivo o contradestinatario político.

Se imagina y se representa, entonces, una juventud argentina como capital simbólico con valor propio pero que está signado como tal desde la mirada adulta.

En consecuencia, el acto de votar es consagrado como el más relevante dentro del campo de la participación política juvenil. Dejar fuera del proceso eleccionario a los chicos de 16 y 17 años será entonces incurrir en un acto de “discriminación insostenible”. Sin

---

10 El Gobierno Nacional difundió, posteriormente a la promulgación de la Ley, en abril de 2013, dos spots en forma de videologs, bajo los títulos de “Si tenés entre 15 y 18 años, necesitás saber algo” y “Si tenés entre 15 y 18 años, nosotras también podemos”. Estuvieron protagonizados por un adolescente, en un caso y una chica, en otro, ambos autopresentados como “Nosotros” y en un registro discursivo cronolectal que se orientó a la representación de simetría generacional e identificación ideológica. A través de todos los recursos propios de este género discursivo, se promovió la actualización del Documento Nacional de Identidad para poder votar en las elecciones generales de octubre de ese año. El pretexto fue la Ley de Voto optativo a los 16. Este spot motivó una larga serie de respuestas paródicas en el mismo formato y que fueron subidas a youtube. A través de ellas, el discurso oficial sufrió un proceso de desmascaramiento, hipérbole y resemantización a partir de que el enunciado fuera interpretado ideológicamente como manipulatorio e impostado.

embargo, esta significativa práctica se presenta como optativa y no como obligatoria.

Tal como ocurre en relación con otras decisiones jurídico-políticas que involucran a los jóvenes, las discusiones se desplazaron del tópico "voto sí o voto no" para abarcar un espectro heterogéneo de cuestiones relativas al lugar social juvenil, a sus representaciones como sujetos peligrosos, inmaduros, no preparados o bien, por el contrario, a la exaltación del estado de juventud *per se*, lo que deviene en la idealización de todo accionar juvenil como muestra de expresión revolucionaria.

Es posible, entonces concluir en que la discusión sobre el lugar social juvenil en torno a la elección de los gobernantes (el Voto a los 16) mostró comportamientos ideológicos distintos. Por una parte, si se encuadra en el campo discursivo netamente político y/o partidista (en el contexto del mundo adulto e institucionalizado en el que los jóvenes son *objetos* del discurso), opera la dialéctica amigo/enemigo, la oposición Nosotros/Ellos, la autopresentación positiva y presentación negativa de los otros a través de énfasis, metáforas, ironías, hipérboles o eufemismos. Esto redirecciona la problemática hacia el terreno de otras discusiones históricas en la construcción de los poderes y el quehacer político.

Sin embargo, cuando el debate se ubica en el campo del discurso y el ciberdiscurso juveniles (cuando los jóvenes toman la palabra, la voz y la imagen), las diversas estrategias semánticas se dirigen hacia otra forma de interacción que no persigue la persuasión de la sociedad como gran auditorio sino que se centra en la experiencia personal y de los adolescentes como miembros de un grupo, con los modos de estar juntos, con la semiótica del cuerpo y de las palabras.

Nos preguntamos, finalmente, dónde queda ubicado este momento de la juventud que es la adolescencia, dentro de la representación discursiva del campo sociopolítico. Las posibilidades son diversas: en la mera opinión, en la participación en discusiones cotidianas en el ámbito familiar, de pares, barrial o institucional; en el compromiso en la actividad de los centros de estudiantes, en el



interés por pertenecer a alguna agrupación política, hasta llegar al espacio de la militancia.

En determinado punto de la discusión social, con el tiempo y en el marco de las sucesivas instancias eleccionarias, perdió significatividad la real incidencia del voto adolescente en los resultados electorales (de hecho, sólo el 54% de los chicos y chicas actualizó su DNI, lo que no significó que todos ellos efectivamente votaran)<sup>11</sup>. Lo que emerge como preocupación, finalmente, es *qué es y para qué ser joven en Argentina, incluso cómo serlo*.

Por otra parte, más allá de la cuestión fáctica y estadística relativa relacionada con los efectos concretos en la participación de los adolescentes en las urnas, la relevancia de este tema está en que se instaló en la agenda pública, en el ámbito privado (institucional y familiar) y en los medios masivos de comunicación e hizo visible una serie de preocupaciones, juicios y prejuicios sociales sobre la juventud argentina actual.

Consideramos que el debate siempre será signo de salud democrática, especialmente si el concierto discursivo es polifónico y en tanto las voces y miradas de los adolescentes y jóvenes sean sopesadas con el mismo gramaje que las demás.

---

11 Una encuesta realizada por UNICEF sobre Adolescentes y voto joven, desarrollada por IPSOS, se aplicó entre 1100 adolescentes hombres y mujeres de entre 16 y 18 años residentes en CABA, GBA, Mendoza, Rosario, Córdoba, Tucumán, Mar del Plata y La Plata durante septiembre 2013. Se indagó sobre sus opiniones respecto de la democracia, la participación ciudadana, la votación, sus implicancias y la política. Los datos recogidos mostraron que el 56% de los adolescentes de entre 16 y 18 años calificó de “positiva” la oportunidad de votar en las elecciones y que 2 de cada 5 chicos votó, en las PASO del 11 de agosto de 2013. Aquellos que no lo hicieron esgrimieron los siguientes motivos: 36% no estaba en el padrón, 28% no habían realizado el trámite de actualización del DNI, 20% no estaba interesado y 12% y porque no era obligatorio. Por su parte, el 85% de los adolescentes consideró que el voto es “la mejor herramienta para producir cambios positivos en la sociedad” y el 63% coincidió en que “la posibilidad de votar en los jóvenes es un signo de avance de la democracia”. Al momento de compararse con un adulto solo la mitad de los chicos opinó que están “tan capacitados para votar como cualquier adulto”.

## Bibliografía

- Augé, M. (1996). *Los 'no lugares'*. Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México:Fondo de Cultura Económica
- Bourdieu, P. (1990). La 'juventud' no es más que una palabra", *Sociología y Cultura, México*, (pp. 163-173) Entrevista con Anne-Marie Métaillé *Juventud y el primer trabajo*, París: Asociación de Todas las Gentes, 1978, p. 520-530.
- Casa Rosada [casarosada]. (2013, 12 de abril). Si tenés entre 15 y 18 años, necesitás saber algo. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ntPTdzXvAp0>
- Casa Rosada [casarosada]. (2013, 19 de abril). Si tenés entre 15 y 18 años, nosotras también podemos. Recuperado de [[www.youtube.com/watch?v=iHKgOC2YhEE](http://www.youtube.com/watch?v=iHKgOC2YhEE)]
- CIPPEC (2016). *Espíritu adolescente: El voto joven en Argentina Elecciones legislativas de 2013* (Documento de trabajo n°150). Recuperado de [<http://cippec.org/oear/wp-content/uploads/2016/05/DT-150.-Espiritu-Adolescente-El-voto-Joven-en-Argentina.pdf>]
- Fairclough, N. y R.Wodak (1997). Critical discourse analysis, en T.A. van Dijk (ed.), *Discourse Studies. A multidisciplinary introduction*. Vol. 2, Discourse as social interaction, Londres: Sage, p. 258-284.
- Karam, T. (2005). Una introducción al estudio del discurso y al análisis del discurso, *Global Media Journal* Edición Iberoamericana, Volumen 2, Número 3 Primavera 2005. Recuperado de [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68720305>]
- Leunda, A. (2011). Angenot, M. (2010).El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible. Buenos Aires: Siglo XXI editores. Presentación de María Teresa Dalmasso y Norma Fatala. Traducción de Hilda H. García, *Rétor*, 1 (1), pp. 113-118, 2011. Recuperado de [<http://www.revistaretor.org/pdf/Revista-R%C3%A9tor-Leunda.pdf>]
- Montecino Soto, L. A. (2005). Cortesía, ideología y representaciones discursivas en la gestión conversacional de jóvenes chilenos,



- Onomázein*, 20 9-22. Recuperado de [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134516558001>]
- Palazzo, M.G. (2010). *La juventud en el discurso: representaciones sociales, prensa y chat*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, UNT
- Remedi, G. (2004). Representaciones de la ciudad: apuntes para una crítica cultural (I). Recuperado de: <http://www.henciclopedi.org.uy/autores/Remedi/Ciudad1.htm>
- Pilleux, M. (2000). El Análisis Crítico del Discurso, *Documentos Lingüísticos y Literarios* 23, pp. 37-42. Recuperado de [[http://www.humanidades.uach.cl/documentos\\_linguisticos/document.php?id=416](http://www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=416)]
- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer análisis del discurso”, *Cinta moebio* 41, pp.207-224. Recuperado de [[www.moebio.uchile.cl/41/santander.html](http://www.moebio.uchile.cl/41/santander.html)]
- UNICEF – Argentina. Radiografía de los jóvenes que votan por primera vez. Recuperado de [http://www.unicef.org/argentina/spanish/media\\_26224.htm](http://www.unicef.org/argentina/spanish/media_26224.htm)
- Van Dijk, T. (1996). Análisis del discurso ideológico, *Versión*, 6(10), pp. 15-42. Recuperado de [<http://www.discursos.org/oldarticles/An%20del%20discurso%20ideol%20F3gico.pdf>]
- Van Dijk, T. (2005). “Política, ideología y discurso”, *Quórum Académico* (Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela), 2(2), 15-47, 2005. Recuperado de <http://www.discursos.org/oldarticles/Politica%20ideologia.pdf>
- Van Dijk, T. (2003). *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.
- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso, *Anthropos (Barcelona)*, 186, septiembre-octubre 1999, pp. 23-36. Recuperado de [<http://www.discursos.org/oldarticles/El%20an%20cr%20EDtico%20del%20discurso.pdf>]
- Vázquez, M. (2013). En torno a la construcción de la juventud como causa pública durante el kirchnerismo: principios de adhesión, participación y reconocimiento, *Revista Argentina de Estudios en Juventud*, 7, pp. 1-25. Recuperado de [<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revistadejuventud/article/view/2089/1805>]

- Verón, E. (1987). La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política, en E. Verón et al. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, pp.13-26.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Vommaro, P. (2015). El kirchnerismo y las militancias juveniles en Argentina, *Cuadernos de coyuntura*, 22 de octubre de 2015. Recuperado de [<http://coyuntura.sociales.uba.ar/el-kirchnerismo-y-la-militancia-juvenil-en-argentina/>]
- Williams, R. (1997). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Península/Biblos.

#### Anexo

Texto del Proyecto de Ley presentado por los Senadores del Frente Para la Victoria (FPV) Aníbal Fernández y Elena Corregido. Disponible en:

<http://www.taringa.net/post/info/15302474/Proyecto-Ampliar-los-derechos-politicos-de-los-jovenes.html>



## FAMILIA “NATURAL” CONTRA MATRIMONIO IGUALITARIO: UN FENÓMENO SOCIAL QUE SE REPITE

### *“Natural” family against egalitarian marriage: a recurring social phenomenon*

Inés Argueta Pérez-Coronado

El propósito de este artículo es analizar un movimiento de oposición al matrimonio igualitario en Francia que surgió en 2012 y 2013, durante el debate que encabezó la *Manif pour tous* (Protesta por todos): un movimiento que se definía a sí mismo como sin religión, sin partido político y en contra la homofobia y cuyo discurso de oposición al matrimonio igualitario se centraba en defender una concepción “natural” de la familia, en mostrar su reivindicación como fundamental para toda la población y en manejar un discurso que recurría al miedo para oponerse a un cambio en la institución del matrimonio. El análisis se centra en la comunicación mediática de este movimiento a través de su sitio web y de las de redes sociales. La investigación en que se sustenta retoma ciertos elementos de la Escuela de Francfort y el concepto de *mediaculturas* (Macé, 2006) para mostrar cómo la *Manif pour tous* se posicionó en el espacio público para defender una representación de la familia y del matrimonio que presentó como universalmente válida. La teoría de las representaciones sociales propuesta por Moscovici (1976) y Jodelet (2011) se retoma para entender cómo este movimiento construyó discursivamente un universo de actores sociales donde unos eran legitimados y otros excluidos. Finalmente, se propone prestar atención a la construcción discursiva del movimiento. *Palabras clave: Matrimonio igualitario, homofobia, representaciones sociales, espacio público, esfera mediática, familia, matrimonio, institución, legitimación.*

\* Universidad Iberoamericana de México. Este ensayo deriva del mémoire (tesina) presentado en la Universidad París 8, como producto del Master en Industrias culturales y Comunicación.

*Abstract: The purpose of this paper is to analyze a protest movement in France which took place during the debate on same sex marriage in 2012-2013. The protest movement was known as the "Manif pour tous": it defined itself as non-religious, non-affiliated to any political party and against homophobia movement. Its discourse against same sex marriage focused on the defense of a "natural" conception of the family model, pretending that their view on this matter represented the whole of French society. The analysis offered by this paper focused on the media campaign of this movement, through its website and its twitter account. The analytic framework is based on the Frankfurt School and mediacultures (Macé, 2006) to show how the 'Manif pour tous' positioned itself in the debate to defend its conception of the family as universally valid. Moscovici's theory of social representation (1976) and Jodelet's contributions (2011) helped us understand how this movement built its discourse, in which some actors were legitimated while some others were excluded. Keywords: Same sex marriage, France, Homophobia, social representations, public space, media space, family, marriage, institution, legitimation.*

## I. La familia natural VS el matrimonio igualitario

El interés por dar a conocer este movimiento surgió la noche del 12 de junio 2016 cuando ocurrió la matanza de Orlando donde cincuenta personas fueron asesinadas y cincuenta y tres heridas en un club gay de Florida. Las reacciones mediáticas no tardaron en surgir: se hicieron públicas las reacciones homofóbicas e islamofóbicas, se lanzaron hipótesis sobre la posible explicación de la matanza y se recrudeció el debate sobre la portación de armas en Estados Unidos. En Francia la *Manif pour tous*, a través de Twitter, dio sus condolencias a las familias de las víctimas y se declaró en contra del odio y la violencia. Los usuarios de las redes sociales francesas respondieron inmediatamente recordando que dicho movimiento se caracterizaba precisamente por manejar un discurso homofóbico que incitaba a la violencia. Cabe decir, que la matanza de Orlando ocurrió tres años después de que Francia viviera durante seis meses un debate intenso sobre el matrimonio igualitario. Y si bien éste fue aprobado el 17 de mayo de 2013, la *Manif pour tous* fue el principal movimiento de oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo y a su derecho a adoptar. Su discurso se centraba en defender a la familia como si la composición de padre, madre e hijos fuera un hecho natural y la única con derecho a adoptar niños, además, decía respetar el derecho de los homosexuales.



En México la matanza de Orlando ocurrió un mes después de que el actual presidente, Enrique Peña Nieto, propusiera una iniciativa de ley a nivel nacional de “matrimonio sin discriminación” (el 17 de mayo de 2016). Según la propuesta presidencial, el matrimonio entre personas del mismo sexo podría realizarse en todas las entidades federativas del país. La oposición, orquestada desde sectores religiosos y por el *Frente Nacional por la Familia*, igual que en el movimiento *Manif pour tous*, centró su discurso de oposición en defender la composición de la familia de padre, madre e hijos como un hecho natural, además de que un abierto rechazo a la ideología de género. De allí la importancia de analizar cómo mediante la defensa de la idea de familia como un hecho natural, se ocultan discursos ideológicos discriminatorios y de exclusión, que además incitan a la violencia. Por ejemplo, en Francia, en abril de 2013, una pareja homosexual fue agredida físicamente en las calles de París y grupos opositores a la ley del matrimonio igualitario, como *Manif pour tous*, fueron acusados de incitar a la violencia directa. También en México, el 14 de octubre de 2016 Alessa Flores, quien ejercía el sexoservicio y era activista transgénero fue asesinada impunemente. La polémica por el matrimonio igualitario ya había empezado y las marchas del *Frente Nacional por la Familia* habían iniciado un mes antes.

Tanto en Francia como en México y Estados Unidos, el matrimonio igualitario sigue siendo el centro de una fuerte polémica. Según Ruth Amossy<sup>1</sup>, la polémica es una forma de gestionar los conflictos bajo una forma discursiva (Amossy, 2014). Se trata de un fenómeno social donde hay un choque de opiniones que se contradicen, y no dan lugar a puntos medios. La polémica es necesaria en toda democracia ya que el conflicto es indispensable en todas las dinámicas sociales, y la confrontación entre opiniones se lleva a cabo por medio del discurso, sin llegar a la violencia física. Sin embargo, resulta necesario preguntarse: ¿Hasta dónde puede llegar una polémica? ¿Hasta dónde puede llegar la libertad

---

1 Profesora emérita de la Universidad de Tel-Aviv

de expresión sin caer en la intolerancia y pasar a la agresión física?

Al presentar el análisis de cómo la *Manif pour tous* crea su estrategia de comunicación en el contexto del debate del matrimonio igualitario, se evidenciará cómo este movimiento expresa la delgada línea que existe entre la libertad de expresión y la intolerancia. Su discurso y argumentos se repiten en nuestro país y por ello es fundamental analizarlos.

## II. El debate sobre el matrimonio igualitario

La cuestión del matrimonio igualitario fue una de las promesas de campaña de François Hollande. Una vez en el gobierno impulsó una propuesta de ley en donde se proponía modificar el Código Civil para precisar en el artículo 143<sup>2</sup> que el matrimonio es posible de realizarse entre dos personas de sexo diferente o del mismo sexo. Las demás disposiciones contractuales del matrimonio quedarían intactas, como por ejemplo, la edad. Además, la apertura al matrimonio para personas del mismo sexo implicaba su derecho a adoptar. La modificación más polémica de esta propuesta fue la de los artículos 34, 371-1 y 75 del Código Civil: los dos primeros proponían reemplazar las palabras “papá” y “mamá” por “padres”<sup>3</sup>; y la modificación del artículo 75 proponía reemplazar las palabras “esposo” y “esposa” por “esposos”. El proyecto de ley fue presentado en el Parlamento el 7 de noviembre de 2012 y finalmente fue promulgado el 17 de mayo de 2013.

La *Manif pour tous* se originó en septiembre de 2012 cuando distintas personalidades se reunieron para organizar la oposición al proyecto del matrimonio igualitario y fue reconocida como una asociación sin fines de lucro el 2 de noviembre de ese año cuando

2 Ley n° 2013-404 del 17 de mayo 2013 sobre el matrimonio igualitario, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000027414540&categorieLien=id>

3 En francés la palabra “padres” es neutral, sin que signifique necesariamente madre o padre.



fue declarada oficialmente. Frigide Barjot fue la portavoz del movimiento, aunque Xavier Bourguibault, Laurence Tcheng y Tugdual Derville también tuvieron una gran presencia mediática<sup>4</sup>. El movimiento se definía a sí mismo de la siguiente manera:

La *Manif pour tous* es un movimiento espontáneo, popular y pacífico, que más allá de creencias religiosas, partidos políticos u orientaciones sexuales, defiende la unidad paritaria de la filiación humana garantizada por el derecho francés del matrimonio civil<sup>5</sup>.

El movimiento organizó cuatro manifestaciones antes y una después de la promulgación de la ley para oponerse al matrimonio igualitario. Las dimensiones de sus protestas fueron inesperadas, pero las cifras dadas por la policía y por el movimiento mismo no coincidían<sup>6</sup>; a pesar de la discrepancia en cuanto al número de los manifestantes, la *Manif pour tous* logró representar a una parte de la sociedad francesa que se oponía al proyecto de ley. Entre sus adherentes se encontraban representantes de diversas religiones como el Gran Rabino de Francia y El Consejo Francés del Culto Musulmán, así como asociaciones católicas y protestantes. También reunió a miembros de diferentes partidos políticos, como Laurence Tcheng, que se presentaba como “de izquierda”<sup>7</sup>, e incluso integró a asociaciones de homosexuales, como *Homovox* y *Plus gay sans mariage (Más gay sin matrimonio)* que se oponían al matrimonio igualitario. Dichas

4 Estos personajes representaban respectivamente un sector de la sociedad francesa que *La Manif pour tous* quería visibilizar en su movimiento: Bourguibault representaba a los homosexuales que se oponían al matrimonio igualitario, Tcheng a la izquierda y Derville al mundo asociativo.

5 Facebook de la *Manif pour tous* [https://www.facebook.com/LaManifPourTous/info/?entry\\_point=page\\_nav\\_about\\_item&tab=page\\_info](https://www.facebook.com/LaManifPourTous/info/?entry_point=page_nav_about_item&tab=page_info) (consultado el 10/06/2016)

6 Según la policía, la manifestación más grande fue la del 13 de enero de 2013, con 340 mil manifestantes mientras que según la *Manif pour tous* fueron 1 millón. En la manifestación del 24 de marzo de 2013, la policía reportó 300 mil personas y la *Manif pour tous* 1 millón 400 mil.

7 DESLANDES, Mathieu, « Anti-mariage gay : qui est la caution de gauche de Frigide Barjot ? », *L'Obs et Rue89*, 9 de enero de 2013, <http://rue89.nouvelobs.com/2013/01/09/anti-mariage-gay-qui-est-la-caution-de-gauche-de-frigide-barjot-238409>, (consultado el 10/06/2016)

asociaciones fueron señaladas como “dudosas” según diferentes investigaciones periodísticas, ya que no tenían existencia jurídica<sup>8</sup>, y por lo tanto, sus líderes carecían de credibilidad.

El 24 de abril de 2015 la *Manif pour tous* se convirtió en un partido político, después de que algunos de sus miembros se salieron de esta organización e ingresaron otros personajes. Hoy, se concentra en luchar contra la gestación subrogada y la reproducción asistida.

### III. La creación de un discurso legítimo en la esfera pública

Para analizar cómo la *Manif pour tous* crea un discurso de legitimación, que maneja problemáticas consideradas normalmente como individuales (como el matrimonio) en la esfera pública (como de interés general por el supuesto riesgo social que éstas generan), en primer lugar se partirá de los conceptos *médiaculture* y esfera pública propuestos por Eric Macé (2006). En la construcción del concepto de *médiaculture* Macé se inspira de la escuela de Fráncfort y en su análisis del impacto de los medios de comunicación en la sociedad de masas, pero difiere en ciertos aspectos de esa escuela al considerar que los medios no están únicamente al servicio de la clase dominante homogénea, ni son un aparato ideológico. Recuperando a Gramsci y a Foucault reemplaza los términos de ideología y dominación por los de hegemonía y poder. Para él, los medios de comunicación son un espacio de lucha por el poder, donde diferentes grupos heterogéneos pretenden tener visibilidad, por lo que se reconfigura constantemente la hegemonía de los actores sociales. Así, Macé sugiere abandonar el análisis centrado en los medios de comunicación, donde se analiza su contenido y su impacto, para centrarse en el análisis de

8 MASSILLON, Julien, « Plus gay sans mariage, pris à son propre piège », Yagg, 15 de marzo de 2013, <http://yagg.com/2013/03/15/plus-gaysans-mariage-pris-a-son-propre-piege/> (consultado el 10/06/2016)



los conflictos sociales inscritos en las dinámicas de los medios de comunicación.

En segundo lugar, se retoma el término de espacio público propuesto inicialmente por Habermas (1962), y luego criticado y re-configurado tanto por Macé como por Nancy Fraser (1992). Para esta autora, el espacio público, teorizado por Habermas, es un espacio público burgués basado en una serie de exclusiones: de clases sociales, género y raciales; y se plantea responder cómo se construye un tema para que sea de interés general y pueda ser discutido en el espacio público. Apunta por ejemplo, que hasta muy tarde en el siglo XX, la cuestión de la violencia intrafamiliar fue considerada como un problema privado, que debía de ser resuelto individualmente y no tenía importancia para la sociedad en general. Macé, en cambio, propone reemplazar el término de espacio público por el de esfera pública, para distinguirlo de los espacios públicos físicos (parques, calles) y enfatizar que se trata de un espacio simbólico donde diferentes actores sociales entran en conflicto por su representación y legitimación. Finalmente, retomamos a Ulrich Beck (2002) quien aporta una teoría para comprender cómo ciertas problemáticas individuales llegan a ser percibidas como problemáticas de interés general. Para él la comunicación del riesgo y la amenaza, es decir, las consecuencias de los actos, son las que permiten que una cuestión individual se convierta en un tema de interés general.

Por otra parte, para comprender las diferentes representaciones sociales<sup>9</sup> sobre el matrimonio, la familia y la adopción que entraron en conflicto durante el debate del matrimonio igualitario, retomamos los planteamientos de Moscovici (1976) y Jodelet (2003); ya que la *Manif pour tous* construyó una representación de la familia, del matrimonio y de la adopción, como si derivasen de un conjunto de valores universales y, por tanto, de interés general.

9 Moscovici propuso el término de representaciones sociales en los años 1960, y enfatizó la importancia del lenguaje en la construcción de las sociedades así como el papel de los medios de comunicación en esta configuración de las sociedades modernas (Moscovici, 2011).

Lo primero que debemos apuntar sobre la teoría de las representaciones sociales es que se trata de un conocimiento de sentido común, de un corpus organizado de conocimientos, gracias a los cuales los integrantes de un conjunto social hacen inteligible el mundo que los rodea, se cohesionan y actúan. En su libro *La psychanalyse: son image et son public*, Moscovici (1976) explica que las representaciones sociales son construcciones sociales que tienen como función principal establecer un orden del mundo para que los actores sociales se orienten, manejen su entorno y se facilite la comunicación entre los miembros del grupo. Éstas son dinámicas y cambiantes, por lo que deben comprenderse en relación estrecha con el contexto cultural, económico político y social del grupo que las comparte. Es importante señalar también que Moscovici identifica tres tipos diferentes de representaciones sociales. Las primeras son las representaciones hegemónicas, que se asemejan a la conceptualización de Durkheim sobre las representaciones colectivas, de quien se inspira precisamente Moscovici. Se trata de representaciones compartidas por el conjunto de la sociedad, y aunque para Durkheim son inmutables, para Moscovici sufren modificaciones lentas y casi imperceptibles en un periodo corto de tiempo. Su cambio se debe a su confrontación con las representaciones autónomas y las representaciones polémicas. Las autónomas aunque con ciertas diferencias, son compartidas por algunos grupos sociales dentro de una sociedad. En tanto las polémicas no son representaciones consensuales ni dentro de la sociedad, ni entre grupos sociales, sino que nacen en el conflicto y en un grupo social restringido. Es en el ámbito de éstas últimas donde se desarrolla la argumentación la *Manif pour tous*.

Según Moscovici existen dos procesos a través de los cuales se configuran las representaciones sociales. El primero es la objetivación, que lleva a “hacer real un esquema conceptual” (Moscovici, 1976). Se trata de un proceso de esquematización de la realidad que se naturaliza para tornarse en una imagen que remite a objetos concretos, es decir a duplicar una imagen con una contrapartida. Su función es volver accesible la realidad para un gru-



po social en términos del lenguaje: se definen categorías similares y opuestas. Se crean así puntos de referencia para la comprensión de la realidad. La objetivación integra elementos conceptuales a un entorno ya conocido dentro de un sistema de valores.

El segundo proceso es el anclaje que es la conceptualización de una representación social dentro de las relaciones sociales existentes al “otorgarle un contexto inteligible” (Moscovici, 1976). A través de este proceso, las representaciones sociales no son solamente la manera en que un grupo social significa el mundo que lo rodea, sino que son también una guía para la acción y la construcción del espacio social donde los comportamientos se realizan y adquieren sentido. Comprender las funciones de la objetivación y el anclaje permitirá entender cómo a través de sus discursos, la *Manif pour tous* crea un sistema de valores sobre la familia que, desde los significados que enarbola, se inserta en un espacio social de conflicto y disputa, donde las acciones adquieren sentidos específicos.

Complementariamente, cabe decir que para sistematizar la información de la *Manif pour tous* y vincularla a la teoría de las representaciones sociales se recurre a la propuesta de Sandra Araya Umaña (2002) para elaborar los cuadros que se presentan y comprobar las hipótesis que orientaron este trabajo.

#### IV. Construir un discurso que apela al miedo

Denise Jodelet, una de las investigadoras más reconocidas en el campo de las representaciones sociales, se ha interesado por el tema del miedo en la dinámica social. Ella, desde la psicología, describe el miedo como una emoción, y subraya la importancia de las interacciones sociales en su surgimiento e interpretación (Jodelet, 2011). El miedo, como toda emoción, depende de las situaciones sociales en donde se experimenta y depende de los discursos que están asociados a determinadas situaciones sociales.

Según la autora, existen dos tipos de miedo que adquieren dimensiones diferentes según el contexto en el que surgen. El “miedo parcial” (Jodelet, 2011) está ligado al conocimiento que se tiene sobre el origen de un miedo, y al hecho que lo suscita, para poder adaptarse. Por ejemplo, aunque no se tenga un conocimiento muy extenso sobre los desastres naturales, somos capaces de situarlos y describirlos claramente en un espacio discursivo que ya conocemos y comprendemos. De esta manera, podemos actuar en consecuencia y saber cuáles son, por ejemplo, las medidas de seguridad a tomar en caso de un terremoto.

En cambio, el “miedo indefinido” (Jodelet, 2011), que es el que nos interesa para nuestro análisis, parte de sentimientos indefinidos de angustia, de una “ansiedad existencial” (Jodelet, 2011). Y surge frente al “colapso de marcos de pensamiento” (Jodelet, 2011), por ejemplo en situaciones de cambio, crisis políticas, económicas y sociales. Estas modificaciones en los puntos de referencia traen consigo sentimientos de inseguridad, ya que al no remitir a una situación o a un caso concreto, donde el miedo pueda ser ubicado a partir de la experiencia directa del sujeto, genera inseguridad y ansiedad: es decir que como hay una modificación de las representaciones y los imaginarios sociales, los individuos tienden a sentirse angustiados, al no tener un marco de referencia para actuar y contrarrestar el miedo.

Para el caso que nos ocupa es importante, como menciona Jodelet, señalar el papel de los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas para la creación y movilización de representaciones sociales que generan o acentúan el miedo. La política es actualmente un medio privilegiado donde se formulan ese tipo de representaciones indefinidas que propician el miedo.<sup>10</sup> Y las consecuencias de movilizar ese tipo de miedo indefinido se expresan en relación a diferentes grupos sociales; por ejemplo, frente a las minorías hacia las cuales se expresa menos tolerancia, ya que se tiende a sospechar de lo que es diferente.

<sup>10</sup> Cita por ejemplo los trabajos de Noam Chomsky, *Los guardianes de la libertad* (1990) y de Al Gore sobre las políticas del miedo (2004).



Entre las características principales para propiciar el discurso del miedo, Jodelet (2011) señala lo siguiente: selección y omisión de información; fabricación de datos; transformación de actos particulares en tendencias generales; deformación del sentido de las palabras; inversión de la relación entre causa y efecto; simplificación de situaciones complejas; y estigmatización de las minorías. Y ello fue precisamente lo que hizo la *Manif pour tous* al generar y promover en la sociedad francesa, a través de los medios de comunicación, un “miedo indefinido” pero potente ante la posibilidad de que fuera destruida la idea de una familia (la naturalizada por ellos) y de una institución (el matrimonio convencional); de modo que en su discurso mediático es posible ver cómo se utilizaron varios de los elementos señalados por Jodelet.

## V. La familia “natural” vs la familia histórica

La elección de la familia como principal tópico de la *Manif pour tous*, es fundamental ya que la presenta como un hecho natural, de incumbencia general, y la convierte en un símbolo, en un emblema de su argumentación. Así, su logo representa a una madre, un padre, una niña y un niño como la familia ideal. Y emplea el color rosa, para apropiarse de un símbolo que ha pertenecido históricamente a las reivindicaciones de los grupos LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales).

Para comprender tal manejo mediático es importante ver a la familia también como una representación social, ya que ello nos permite entender cómo las palabras y las acciones son construcciones históricas significadas según distintos grupos sociales. De allí la importancia de hacer un breve repaso de la representación de la familia en la era moderna. Esto para confirmar que no existe una forma de familia natural, o tradicional, sino que esta institución ha vivido grandes cambios en los últimos siglos. Dicho recuento es necesario ya que más adelante nos concentraremos en analizar la construcción de la representación social que hace la

*Manif pour tous* de la familia, como centro de su argumentación. Más adelante veremos cómo se hace esta construcción ambivalente.

La familia, como se dijo antes, es una representación social, una interpretación particular de un hecho que se configura según los diferentes contextos sociales e históricos desde donde se interpreta. Elisabeth Roudinesco (2002) desde el psicoanálisis y la historia, y Martine Segalen (2013) desde la sociología y la etnología, nos muestran la constitución y evolución de la familia a lo largo del tiempo. Así, Roudinesco distingue dos elementos esenciales en la constitución de la familia, uno de orden biológico y el otro simbólico: “La familia puede ser considerada como una institución humana doblemente universal ya que asocia un hecho cultural, construido por la sociedad, a un hecho natural, inscrito en las leyes de la reproducción biológica <sup>11</sup>» (Roudinesco, 2002). La autora se concentra entonces en entender la interpretación que hacen las sociedades humanas de un hecho biológico, dentro de un sistema de valores determinado, según cada cultura. El análisis que lleva a cabo en su libro *La familia en desorden* (2002), señala tres etapas principales en la evolución de la familia.

En primero, habla de la familia “tradicional” que tiene la función de asegurar la transmisión patrimonial de generación en generación. El matrimonio no es visto como un acto de amor entre una pareja, sino que es un acuerdo entre familias para resguardar su patrimonio. Esta familia tradicional está sometida a la autoridad patriarcal, donde el hombre asume la autoridad que es vista como una extensión del orden divino. Después, entre los siglos XVIII y XX, la familia es desafiada por la “irrupción” de lo femenino. Se basa en el amor romántico y se cuestiona la autoridad del padre. Los cambios históricos ligados a la revolución industrial y el nacimiento de la burguesía traen consigo una división de la autoridad. Por un lado, el Estado y los padres comparten la educación de los niños, además de que las mujeres entran en el

11 «La famille peut être considérée comme une institution humaine doublement universelle puisqu'elle associe un fait de culture, construit par la société, à un fait de nature, inscrit dans les lois de la reproduction biologique »



mundo laboral y ya no se quedan exclusivamente en el espacio doméstico. Finalmente, la familia “contemporánea” ya no es vista como una institución divina, sino que es una unión de duración relativa entre dos individuos. El amor romántico no siempre es lo más importante, sino la búsqueda de relaciones afectivas y de relaciones sexuales. La familia vive entonces una desacralización: la autoridad del padre es más que nunca cuestionada. Roudinesco afirma que en la actualidad abundan los divorcios, las familias compuestas de manera diferente por diversos miembros (no sólo por padre, madre e hijos), reivindicaciones sobre la sexualidad femenina y sobre todo, una voluntad de la normalización de las minorías sexuales.

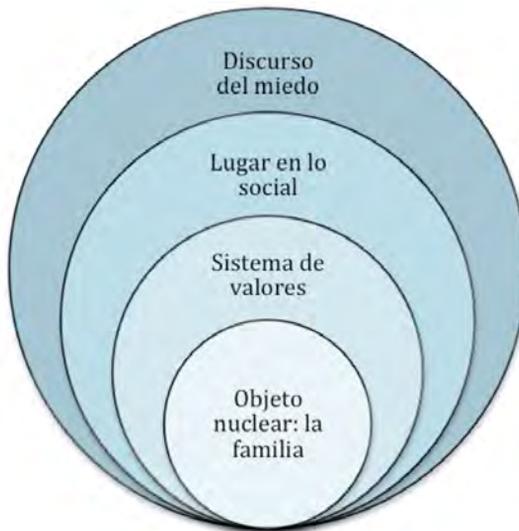
Por su parte, Martine Ségalen habla de los cambios que tuvo la familia a partir del siglo XIX, originados principalmente por la revolución industrial, la migración hacia las grandes ciudades y la entrada de las mujeres al mundo del trabajo. Apunta que fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando estos cambios sucedieron con más fuerza. En la época de gran crecimiento económico de los países de la OCDE entre 1946 hasta la década de los 70, denominado los “treinta gloriosos” nacieron nuevos modelos familiares: por la disociación entre la sexualidad y la procreación y por el nuevo papel de los niños en la sociedad. Las reivindicaciones feministas que tomaron fuerza en los años 70 y 80 marcaron, de igual forma, un gran cambio en las familias occidentales. Trajeron consigo, como lo señalamos previamente, cuestiones específicas sobre el matrimonio, la familia, la sexualidad y la filiación.

Es en ese contexto de cambio y de desacralización de la familia que surge la propuesta del presidente François Hollande así como la reacción a ésta del la *Manif pour tous*. Movimiento que, lejos de plantear una visión histórica de la familia, construye una representación social estereotipada, que, sin embargo, es capaz de unir y movilizar a miembros de religiones y sectores sociales que se oponen en otros escenarios, como es el caso de las comunidades judía, católica, protestante y musulmana.

## VI. El terreno virtual: la estrategia mediática de legitimación

¿Cómo la *Manif pour tous* crea una representación específica de la familia en la esfera mediática para reivindicar y legitimar su movimiento? En este trabajo proponemos tres hipótesis principales para responder a esta pregunta: 1) la *Manif pour tous* construye su representación de la familia como un hecho natural, y por tanto normal y universal, común a todos; 2) presenta sus reivindicaciones como importantes para toda la sociedad; y 3) y maneja un discurso que apela al miedo para objetivar y anclar su representación de la familia.

### Ilustración 1: Construcción de la representación social de la familia



A partir del esquema anterior, es posible advertir las diferentes etapas en la construcción de la representación social de la familia que hace la *Manif pour tous*<sup>12</sup>. Primero vemos el objeto nuclear,

<sup>12</sup> Si bien se reconoce la dificultad para separar la objetivación y el anclaje señaladas por Moscovici, se considera que un esquema como el que se presenta permite ordenar la información y los procesos implicados en la construcción y manejo intencional de una representación social. .



que es la familia como punto de partida de su estrategia mediática. Se puede decir que se trata del grado cero de una representación social. El objeto nuclear, como inicio, es una palabra que no tiene un significado inherente: en este caso la familia, por lo que obtendrá su significado según el contexto y la finalidad que busca obtener la *Manif pour tous*. Y tal significado se le asignará a través del proceso de objetivación y de anclaje que se menciona con anterioridad, y que corresponde a la primera etapa de la construcción de una representación social. En el segundo círculo, es donde se le otorga a la familia un significado y un lugar en el universo lingüístico conocido, ya que hace referencia a valores establecidos en torno a la institución del matrimonio y a la adopción permitida únicamente al tipo de familia que se naturaliza. Nuestra primera hipótesis se encuentra aquí: la *Manif pour tous* pretende hacer de su concepción de la familia una concepción natural y por tanto universal. Se trata de normalizar una concepción específica situada cultural y temporalmente, como si fuera atemporal y universal.

La segunda etapa de la construcción de la representación social, corresponde al tercer círculo del esquema. Es la del anclaje, donde cierta concepción se sitúa en el espacio social. En el caso de la *Manif pour tous*, nuestra hipótesis es que sus miembros localizan su concepción de la familia en el centro de las preocupaciones sociales al manejar un discurso ambivalente entre lo que es público y privado, con el fin de reivindicarse como un movimiento que representa a todos, y que no es homofóbico ni excluyente. Así, dice que su reivindicación y su concepción es pública, concerniente a todos, cuando habla de la familia, mientras que las reivindicaciones del matrimonio igualitario, que incumbe a los homosexuales, las plantea como marginales (como del ámbito privado) al argumentar que conciernen sólo a una pequeña parte de la población.

Una vez que se posiciona a la familia en determinado universo de valores y en el espacio social, viene la tercera etapa, necesaria para evitar su mutación. La hipótesis aquí es que la *Manif pour*

*tous* emplea para ello un discurso que apela al miedo, una retórica persuasiva que recurre a las emociones de ansiedad generadas por la incertidumbre. Lo hace creando una argumentación que alerta sobre las consecuencias catastróficas que traerá un cambio en la familia, fundamental para la sociedad, que para ellos es única, natural y universal.

## VII. Corpus de análisis

Como se trata de identificar la construcción discursiva de la familia que hace la *Manif pour tous*, es importante exponer los discursos mediáticos que le son propios, específicamente se analizan dos espacios importantes que emplea para su comunicación: el sitio web oficial de la *Manif pour tous* y su cuenta de Twitter @LaManifPourTous. Lugares donde se efectúan los procesos de objetivación y anclaje. Allí, la *Manif pour tous* presenta y justifica su concepción de la familia y del matrimonio, de acuerdo a su sistema de valores, y además le otorga a ésta un lugar en el espacio social. A través de estas dos plataformas, además, construye y difunde el discurso encaminado a genera miedo en la sociedad, al argumentar y pretender fundamentar las consecuencias sociales que traerá consigo el matrimonio igualitario y la adopción de hijos en parejas homosexuales.

En su sitio web, la *Manif pour tous* tiene una sección llamada “Entender”, donde exhibe a diferentes asociaciones e instituciones que emiten su opinión sobre el proyecto de ley del gobierno francés para permitir el matrimonio igualitario. Esta sección está dividida en cuatro sub-categorías con las que se pretende mostrar que lo que allí se expone veraz y calificado: “Filosofía y religiones”, “Derecho”, “Psicología” y “Sociología e instituciones”. Estos textos muestran el sistema de valores que expresa la argumentación hecha por la *Manif pour tous*, pero también dejan ver sus inconcistencias, como se pone en evidencia en el último texto analizado, que puesto en línea por esa organización, no tiene relación con lo que se quiere demostrar. Para el análisis hemos



retomado por lo menos un texto de cada subcategoría, y a continuación se muestra la subcategoría de cada texto, su título, autor y fuente.

### Corpus de textos analizados

Texto 1	Entender-Entender lo esencial	Sin título	Desconocido	La Manif pour tous
Texto 2	Entender-Estudios- Derecho	Matrimonio igualitario, 7 razones para oponerse	Desconocido	Confederación Nacional de las Asociaciones Católicas
Texto 3	Entender-Estudios-Filosofía y religiones	A propósito del proyecto de ley sobre el matrimonio igualitario	Mohammed Moussaoui	Consejo Francés del Culto Musulmán
Texto 4	Entender-Estudios-Psicología	Conclusión de la sesión 2012 de las Semanas sociales de Francia, Hombres y mujeres, un nuevo acuerdo	Jérôme Vignon	Semanas sociales de Francia
Texto 5	Entender-Estudios-Derecho	Opinión de la Academia de las ciencias morales y políticas	Desconocido	Academia de las ciencias morales y políticas
Texto 6	Entender-Estudios-Filosofía y religiones	Declaración del Consejo de la Federación Protestante a propósito del matrimonio igualitario	Desconocido	Consejo de la Federación Protestante
Texto 7	Entender-Estudios-Psicología	Estudio estadounidense sobre los niños que tuvieron un papá homosexual de Mark Regnerus	Desconocido	Alliance Vita
Texto 8	Entender-Estudios-Sociología e instituciones	La pareja en todos sus estados: no co-habitación, pareja del mismo sexo, pacs	Guillemette Buisson et Aude Lapine, división de encuestas y estudios demográficos	Instituto Nacional de Estadística y estudios económicos (INSEE)

## II. Análisis

Para el análisis del corpus de textos se precisó para cada uno: el tema principal; los argumentos; la manera en que se describe a una familia compuesta por un padre y una madre; y la forma cómo se valora la familia monoparental. Así, se evidencian los argumentos de cada texto para oponerse a la familia monoparental. Además, se pueden comparar las diferencias que se presentan respecto a los valores asociados a cada tipo de familia y el lugar que se le otorga a cada una en el espacio social.

### Síntesis del análisis de cada texto

Texto	Tema principal	Principales argumentos	Familia papá/mamá	Familia monoparental
Texto 1	Oponerse al matrimonio igualitario	El matrimonio igualitario es destructivo y esta basado en la ideología de género	Estabilidad Equilibrio Respuesta a una situación de tristeza Estudios científicos	Inversión Corte Ideología de género Destructiva
Texto 2	Cómo la función social de matrimonio se vería afectada	Causaría confusión	Patrimonio simbólico Instrumento de socialización Todos los franceses	Confusión Fragmentación Minoría Pérdida de puntos de referencia
Texto 3	Oponerse al matrimonio igualitario desde una perspectiva musulmana	Apegarse a las leyes religiosas del Corán	Familia estable Filiación real Permite a la humanidad existir Puntos de referencia claros	Ficticia Imposición Transformación Filiación ficticia
Texto 4	Igualdad entre hombres y mujeres desde una perspectiva cristiana	No trata el tema	No trata el tema	Locura Derrumbe Libertad loca y abusiva Abuso de poder



Texto 5	Oponerse al matrimonio igualitario	El matrimonio heterosexual es natural y no discriminatorio	Respeto a las parejas heterosexuales Adopción natural	Transformación profunda Imposición Problemático para los niños
Texto 6	Oponerse al matrimonio igualitario desde una perspectiva protestante	La diferencia universal de los sexos hace natural el matrimonio heterosexual	Diferenciación de los sexos es fundamental para la vida social Diferencias antropológicas	Confusión en lo social Es desfavorable a la estructuración de la familia Impide todo encuentro real
Texto 7	Experiencia de niños que crecieron con un padre (o madre) que tuvo una experiencia homosexual	No trata el tema	[No trata el tema] Estudios independientes, rigurosos y novedosos	[No trata el tema] Estudios de orígenes oscuros De utilidad casi nula
Texto 8	Diferentes tipos de pareja en la sociedad francesa	No trata el tema	No trata el tema	No trata el tema

### Texto 1

La parte más interesante de este texto es cuando explica varios estudios en los cuales se basan la validez de los diferentes tipos de familia. La familia monoparental (con solo uno de los padres) está ligada a la “ideología de género”. El término “ideología” nos remite a un significado negativo asociado a una opinión manipulada y sin fundamento: es “destructiva”. Vemos por lo tanto cómo este argumento reduce todos los estudios sobre género, tan diversos como cualquier corriente de pensamiento, a una “ideología”, invalidando así todo estudio académico y de investigación científica. Para retomar a Jodelet y su definición del manejo del discurso del miedo: hablar de “ideología de género” corresponde a deformar el sentido de una palabra, volviéndolo peyorativo. Al contrario, la diferencia entre el sexo de los padres que legitima la

familia mamá/papá, está basado en “estudios científicos”. Aunque no mencione de qué estudios se trata, podemos ver que oponer una “ideología” a “Estudios científicos” corresponde a una estrategia de legitimación de este discurso, mostrado como válido para la ciencia.

### *Texto 2*

Aquí se introduce un elemento que el primero no desarrolla: el argumento de la reivindicación de un grupo minoritario que tiene consecuencias negativas en toda la sociedad francesa. Esto, por las palabras utilizadas de una “minoría” y su impacto en “todos los franceses y en “cada francés”. Entre las consecuencias de la familia monoparental encontramos: “Pérdida de puntos de referencia” y pérdida de “sentido”.

### *Texto 3*

Este texto se distingue del anterior por una razón fundamental, ya que aunque ambos tienen fundamentos religiosos, el primero nunca lo especifica. En cambio éste último desde el principio menciona que los argumentos se basan en el islam, y lo que pretende es participar en el debate sobre el matrimonio igualitario. El resto del texto se asemeja en la argumentación a los otros: califica a la familia monoparental como una filiación “ficticia” y como una “imposición”. Los argumentos sobre los efectos negativos para los niños al crecer en una familia monoparental también se retoman.

### *Texto 4*

Es importante señalar, en primer lugar, que este texto se encuentra en la sub-categoría de “Psicología”, pero se trata de un texto de una asociación cristiana. El tema principal es la igualdad entre hombres y mujeres, y no el matrimonio igualitario. En todo el texto únicamente se menciona dos veces este tema y lo señala como



una “locura” y un “derrumbe”. Califica a la familia monoparental como una “libertad loca y abusiva” y un “abuso de poder”. Señalamientos muy negativos. Además, como los textos anteriores, con excepción del texto 3, no menciona que sus argumentos sean de inspiración religiosa.

### *Texto 5*

En este texto no encontramos argumentos diferentes a los presentes en los textos anteriores: habla de la imposición de una minoría que afectará a la mayoría de la población, menciona el peligro al cual están expuestos los niños que crecen en una familia monoparental, pero este texto presenta una argumentación ante todo persuasiva: habla cómo con el matrimonio igualitario, los niños se convertirían en “objetos” y ya no serían tratados como seres humanos. Se trata de una simplificación de un tema complejo: la legislación sobre la adopción de hijos en parejas del mismo sexo se muestra como una transacción económica, donde sólo se adquiere un producto.

### *Texto 6*

Este texto, como el 3, explicita desde el inicio que se trata de la opinión de la comunidad protestante, basada en argumentos bíblicos. Explicita la diferencia universal de los sexos, el rol social de la familia que sería transformado de aprobarse el matrimonio igualitario, así como la confusión que traerá consigo la aprobación de dicha ley. Su estrategia argumentativa es interesante pues indica que no hablará del debate del matrimonio igualitario, sino de hechos sociológicos y antropológicos. De esta manera se posiciona como respetuoso de la orientación sexual de los homosexuales y se centra en explicar la “diferencia fundamental y original” que justifica a la familia mamá/papá.

## Texto 7

Antes que nada es importante señalar que este *link*, presente en la página web de la *Manif pour tous*, no remite directamente al estudio de Mark Regnerus, sino al sitio de *Alliance Vita*<sup>13</sup> que interpreta a dicho autor. En la conclusión misma del artículo de *Alliance Vita*, se especifica que no se trata de un estudio sobre niños que crecieron en el seno de una familia monoparental, sino de un estudio de niños que tuvieron un padre (o madre) que tuvo al menos una experiencia homosexual en su vida. Además de que no hace la distinción entre tener una relación homosexual y ser homosexual, este estudio finalmente no trata el tema que dice tratar. Lo único que podemos resaltar por tanto, es la diferencia que hace el texto entre los estudios que respaldan a la familia monoparental, que son de origen obscuro”, y por tanto de “utilidad casi nula”, mientras que se refieren a la familia mamá/papá se basan en “evidencias” y en estudios “nuevos e innovadores”.

## Texto 8

Este texto proviene del Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos francés. Por lo tanto, contiene datos estadísticos sobre las diferentes formas de pareja que existen en la sociedad francesa, y al ser de carácter público y del gobierno no contiene ninguna opinión ni juicio de valor. Este texto por lo tanto no es ni favorable ni contrario al matrimonio igualitario, tampoco defiende a la familia mamá/papá. Es claro por lo tanto, que el corpus de textos expuesto por la *Manif pour tous* para explicar su oposición al matrimonio igualitario es inconsistente, ya que no todos los textos sirven para explicar las razones para oponerse a éste, y en cambio contiene textos, como el estadístico, en apariencia sin razón alguna para estar ahí; pero que al tratarse de un documento científico puede aumentar la credibilidad de su argumentación.

---

13 Una asociación de inspiración religiosa que fue fundado por Christine Boutin en la década de los 90 para oponerse al aborto.



## IX. La plataforma Twitter

Para hacer el análisis del Twitter @LaManifPourTous se trabajan 16 fechas claves en la comunicación del movimiento. Los días 19 al 30 de octubre de 2012 fueron los primeros pasos del movimiento en Twitter. El 2 y 3 de noviembre de 2012 la *Manif pour tous* se oficializó como una asociación sin fines de lucro. En tanto que las manifestaciones organizadas por el movimiento se llevaron a cabo los días 17 de noviembre de 2012, 12 y 13 de enero de 2013, 24 de marzo de 2013, 21 de abril de 2013 y 26 de mayo de 2013. De estas 16 fechas claves, se analizan las fotos empleadas como apoyo visual; las personalidades y medios citados (figuras de autoridad del argumento), y los temas divididos de la siguiente manera: unirse al movimiento, fuente, matrimonio igualitario, adopción, movilizaciones (llamado, preparación, durante, conclusión, polémica) y palabras clave.

El análisis deja ver cuatro grandes tendencias dentro de la comunicación de la *Manif pour tous*: 1) manipula la noción de homofobia, al señalar que no se trata de un movimiento anti-homosexual pero al mismo tiempo se opone al reconocimiento de los derechos de éstos; 2) señala al gobierno como un enemigo; 3) se presenta como un movimiento que defiende los intereses de toda la población, y 4) se remite constantemente al peligro del matrimonio igualitario. Presentamos cada una de estas tendencias a continuación.

### *Manipular la noción de homofobia*

Al principio del movimiento, la *Manif pour tous* cuidó su comunicación para evitar ser asociados con un movimiento homofóbico. Para ello utilizó varias estrategias discursivas como emplear argumentos de movimientos contrarios, adelantarse a las posibles acusaciones, tener portavoces homosexuales y mostrarse como no homofóbicos (aunque no se les conceda el derecho al matrimonio), y presentarse como defensor de los derechos humanos y de los derechos de los niños. Por ejemplo, en un tweet del 22 de

octubre de 2012, Xavier Bourguibault, dirigente de la asociación *Homovox*, acusa al gobierno de ser homofóbico e instrumentalizar el matrimonio igualitario<sup>14</sup>: “El gobierno utiliza la proposición 31 como una maniobra política, él es el más homofóbico!”<sup>15</sup>.”

### *El gobierno como enemigo: victimización de un gran número de personas*

A medida que el movimiento de la *Manif pour tous* va adquiriendo fuerza, acusa al gobierno de ignorar sus demandas y por extensión, las demandas de la mayoría de los franceses. Para ello utiliza frases de victimización. Así, el ejemplo más significativo de este tipo de retórica es uno del 21 de abril de 2013, emitido al final de la cuarta manifestación organizada por la *Manif pour tous*. Recordemos que desde el 12 de abril el movimiento es acusado de incitar a la violencia por la declaración hecha por Frigide Barjot: “¡Hollande quiere sangre, eso es lo que tendrá!”<sup>16</sup>”. Al final de la manifestación del 21 de abril, fuerzas policiales intervienen. Así, la *Manif pour tous* tuitea “Un minuto de silencio por todos los militantes de la *Manif pour tous* que fueron amenazados, injuriados, despreciados y agredidos”.

### *Defensores de “todos”*

La *Manif pour tous* insiste en lo tranquilas y amigables que son sus manifestaciones. Además habla recurrentemente de los niños y las familias que asisten. Pretende también dar una imagen inclusiva al mostrar en un tweet del 26 de mayo 2013, una foto de mujeres con velo que participan en la manifestación<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Tweet de la *Manif pour tous*, 22 de octubre de 2012.

<sup>15</sup> “Le gouvernement se sert de la proposition 31 comme d’une manœuvre politique, c’est lui le plus homophobe !”, Traducción de Inés Argueta

<sup>16</sup> ROGER-PETTI, Bruno, “Frigide Barjot promet “du sang” à Hollande : une menace sidérante en forme d’aveu”, *L’Obs*, 12 de abril de 2012, <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/817095-frigide-barjot-promet-du-sang-a-hollande-une-declaration-considerante-en-forme-daveu.html>, (consultado el 10 de junio de 2016)

<sup>17</sup> Tweet de la *Manif pour tous*, 26 de mayo de 2013



Insiste además en cómo una reivindicación minoritaria por parte de los defensores del matrimonio igualitario se impone injustamente a toda la sociedad francesa. Trata así de una manera ambivalente los conceptos de público y privado: afirma que las reivindicaciones de la comunidad LGBT son minoritarias y privadas, pero que tendrían un impacto negativo en la sociedad<sup>18</sup>.

### *Matrimonio igualitario peligroso*

La *Manif pour tous* insiste en los peligros que tiene el matrimonio igualitario y para los niños la adopción en matrimonios con miembros del mismo sexo.

## X. La defensa de la familia

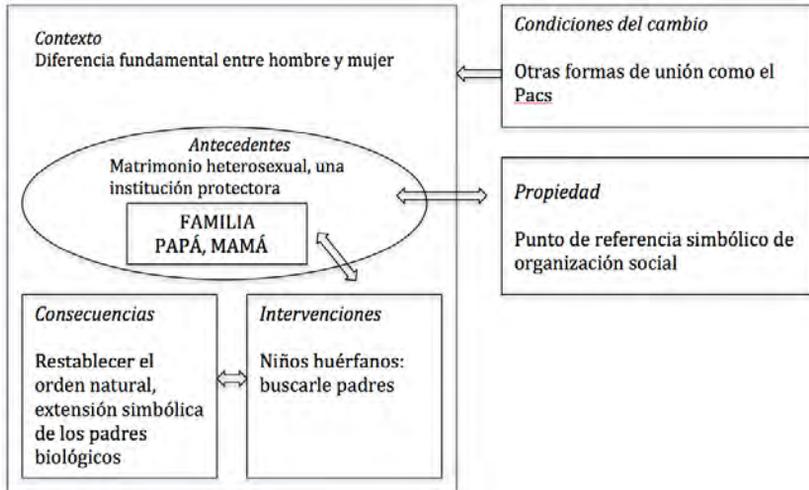
Hasta aquí se ha hecho el análisis del corpus de textos, que exponen el sistema de valores asociados a la familia mamá/papá y a la familia monoparental, y de la comunicación de Twitter que expone principalmente el contexto social de la argumentación de la *Manif pour tous*. Los esquemas siguientes facilitarán la comprensión de lo que es su representación de la familia<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Tweet de la *Manif pour tous*, 3 de noviembre de 2012

<sup>19</sup> Los esquemas se inspiran en los de Sandra Araya Umaña (2002) sobre representaciones sociales.

## Una representación natural y universal: construcción del sistema de valores

### Construcción de la representación de la familia hecha por la *Manif pour tous*



El tipo de familia que defiende el movimiento está constituida por un papá, una mamá y los hijos. El matrimonio es significado como una institución que sobrepasa el amor y se fundamenta en la protección de la madre y de los hijos. El sistema de valores que se le asocia es la seguridad, la estabilidad y la protección.

Según la *Manif pour tous* estas características se fundamentan en argumentos científicos, universales, antropológicos y biológicos. En esta concepción de la familia, la adopción es un momento donde se interviene para restablecer los lazos naturales entre padres e hijos. Los padres adoptivos reemplazarían de manera simbólica a los padres biológicos.

### *La familia madre/padre como centro del aparato social*

Todo ello forma parte de un sistema social fundado en la diferencia inalienable de los sexos: los hombres asociados a la mas-



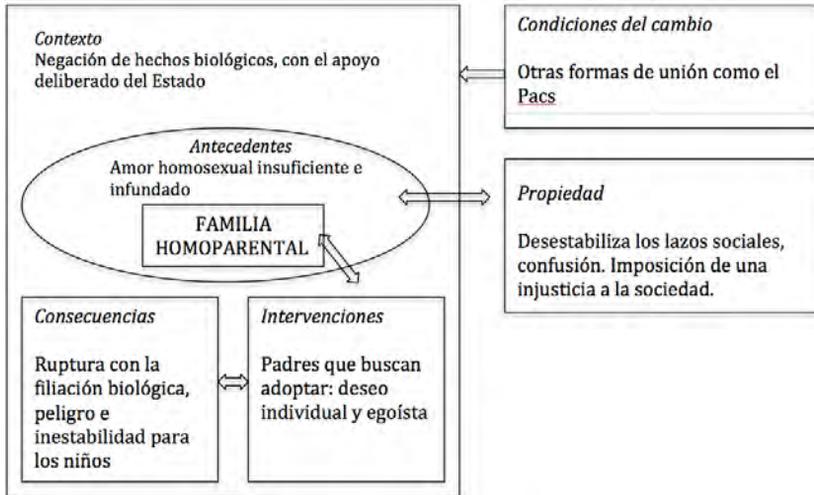
culinidad y las mujeres a la feminidad. Este complemento no solamente es fundamental para el buen desarrollo de los niños sino para la estructuración de la sociedad en su conjunto. Así, en los procesos de anclaje y objetivación, la familia no solamente es puesta en contexto con otras referencias sociales, sino que se coloca en el centro de toda relación social. El papel de la familia en las relaciones sociales es el de ser un punto de referencia simbólico, como base de toda socialización.

### *La familia madre/padre no se asocia al miedo*

En esta representación de la vida social y de la familia, no hay ninguna asociación a un sistema de valores negativa. No encontramos un vocabulario relacionado con el riesgo, las consecuencias ni peligros. La *Manif pour tous* defiende una representación de la familia que excluye todo lo que no corresponde a la diferencia biológica de los sexos. Pero, el movimiento se declara a él mismo no-homofóbico y respetuoso de toda orientación sexual. Esta excepción puede ser representada por el Pacs en el esquema. El Pacs es el Pacto Civil de Solidaridad, un contrato de organización de la vida común entre dos personas mayores de sexo diferente o de mismo sexo. Unión que no tiene los mismos derechos ni obligaciones que el matrimonio. La sola condición de aceptación de una relación que no se basa en la diferencia de los sexos, es una unión que se encuentra al margen del sistema social. La unión homosexual es aceptable siempre y cuando se quede en un espacio marginal y privado. Así, pueden regir su vida de pareja por una unión diferente a la del matrimonio, sin tener los mismos derechos y sin derecho a adoptar. Éste último es un derecho exclusivo para las parejas heterosexuales y así, se conserva la universalidad de la diferencia de los sexos, también los roles asignados a cada uno. El Pacs entonces se presenta como una forma de unión que es aceptada en el conjunto social, ya que no contribuye a la procreación.

**La familia madre/padre se opone a una representación falsa y peligrosa: creación de un sistema de valores**

**Construcción de la representación de la familia monoparental hecha por la *Manif pour tous***



En la representación anterior, la familia monoparental se construye en relación con un sistema de valores negativos al indicar una desviación, una deformación de la representación de la familia mamá/papá.

Lo que funda a la familia monoparental no es la institución del matrimonio, ni las leyes universales de la diferencia de los sexos, sino el amor homosexual. Este fundamento es descrito como insuficiente, abusivo y peligroso.

La adopción de hijos en parejas homosexuales es vista como una deformación de la filiación natural, que responde a deseos egoístas e individuales y no al orden natural de las cosas. Como se trata de una deformación de lo natural, los niños se encuentran amenazados y su desarrollo corre el riesgo de no ser normal.



### *La familia homoparental es parte de un aparato social deformado: construcción social*

La familia monoparental, según la *Manif pour tous*, se basa en la negación de hechos biológicos y universales. Se dice que el gobierno de manera abusiva e ignorando a la población apoya esta transformación de la sociedad. Al basarse en la ideología de género, en estudios científicos dudosos y en la negación de la diferencia de los sexos, el matrimonio igualitario lleva a la sociedad a una libertad deliberada y abusiva.

### *La familia homoparental y sus grandes riesgos: discurso que recurre al miedo*

Al borrar los puntos de referencia esenciales para las relaciones humanas, se dice que el matrimonio igualitario vuelve a la sociedad egoísta, individualista y borrosa. Sobre todo, es amenazadora: la educación de los niños es puesta en peligro, su salud física y mental también. Además, se trata de una imposición, la sociedad es víctima de un abuso de poder por parte de una minoría.

El único punto de encuentro entre los dos esquemas es la relegación de los homosexuales a un espacio privado, semi-incluidos en la vida pública y social a través del Pacs. Un tipo diferente de unión, aceptable para la *Manif pour tous*, que normaliza su unión, pero evita su entrada en el espacio público.

## XI. Reflexiones finales

A través del análisis del sitio web y de Twitter, es claro cómo la *Manif pour tous* construye un discurso que opone familia mamá/papá (legítima) a la familia monoparental (ilegítima).

La familia papá/mamá se naturaliza a través de diversas representaciones. La primera hipótesis planteada encuentra aquí su

respuesta: la construcción del sistema de valores que rodea a la familia mamá/papá se expresa en palabras como universal, natural, biológica y fundada en la antropología. La objetivación sitúa a la familia mamá/papá en un espacio simbólico universal, incambiable y natural, que se funda por la institución del matrimonio. Esta concepción se basa principalmente en la diferencia esencial de los sexos, distinción que dirige todas las relaciones sociales. La adopción en esta representación es natural y corresponde a las leyes de la biología. Es importante recordar, que la *Manif pour tous* hace pasar tal representación de la familia como respetuosa de la homosexualidad al manipular la noción de homofobia. El discurso manejado por este movimiento simplifica situaciones sociales complejas. La homosexualidad es aceptada en el espacio social en cuanto se quede al margen, en un espacio privado. La homosexualidad se rechaza cuando trasciende a la vida pública y exige derechos, como el de adoptar hijos.

Este movimiento asocia su concepción de la familia con los derechos de los niños, y remite al orden natural de las cosas, del matrimonio y la filiación. Se exponen para ello datos que pretenden justificar científicamente la familia mamá/papá. El corpus de textos analizados es un claro ejemplo de ello.

La representación de la familia que hace la *Manif pour tous* se dice que nos concierne a todos ya que es un punto de referencia fundamental para la sociedad, ya que es una institución que funda toda vida en común. La segunda hipótesis se confirma entonces: no defender a la familia, de acuerdo a su representación de la misma, es una negación de hechos naturales, y por tanto se niega el sentido universal del mundo. El anclaje sitúa a la familia mamá/papá como el centro de toda las relaciones sociales. La *Manif pour tous* defiende por lo tanto el interés de todas las personas. Dentro de su argumentación encontramos frases con fuertes significados como las que recurren a promover un minuto de silencio por todas las víctimas de la represión gubernamental y a defender los derechos humanos. Así este movimiento se auto asocia con la justicia, la libertad, la tolerancia y la defensa de los derechos humanos.



Su discurso que recurre al miedo, se sustenta en el otro tipo de familia, en la formada por una pareja homosexual. La familia monoparental, se argumenta, es una negación de hechos biológicos y universales. La *Manif pour tous* sitúa a ese tipo de familia, en el universo simbólico del deterioro, la desviación y el peligro. Al carecer de fundamentos científicos, la familia homoparental está formada por el amor homosexual que no tiene cabida en la institución del matrimonio. Y la adopción de hijos es una deformación y representa una amenaza para los niños y la sociedad. Además, esa familia pertenece a un universo social desconocido, que conduce a la degradación de la sociedad. El discurso del miedo recurre a exponer las consecuencias que este tipo de familia tendrá para sociedad, y señala la pérdida de puntos de referencia, la negación de hechos naturales, el abuso de poder y injusticia que todo ello trae consigo. Para la *Manif pour tous* normalizar la familia monoparental a través del matrimonio igualitario, significa trastornar el mundo como lo conocemos.

También el miedo total e indefinido descrito por Jodelet (2011) se encuentra aquí: la disolución del tejido social, las consecuencias indescriptibles, el abandono de puntos de referencia simbólicos legítimos, el egoísmo, la falta de respeto a los niños. Se acusa, además, a la ideología de género de pretender negar hechos naturales; y para ello la *Manif pour tous* reduce todos los estudios de género a una sola y única ideología, a la que le otorga una connotación negativa. Así, el discurso que recurre al miedo estigmatiza a las parejas homosexuales asociándolas a connotaciones negativas y oponiendo “su mundo” (sin ningún sentido ni referencia social) al “nuestro” (natural y universal). Esta representación vuelve a la familia monoparental un chivo expiatorio, el enemigo destructor al que hay que combatir. De modo que aunque trate de ocultarlo, la *Manif pour tous* maneja un discurso discriminatorio y estigmatiza las diferencias sexuales.

En su argumentación el gobierno juega un papel importante: participa en la desviación social, y con un poder abusivo, injusto e impositivo, pretende cambiar a la sociedad entera para responder a los deseos de una minoría. Hace una simplificación de la pos-

tura estatal y de todos los debates que se llevaron a cabo durante el proceso de discusión y aprobación del matrimonio igualitario.

Como Jodelet (2011) lo ha indicado, son los momentos de crisis y de incertidumbre cuando el miedo indefinido puede ser más utilizado al transformarse los puntos de referencia conocidos. Durante el año 2012 Francia atravesó una crisis económica, un aumento del desempleo, y vivió una transición política con la llegada al poder del Partido Socialista, con Hollande a la cabeza; y el debate sobre el matrimonio igualitario se sumó a esta situación.

Al retomar lo dicho Moscovici (1976) sobre las representaciones sociales vemos, que en el contexto mencionado, el matrimonio igualitario proponía un cambio en la representación hegemónica de la familia, y en la definición del matrimonio. La representación hegemónica hasta ese momento era el de la familia constituida por un padre, una madre e hijos. Una representación autónoma de la familia, en cambio, fue la defendida directamente por el gobierno francés y compartida por ciertos sectores de la sociedad que apoyaron su propuesta de ley sobre el matrimonio igualitario: estudiantes, científicos, académicos, comunidad LGBT. En esta representación autónoma la concepción de la familia mamá/papá (o hegemónica) se reconfigura y deja entrar en la representación diferentes tipos de padres (dos mamás, dos papás, etc.) y diferentes maneras de procreación (adopción de parejas del mismo sexo).

Dicha representación autónoma es criticada por otros sectores de la sociedad: por la *Manif pour tous*, grupos religiosos de diversas denominaciones, líderes conservadores, e incluso por grupos LGBT, que se oponen a la institución del matrimonio igualitario y a su pretensión de adquirir el derecho a la procreación. Lo interesante de hacer notar en este caso es que estos grupos que se oponen a la representación social autónoma sobre el matrimonio igualitario, no defienden una representación polémica o aislada, sino aquella que ha sido históricamente hegemónica. Así, la *Manif pour tous*, que surge en un momento crítico de coyunturas



sociales y políticas, no defiende una representación alternativa sino la representación hegemónica.

Como lo indica Elisabeth Roudinesco (2002) en su reflexión sobre la evolución de la familia: desde los años 1980, la sociedad vive una normalización de la homosexualidad, pero lo que incómoda no son sólo las “locas”, sino la entrada de los homosexuales en la vida pública, y que mediante el matrimonio, sean como “nosotros”.

Como lo muestra la *Manif pour tous*, las cuestiones de género y de los derechos de las minorías en la actualidad siguen siendo consideradas por muchos actores sociales como problemas particulares<sup>20</sup>, cuando deberían ser de interés general puesto que nos conciernen a todos. Y no para defender un supuesto orden natural de las cosas y rechazar la diferencia, sino para rechazar precisamente la intolerancia y la estigmatización. El día de hoy, después de que en México continúan los asesinatos por la orientación sexual de las víctimas, de los feminicidios que no paran, de la cada vez más extendida estigmatización religiosa y de la permanente discriminación racial, es fundamental reconsiderar la construcción de los discursos políticos y mediáticos que fomentan el odio y la intolerancia. Valga la presentación del caso de la *Manif pour tous* para reflexionar sobre ello.

---

<sup>20</sup> Noortje Marres (2003) de la Universidad de Warwick, indica que las reivindicaciones feministas y han contribuido a una nueva configuración de la política, cuestionando lo que merece ser discutido en la esfera pública, y por lo tanto considerado como de interés general. Las luchas feministas, por su representación y legitimación en la esfera pública, han demostrado que el reconocimiento de las particularidades es fundamental para la democracia

## Bibliografía

- Amossy, Ruth (2014). *Apologie de la polémique*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Araya Umaña, Sandra (2002). “Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión”, Cuadernos de Ciencias Sociales 127. Costa Rica : Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Beck, Ulrich, (2002). “Le risque comme principe d’espace public”, *Commentaire*, vol. IV, n° 100, pp. 893-897. DOI10.3917/comm.100.0893. (Traduit de l’allemand par Isabelle Hausser)
- Fraser, Nancy (1992). “Repenser la sphère publique”, in CALHOUN Craig (dir.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, pp. 109-142.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Jodelet, Denise (2013). *Les représentations sociales*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Jodelet, Denise (2011). “Dynamiques sociales et formes de la peur”, *Nouvelle revue de psychologie*, vol. II, n°12, pp. 239-256.
- Macé, Eric; Maigret, Eric (dir.) (2006). *Penser les médiacultures*, Paris: Armand Colin.
- Marres, Noortje (2003). “Quel est cet animal politique sorti du chapeau de la gender theory ?”. *Multitudes*, n° 12, pp. 61-67.
- Moscovici, Serge (1976). *La psychanalyse, son image et son public*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Roudinesco, Elisabeth (2002). *La famille en désordre*, Paris: Fayard.
- Segalen, Martine; Martial, Agnès (2013). *Sociologie de la famille*, Paris: Armand Collin.



## VÍCTIMAS DE MINAS ANTIPERSONALES: REFLEXIONES DESDE LA SUBJETIVIDAD Y EL LAZO SOCIAL

### *Landmine victims: Reflections from the subjectivity and the social bond*

Luis Carlos Rosero García

La vivencia traumática que experimentan las víctimas de minas antipersonales representa la posibilidad de abordar la comprensión de su dinámica subjetiva a partir de la relación directa con la carga afectiva que soporta la magnitud del acontecimiento, y con ello, de su articulación con los entramados que se ha construido en el lazo social. En este orden de ideas, el acontecimiento de la explosión de una mina antipersonal pone al descubierto las funciones del yo y las posibilidades que se abren de una escucha a la subjetividad y los escenarios para la reparación. *Palabras clave: Vivencia traumática, carga afectiva, subjetividad, lazo social, reparación.*

*Abstract: The traumatic event experienced by victims of landmines represents the possibility of addressing the understanding of their subjective dynamics from the direct relationship with the emotional burden on the magnitude of the event and its articulation with the trusses built in the social bond. In this regard, the event of the explosion of a landmine exposes the ego functions and the possibilities of opening up and hearing the subjectivity and scenarios for reparation.* Keywords: Traumatic experience, emotional charge, subjectivity, social bond, repairs.

*El inicio del presente texto tiene como primera fuente de inspiración un maravilloso poema de Octavio Paz, conocido como Piedra de Sol (México, 1957), que a la letra dice: “Para ser yo he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia”.*

- \* Psicólogo - Profesor vinculado al Programa de Psicología – Universidad Mariana (Pasto – Nariño, Colombia). Investigador perteneciente al grupo de investigación Desarrollo Humano y Social (Categoría B de COLCIENCIAS, Colombia). Correo electrónico: lrosero@umariana.edu.co. Egresado de Universidad de Antioquia. Especialista en Educación Sexual, egresado de la Universidad Antonio Nariño en convenio con la Universidad Mariana. Magister en Etnoliteratura egresado de la Universidad de Nariño. Vinculado como profesor de la Institución Educativa Municipal Libertad (Secretaría de Educación Municipal de Pasto – Nariño, Colombia).

Agradecimientos: al Programa de Psicología de la Universidad Mariana, al Hospital Universitario Departamental de Nariño, la Junta Regional de Calificación de Invalidez – Regional Nariño, y en especial a las víctimas de minas antipersonales de Nariño que contribuyeron con sus relatos y testimonios.

## Introducción

Al finales del año 2013 se dio por terminada la investigación profesoral denominada “Vivencias traumáticas en un grupo de personas víctimas de minas antipersonales”, bajo el respaldo de la Universidad Mariana (Pasto – Nariño, Colombia) a través del Programa de Psicología. Para la investigación en mención se acudió a fuentes de gran importancia, como son los pacientes que acuden al Hospital Universitario Departamental de Nariño y la Junta Regional de Calificación de Invalidez de Nariño. De igual manera, destaca la colaboración que prestaron los familiares y allegados a las víctimas de minas antipersonales ubicadas en tres municipios del Departamento de Nariño: Pasto, Samaniego y Sandoná; siendo estos algunos de los municipios donde todavía se halla recrudecido el conflicto armado que vive Colombia hace más de 60 años.

A nivel nacional, se cuenta con el informe que periódicamente presenta la Campaña Colombiana Contra Minas (CCCM, 2016), en el cual se expone la situación que se vive en el mundo y en particular en Colombia respecto de este grave flagelo. Y tal es la magnitud del problema, que la CCCM indica en el año 2016 que ha adelantado un programa directo con UNICEF: “para articular a las comunidades en torno al crecimiento integral de los sobrevivientes de minas antipersonal”. El programa en mención refiere que se han cubierto a 22 departamentos en Colombia con una atención aproximada a 250 sobrevivientes; de los departamentos han priorizado a 6 en tanto se consideran como las zonas donde se presenta un mayor grado de afectación por causa de explosión de minas antipersonales y municiones sin explotar: Norte de Santander, Antioquia, Cauca, Nariño, Meta y Caquetá).

En cuanto a las estadísticas más recientes, la CCCM (2016) refiere que:

En Colombia, se registran dos víctimas diarias de accidentes por Minas Antipersonal y Municiones sin Explotar, y el 24% muere como consecuencia del accidente. Hasta el 15 de septiembre del 2010 se registraron 8.539 víctimas, de las cuales 2.930 son civiles.



Por su parte, en el informe del 31 de julio de 2014, la CCCM señala que se destacan 4 departamentos como los que registran un mayor número de víctimas civiles por explosión de minas antipersonal (MAP), municiones sin explotar (MUSE) y artefactos explosivos improvisados (AEI) durante el primer semestre del año 2014: se trata del Putumayo, Antioquia, Chocó y Caquetá. Valga la pena destacar del informe de la CCCM (2014) que

11 de los 32 departamentos registraron algún tipo de accidente con estos artefactos prohibidos por el derecho internacional humanitario: Antioquia, Cauca, Caquetá, Arauca, Chocó, Huila, Meta, Nariño, Norte de Santander, Putumayo y Valle del Cauca.

Según se observa, Nariño es uno de los departamentos donde se utilizan estos artefactos, que como se sabe lo que procuran es diezmar la solidez de la estructura militar y civil de las comunidades afectadas, al dejar a sus víctimas o bien en estado de graves secuelas físicas y/o psicológicas o en la muerte. Al respecto, hay que comentar que la población de víctimas de minas antipersonales que participaron en la investigación menciona que las consecuencias físicas si bien es cierto causan estragos y afecciones en la funcionalidad de su cuerpo, lo más tormentoso es la afección a nivel psíquico y emocional. Se refieren a afecciones que implican la percepción de un cuerpo que ha sido desgarrado, fragmentado y explotado en su construcción como totalidad; siendo esto algo que se registra a nivel psíquico y tiene importantes implicaciones en los contextos de desempeño habitual: laboral, familiar, sexual, parental e intersubjetivo, en general.

Valga la pena hacer una anotación cuando se habla de cuerpo, y para ello hay que ir al texto de Colette Soler (2006), la autora afirma que “el psicoanálisis se interesa por el cuerpo, pues la mayoría de los síntomas prefieren al cuerpo...” (p. 87). En el mismo libro de Colette Soler (2006) se hace referencia a la alusión que hace Lacan, en el sentido de ubicar “El cuerpo como acontecimiento del discurso” (p. 87) o también la otra afirmación lacaniana al decir que “el síntoma es un acontecimiento del cuerpo” (p. 87). La autora se encarga de

puntualizar sobre la distinción que se debe establecer entre el cuerpo y el organismo, esto es, entre la cultura y la naturaleza: “el cuerpo humano —voy a decir humanizado que no es el organismo de la naturaleza, que no es sencillamente el organismo animal— este cuerpo es algo fabricado, algo producto del arte” (Soler, 2006, p. 87), y de esta manera su posición es ubicar al “cuerpo en tanto producto del discurso” (Soler, 2006, p. 87).

Queda claro, entonces, que la posición que vamos a tomar en este camino es una referencia del cuerpo como una construcción subjetiva, que no se hace de la noche a la mañana, sino que requiere tiempo; valga decir, que sobrepasa el tiempo cronológico, aún más el tiempo de los desarrollos estandarizados y sometidos a fórmulas fijas y rígidas; se trata más bien del tiempo del inconsciente, que tiene sus propios avatares y designios, en tanto está sometido a los encuentros y desencuentros con el Otro de la cultura y el Otro de la regulación consigo mismo y con el otro. Este cuerpo al que aludimos se construye paso a paso, a lo largo del tiempo; y que justamente una explosión de un artefacto, como los que se usan en el conflicto armado, abre zanjas en la construcción que se ha avanzado y produce efectos de retroceso y nuevas acomodaciones.

El cuerpo del que nos ocupamos es aquel que tiene sus propias coordenadas según la época de la historia de la humanidad en que se escriban los acontecimientos que sirven como referencia para su comprensión y ubicación. Es entonces un cuerpo amarrado a los discursos que se erigen en cada época; siendo estos discursos aquellos que se encargan de regular y establecer los tiempos y condiciones para acceder al goce, esto es, a los modos de satisfacción que cada uno tiene a partir de su cuerpo. Y esto es algo único, no está establecido de antemano.

## Estragos en el cuerpo. Lectura desde el terreno del afecto

La explosión de una mina antipersonal, sus consecuencias físicas y psicosociales, así como el entorno político, económico y cultural



que rodea al sujeto víctima de lo ocurrido, efectivamente puede considerarse como un *acontecimiento*, en el total sentido de la palabra, y más aún si lo vemos desde lo producido en el cuerpo y el psiquismo, en las redes discursivas que delimitan la identidad del sujeto.

Con esta afirmación, interesa abordar el asunto del acontecimiento, y para ello es importante hacer una referencia conceptual, que justamente se puede ubicar en Foucault (1974):

el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad cómo cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal. (p. 47 - 48)

Aprovechando los ecos de este complejo concepto, puede afirmarse que la explosión de una mina antipersonal es algo que no estaba en la agenda de los campesinos, agricultores, los civiles que deambulan la calle, los personajes que se encargan de la discoteca del pueblo, los militares que cuidan su base de campaña o el transeúnte que pasa en ese preciso momento por la estación de policía. Todas son historias que tienen como personajes a seres comunes y corrientes; personajes que han escuchado de un explosivo usado en el conflicto armado u otros que están ajenos a esta lucha que lleva ya muchas décadas y ha cobrado la vida de miles de seres inocentes. Historias que se escriben a diario y que en cada uno de sus protagonistas desencadenan nuevos relatos de dolor, angustia, sufrimiento y culpa.

Es un acontecimiento en tanto el psiquismo de estos sujetos tenía las estructuras justas para afrontar las adversidades del día a día, esas del comercio del rebusque o las circunstancias de discusiones domésticas, o que llegan hasta los conflictos de barrio y veredas,

pero que no habían implicado un acto de tal desgarramiento. Por ello, cuando las víctimas de la explosión lo narran lo hacen con toda el alma, tal y como lo hizo uno de los jóvenes que a sus 22 años de existencia la vida se le cambió en ciento ochenta grados, al perder su pierna derecha y vivir la agonía de la pierna izquierda. Un joven que al entrevistarlo recostado en su cama, solo pudo decir que después de la explosión se dio cuenta que “faltaban partes de mi cuerpo, (...) necesidad de ayuda y luchar por sobrevivir” (testimonio tomado de la entrevista semi-estructurada). Momentos de angustia y dolor en los cuales acuden toda suerte de pensamientos y emociones, que en este caso del joven se concentran en expresiones entre agónicas y esperanzadoras: “le pido ayuda a Dios para echar para adelante, pero siento tristeza y desesperanza” (*ibíd.*).

El acontecimiento de la explosión realmente es algo de lo indescriptible, de lo innombrable e incluso de lo imposible de ser escrito con toda la magnitud para mostrar lo que ocurrió en el momento exacto. Es un acontecimiento en tanto marca un hito en la vida del sujeto. Representa un momento en que el sujeto se encuentra ante los límites de la vida y la muerte y solo puede aferrarse a un ser todopoderoso que apacigüe su sed de venganza y retaliación. De todas maneras, es también un acontecimiento porque hace brotar las palabras y emociones que en otras circunstancias posiblemente no saldrían; y no es sino seguirle la pista al mismo joven del que se traen sus expresiones fruto de una serie de entrevistas de tipo investigativo, cuando dice que sintió

Rabia con las personas que hicieron esto, que colocan estas cosas, que no piensan en el daño que causan y a uno le gustaría tenerlos al frente para hacerles lo mismo que le hicieron a uno (testimonio tomado de la entrevista semi-estructurada).

Palabras que proceden de un alma adolorida. Palabras que hacen eco a un tejido social que se halla fracturado, fisurado, desbordadas las estructuras que lo sostienen ante el peso de la violencia de los sujetos que figuraron en su creación. Tejido social que se conjuga con los estertores de un lazo social que algún día pensamos que



se mantiene pegado o suturado gracias a la fuerza de un especial sellante: el eros. Valga decir que éste sellante está en la base del tejido pulsional, y que tiene que luchar permanentemente con la otra sustancia: la pulsión de muerte, vestida en este caso con los colores de la rabia, el rencor y la afrenta. Palabras que superan los discursos jurídicos oficiales del perdón, y que requieren una escucha abierta y sin prejuicios que las acoja en su real significación.

Bajo estas consideraciones, se piensa en el eros como la sustancia que podría unir las piezas de un rompecabezas hecho con los rastros del dolor y el sufrimiento que producen las violencias continuas que ocurren en los campos y las calles. Un eros que tendrá que vérselas con una huella muy grande, ya que los sujetos víctimas de las minas antipersonales han sufrido graves secuelas en su cuerpo, estragos que deja la guerra y que circulan en sus palabras: porque la explosión de una mina antipersonal deja daños de grandes proporciones: “no poder caminar bien, todo cambia” (*ibíd.*).

## Apuntes desde la vivencia traumática y la carga de afecto

La investigación sobre “Vivencias traumáticas en un grupo de personas víctimas de minas antipersonales” (2013), se desarrolla fundamentalmente alrededor de dos categorías centrales, como son vivencia traumática y carga de afecto, apoyados en las referencias del psicoanálisis.

Con relación a la vivencia traumática, conviene ir al texto de Freud escrito en 1923, en el cual nos habla del funcionamiento del aparato psíquico a partir de su consideración tópica, económica y dinámica. Allí el autor alude a lo que denominaría como principio del placer – displacer, siendo las sensaciones placenteras las que no conllevan un incremento del esfuerzo por parte del yo, y por otro lado estaría el displacer cuyas sensaciones provocan una mayor tarea para el yo, conllevando un ejercicio de descarga; o lo que es lo mismo, que el placer tiene que ver con una disminución de la carga psíquica (podría decirse, de la carga de afecto), y el displacer a su efecto

contrario, que sería la elevación de tal carga. Para dilucidar la pareja placer - displacer, el texto de Freud (1923) es muy claro al respecto:

Las sensaciones de carácter placentero no tienen en sí nada esforzante, a diferencia de las sensaciones de displacer, que son esforzantes en alto grado: esfuerzan a la alteración, a la descarga, y por eso referimos el displacer a una elevación, y el placer a una disminución, de la investidura energética. (p. 24)

En tal sentido, el concepto de vivencia traumática puede esbozarse a partir de la reflexión antes desarrollada, para lo cual es pertinente retomar los planteamientos de Brainsky (1993): “vivencia traumática (que) corresponde a una inundación de estímulos al yo en la unidad de tiempo” (p. 44). Bajo estas condiciones, lo que trasciende es la condición del yo como una instancia que no logra contener la carga psíquica (diríamos, emocional o afectiva) que trae consigo la experiencia traumática de la explosión de una mina antipersonal. El yo, entonces, muestra la debilidad y vulnerabilidad de la tarea que ha asumido, esto es, como instancia de adaptación y conservación, incluso acudiendo a estrategias que no son claramente resolutorias de la problemática, como lo menciona Freud (1927):

El yo rehúsa sentir las afrentas que le ocasiona la realidad; rehúsa dejarse constreñir al sufrimiento, se empecina en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo, y aun muestra que sólo son para él ocasiones de ganancia de placer. (p. 158)

Las víctimas por explosiones de minas antipersonales muestran en sus narrativas discursivas lo que Brainsky (1993) describe en su teoría del trauma, siguiendo para tal fin la concepción de la metapsicología freudiana. Entonces, el incremento de las cargas de afecto que vienen a continuación de la experiencia traumática, es algo que

va más allá de lo mecánico y depende tanto de la intensidad y violencia del estímulo (parte de estas calidades está matizada por lo súbito), como de la relativa debilidad o fuerza del yo. La vivencia traumática está en la base de las llamadas neurosis traumáticas,



que se presentan frente a irrupciones sorpresivas de estímulos que inundan al yo, tales como accidentes, eventualidades bélicas, etc., en las que la persona no ha tenido tiempo de utilizar la angustia como señal de angustia. (p. 44)

La lectura que se hace del trauma implica, definitivamente, acudir a la metapsicología freudiana. De un lado, tenemos al yo expuesto a procesos de tipo económico, al experimentar una sobrecarga interna (sentida como displacer), con la consiguiente señal de angustia; y de otro lado, el yo tendrá que acudir a su repertorio de estrategias de solución (o de afrontamiento), que implica la descarga de tal proceso interno a través de expresiones motrices, emocionales y cognitivas, lo cual se siente como placer, en el sentido dinámico y a la vez atendiendo al principio de constancia del aparato psíquico, descrito con claridad por Daniel Lagache (1955).

Acorde a esta presentación, es como se puede comprender que las víctimas de minas antipersonales procedieron a solucionar los cambios que se produjeron en su condición anímica y sociofamiliar acudiendo a sus propios recursos personales, y a la vez, dada la magnitud del *acontecimiento* experimentado dirigieron su mirada a las redes sociales de apoyo solicitando su colaboración directa. Queda abierta la discusión si los resultados de tal respuesta fue la más efectiva, en términos de resolver las demandas psíquicas que se desencadenaron por efecto del trauma, o si a posteriori estarán experimentando una reactivación de la sintomatología que se desencadenó con ocasión de la experiencia traumática. Lo más probable es que los procedimientos utilizados por el yo sean insuficientes para dar cuenta tanto del monto de afecto como de la representación del acontecimiento en mención, cuya magnitud e intensidad es de gran cuantía (en términos cuantitativos y cualitativos).

Por lo demás, hay que decir que el trauma, o como se ha presentado hasta el momento, como una vivencia traumática, se mueve de manera recíproca entre el exterior (como eventos procedentes del mundo exterior, léase conflicto armado en Colombia) y el interior (que da cuenta de los movimientos que ocurren en el aparato

psíquico para atender los cambios energéticos por la vía dinámica y tópica).

Los movimientos que se han descrito tienen un motor que los dinamiza; se trata del afecto o la carga de afecto como se ha denominado en la investigación referida. Justamente uno de los sujetos participantes en el estudio ilustra con gran detalle la dimensión del acontecimiento a partir del afecto: se le preguntó por la condición afectiva o emocional que a él lo caracteriza después de la explosión de la mina antipersonal, y respondió que siente “mucho dolor y tristeza; la vida es de mucho sufrir, y eso pasó en un momento que uno no esperaba, acabó la vida de uno” (testimonio tomado de la entrevista semi-estructurada).

Esta referencia tiene como núcleo central la carga energética, que puede entenderse como la magnitud de energía psíquica que acompaña a toda experiencia y que le concede un sello particular, diferenciándola de otras de características semejantes. El afecto se lo puede entender como la tonalidad específica que va colorear una experiencia, y que los sujetos lo refieren como miedo, enojo, rabia o bien como placer y alegría. Cualquiera que sea el afecto se halla ligado a la historia subjetiva de cada uno de las víctimas de la explosión de una mina antipersonal. El afecto, entonces, permitiría también comprender a lo psíquico como una construcción eminentemente subjetiva; y con ello facilita dar cuenta de un sujeto sometido a una fuerza superior que lo deja sin capacidad de respuesta, a expensas quizás de lo más precario o primitivo que dispone, haciendo visible el mundo enigmático de la pulsión, con todos sus matices.

## Vivencias traumáticas y lazo social

El encuentro con las víctimas, por las secuelas corporales, psíquicas y sociales que dejan la explosión de minas antipersonales, ofrece un panorama bastante complejo y a la vez de gran interés a los ojos del observador, tanto como del analista que se interesa por los intersticios que se debaten tanto en la subjetividad como en el lazo social.



El primer eslabón que se ha tomado como eje del análisis se centra en la instancia del yo, considerada bajo sus funciones de síntesis, análisis y adaptación. A la luz de los efectos que nos muestra la explosión de las minas antipersonales, el yo evidencia su cara de vulnerabilidad, de indefensión y debilidad, al resultar limitados los recursos con que cuenta para afrontar la magnitud del acontecimiento traumático; esto significa, para decirlo claramente, que el trauma experimentado supera las estrategias de afrontamiento del yo. En una perspectiva lacaniana, puede afirmarse que la dimensión real del trauma, bajo su consideración de algo que trasciende la escritura y pone al sujeto en jaque, esto es, en el borde de lo imposible, recubre la dimensión imaginaria del acontecimiento.

El segundo eslabón tiene la estructura de un discurso; esto es, de un lenguaje que con sus hilos soporta las tramas del trauma. Se trata de la estructura propia del lazo social, que como lo afirmó Freud (1921) en su *Psicología de las masas y análisis del yo* al referirse a lo social, posee una relación directa y recíproca con la subjetividad. La tesis que aquí se sustenta es la que el mismo Freud habría defendido ante muchos de sus detractores, y que hoy corresponde seguir retomando, en cuanto a que no podemos avanzar en una reflexión sobre la psicología individual haciendo caso omiso de una psicología social. En otras palabras, que el padecimiento psíquico que exhiben las víctimas por explosión de minas antipersonales pone al descubierto una doble cara: de un lado, los procesos inconscientes que conocemos en términos de represión, retorno de lo reprimido y construcción sintomática, así como expresiones múltiples de una psicopatología de la vida cotidiana; y de otro lado, el lazo social como estructura discursiva que se encarga de soportar o regular las modalidades de goce.

Esta doble cara del fenómeno es la que Peláez (2011) desarrolla cuando retomar a Freud cuando afirma que

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es

simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (Freud, 1921c/1993: p.67)” (p. 7).

Y justamente, es en la psicología social de Pichon Rivière donde el concepto de vínculo es considerado como una referencia fundamental para la comprensión del sujeto y sus relaciones con lo social. Lo anterior significa que el objeto de estudio de ésta, no es el individuo, la persona o el sujeto en sí mismo, sino el vínculo que un sujeto pueda establecer con otro sujeto. La noción de vínculo social implica, entonces, una relación bidireccional (sujeto – sujeto) y a la vez de mutua afectación, siendo esta su condición de supervivencia. Es menester, entonces, retomar el concepto que trae Rivière (1980) con relación al vínculo para ubicar allí su trascendencia:

Ello nos lleva a tomar como material de trabajo y observación permanente la manera particular en que un sujeto se conecta o relaciona con el otro o los otros, creando una estructura que es particular para cada caso y para cada momento que llamamos vínculo. (p. 22)

De eso se trató en la investigación sobre las víctimas de minas antipersonales, esto es, de revisar la manera como cada una de ellas establecía vínculos (sociales) o relaciones con los otros, los cuales son utilizados o le sirven para una multiplicidad de tareas o funciones. En el vínculo, el otro es colocado en una posición solidaria frente al sujeto, y solidaridad en este tipo de acontecimientos puede generar una relación de apoyo o ayuda, o bien una relación que puede entrañar las más sutiles violencias.

Con esta lectura a partir del vínculo, queda claro que las víctimas de las minas antipersonales, hoy más que nunca, requieren de espacios de escucha que les permitan, de una manera particular y única, dar trámite a la carga afectiva que llevan consigo, y ello ocurre tanto en la privacidad del diván analítico como en las posibilidades que la sociedad ha generado para avanzar en procesos de reparación y rectificación. Con ello, la víctima avanza más allá de la queja y el lamento (producto, entre otras cosas, de afectos asociados a la ven-



ganza y la retaliación) hasta alcanzar logros importantes en cuanto conciencia y responsabilidad consigo mismo y con el otro.

## Bibliografía

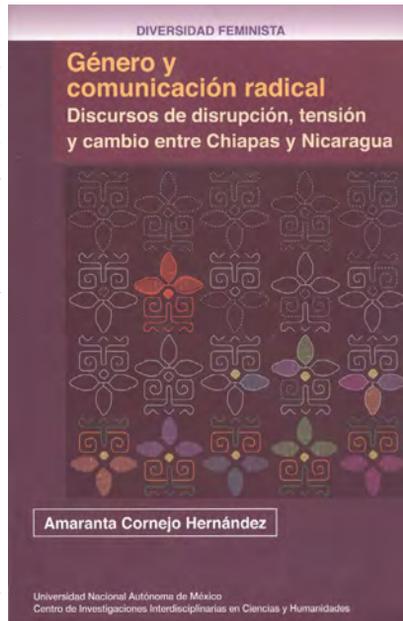
- Brainsky, Simón (1993). *Manual de psicología y psicopatología dinámicas. Fundamentos de psicoanálisis*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Campaña Colombiana Contra Minas. *Putumayo, Antioquia, Chocó y Caquetá los departamentos con más víctimas de minas antipersonal*. En: <http://www.colombiasinminas.org/index.php?mact=News,cntnt01,detail,0&cntnt01articleid=671&cntnt01origid=15&cntnt01returnid=53>. Recuperado el 29 de agosto de 2014.
- Campaña Colombiana Contra Minas. En: <http://www.colombiasinminas.org/index.php?page=actividades-durante-cartagena>. Recuperado el 21 de mayo de 2016.
- Foucault, Michel (1974). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Freud, Sigmund (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*. *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992). *El yo y el ello (1923)*. *Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992). *El humor (1927)*. *Obras completas. Volumen XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lagache, Daniel (1955). *El psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Paz, Octavio (1957). *Piedra de Sol*. México.
- Peláez, Gloria (2011). El sujeto y el lazo social en el Psicoanálisis. *Revista Affectio Societatis, Vol.8, No. 15, Diciembre de 2011*. Medellín: Antioquia.
- Pichon-Rivière, Enrique. *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Rosero, Luis; Rosero, Víctor & Mora, Ferney (2013). *Vivencias traumáticas en un grupo de personas víctimas de minas antipersonales*. Pasto (Nariño, Colombia): Universidad Mariana.
- Soler, Colette (2006). *Los ensamblajes del cuerpo*. Medellín: Asociación Foro de psicoanálisis del campo lacaniano de Medellín.

**CORNEJO HERNÁNDEZ, AMARANTA, 2015, GÉNERO  
 Y COMUNICACIÓN RADICAL. DISCURSOS DE DISRUPCIÓN,  
 TENSIÓN Y CAMBIO ENTRE CHIAPAS Y NICARAGUA.  
 MÉXICO, UNAM, CENTRO DE INVESTIGACIONES  
 INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES**

---

Raquel Güereca Torres

¿Qué relaciones existen entre el género, la comunicación alternativa y radical, la solidaridad transnacional y la democracia? A lo largo de 268 páginas Amaranta Cornejo Hernández muestra las tensiones, cambios y rupturas de esta relación, a partir del análisis entre dos tipos de actores sociales: las organizaciones no gubernamentales Luciérnagas y Promedios, cuyo trabajo de intervención social está marcado por la comunicación alternativa; y las agencias financiadoras que durante los últimos 25 años han posibilitado la vida de buena parte de la sociedad civil organizada. El andamiaje investigativo de la obra se desarrolla a partir de tres criterios de la epistemología del punto de vista feminista:



1. El reconocimiento de *la autoridad epistémica de los sujetos de conocimiento*: Promedios y Luciérnagas. Así, el trabajo de campo no es una relación sujeto-objeto, sino sujeto-sujeto.

---

\* Profesora-investigadora de la UAM Lerma. Adscrita al Departamento de Procesos Sociales.



2. La construcción del *conocimiento situado* a lo largo del libro: la relación con la realidad observada y analizada es desde la condición de género de la autora, su formación interdisciplinaria, su ubicación geopolítica en el sur del mundo, y su experiencia como activista en una de las organizaciones estudiadas.
3. La construcción de *conocimientos implicados*. La experiencia de la autora en Promedios, empuja la obra como un ejercicio auto reflexivo y en constante devolución epistémica, política y social con los sujetos de conocimiento (Promedios y Luciérnagas).

**Promedios** es una organización multicultural<sup>1</sup> que “surge como respuesta a la necesidad concreta por parte de las comunidades indígenas chiapanecas, aglutinadas como bases de apoyo del EZLN, de apropiarse de los medios de comunicación, y de iniciar un proceso de construcción de la memoria histórica, de tener acceso y gestión de los medios de comunicación” (página 91) Los integrantes del proyecto se ubican en la comunicación comunitaria, en un contexto de concentración comercial de los medios en México.<sup>2</sup>

**Fundación Luciérnaga** se autodefine como “una organización de mujeres y hombres comprometidos con el desarrollo social y cultural a través de la comunicación audiovisual aplicada a temas de medio ambiente, género, salud sexual y reproductiva, soberanía alimentaria, turismo rural, y derechos de la niñez y la juventud” (página 99) Desarrollan lo que sus integrantes denominan como *pedagogía audiovisual* que busca generar memoria histórica entre la gente, en un contexto de medios comerciales que tienden a aliarse con los gobiernos en turno para salvaguardar sus intereses en el mercado en el marco de 30 años de turbulencias políticas.

Pensar la comunicación hoy día interpela un vasto conjunto de actores, interacciones y relaciones sociales. Las últimas décadas han enfatizado las formas y niveles de comunicación que tienen como soporte medios digitales. La obra propone una lectura micro y a

1 Según la propia autodefinición que hace la organización sobre sí misma y su proyecto.

2 Baste recordar que la televisión abierta es básicamente un duopolio, y las 2096 estaciones de radio registradas en 2013, están repartidos en 94 cadenas. (Güereca, 2016)

profundidad sobre la forma en que la comunicación es parte del proceso de Promedios y Luciérnaga de estar en y reapropiarse el espacio social: ahí su incidencia en la construcción de la democracia radical (Mouffe, 2007) construida a partir del diálogo sobre las diferencias despertado por las tensiones. Amaranta Cornejo se adentra a este análisis desde una perspectiva multimetódica que recupera la etnografía, la entrevista-taller, la investigación-acción.

## Comunicación matrioska y disrupción

Retomando las muñecas rusas insertadas una dentro de otra, Amaranta Cornejo propone la *comunicación matrioska* para analizar las tensiones y cambios implícitos en los procesos comunicativos vinculados a movimientos sociales disruptores. Al analizar los diferentes tipos de comunicación que realizan Promedios y Luciérnagas, la autora encuentra que son un entramado de comunicación radical, alternativa, comunitaria, independiente, popular, para el desarrollo, ciudadana, y circular encaminado a la democratización social. Cada uno de estos tipos de comunicación están unos dentro de otros.

Promedios y Luciérnagas son *nanomedios*, que según John Downing (2010) abarcan desde canales locales de televisión y radio, hasta periódicos murales y volantes creados por actores sociales que pertenecen a movimientos sociales y cuyo fin es la sociabilidad. Entre los diversos tipos de comunicación de Promedios y Luciérnagas, la autora se decanta por el concepto de *comunicación radical*, pues no solo son un paradigma distinto al de medios comerciales, sino que le permite profundizar los vínculos entre lo cotidiano, los discursos de género, los contextos cambiantes, las ciudades y/o localidades, y las subjetividades de quienes participan en Promedios y Luciérnaga. Así, son actores colectivos que “tienen el poder de hacer visibles realidades que muchas veces son ignoradas deliberadamente y (ejercen la política) ... a través de la transmisión de discursos que tengan como finalidad la transformación de imaginarios socioculturales,



lo cual devenga en una transformación social profunda” (Cornejo, 2015: 242-3)

### ***Disrupción: Rotura o interrupción brusca. (RAE)***

Promedios y Luciérnaga son medios radicales que usan herramientas tecnológicas para generar procesos que posibilitan a otros actores marginados hacer oír su voz, con todas sus implicaciones. Con ello, interrumpen bruscamente sintonías dominantes al mostrar desde abajo la memoria histórica de ciertos sujetos sociales excluidos.

Las propias organizaciones conciben a la comunicación como un proceso y un espacio político donde: se re-crean las tensiones, se comparten ideales comunes en torno a las desigualdades sociales que han marcado la subjetividad de cada integrante del colectivo, se construyen referentes comunes para actuar, se negocian objetivos y estrategias en las redes de solidaridad internacional altermundista. De acuerdo con Amaranta Cornejo, la comunicación radical también está en el tercer espacio: la oficina, las interacciones que surgen de las actividades colectivas. Ese tercer espacio “no es público ni privado, y no se reduce a lo micro o a lo macro, sino que es una bisagra entre estos cuatro niveles” (Cornejo, 2015: 244) Por ello, es un espacio horizontal y creativo que permite reflexiones situadas de la investigadora con los colectivos, y entre sus integrantes.

### ***Género, tensiones y cambio***

La comunicación radical, como dimensión política de Promedios y Luciérnaga, está marcada por la vicisitud de su actuar entre lo subjetivo, lo intersubjetivo, entre la cotidianidad y la capacidad resignificadora de los *nanomedios*. Los contextos de género de Chiapas y Nicaragua son *facilitadores* de la violencia contra las mujeres y la diversidad sexual que se intersectan con las diferencias de etnia y clase. Así, se entreteje la dimensión conceptual con la experiencia directa de las mujeres que integran las organizaciones. Los imaginarios de género dominantes son *facilitadores* de violencia sexual contra las

mujeres en las calles, en ese espacio común que es la plaza, donde las mujeres participantes en las entrevistas-taller señalaron haber tenido experiencia de violencia contra sus cuerpos que las hace vivir con miedo y la sensación de estar amenazadas.

Los discursos de género de Chiapas y Nicaragua están predominantemente asociados al peligro de ser violentadas al estar en el espacio considerado público que marca la cotidianidad de las mujeres sin distingo de clase o etnia. Al mismo tiempo predomina un imaginario colectivo que considera que *feminismo* y *género* son elaboraciones conceptuales surgidas en espacios específicos alejados de los grupos de base, como las universidades.

En medio de estas tensiones de género se aprecian cambios. La autora distingue tres: 1) la transferencia de la tecnología y el rol de la comunicación audiovisual; 2) la participación de las mujeres en condiciones de igualdad dentro de los colectivos; y 3) la construcción de una colectividad a partir de prácticas orientadas a la justicia social en los equipos de trabajo. Estos ámbitos de transformación contienen una re-significación de la noción de *colectivo*, pues cuestiona la distribución de poder entre hombres y mujeres, responsabilizándose ambos en la discusión y generación de nuevos acuerdos al interior de Promedios y Luciérnaga.

Hay otro discurso de género construido como parte de los requisitos para el financiamiento de proyectos de género y derechos humanos; que contrasta con la concepción que tienen sobre el género quienes integran las asociaciones. Esto último hace que la palabra *género* construya un discurso que interpela tanto al mundo indígena y al mestizo. En este tenor, Amaranta Cornejo explica tensiones comunes a Promedios y Luciérnaga, de las que destaca la necesidad de reflexionar sobre el género y transversalizarlo en todas sus actividades.

La autora muestra cómo en dichas tensiones se muestra un horizonte de cambio en las redes de solidaridad y cooperación transnacional<sup>3</sup>; así como en las ideas sobre *emancipación* que buscan construir

---

3 Conceptos que aluden a la presencia de organismos financiadores que se alejan de imposiciones y que promueven relaciones horizontales.



que aun cuando Promedios y Luciérnagas no tienen una producción exclusiva de contenidos y actividades en torno al género, han obtenido recursos de las financiadoras internacionales al incluir el concepto en sus proyectos. Aunado a ello, Chiapas y Nicaragua tienen antecedentes de lucha y organización feminista y de mujeres.

\*\*\*

Así, a lo largo del libro se pueden observar las tensiones, disrupciones y cambios que se producen a partir de la relación entre el género y la comunicación radical. Pensar-nos en el mundo pasa por reflexionar y discutir sobre las experiencias vividas en torno a nuestro cuerpo sexuado y la red de significados que le dan forma y lo ubican en lo social. Ahí se expresa un *nano-ámbito comunicativo*<sup>4</sup> cuya dimensión político-social es la capacidad de generar sentido a partir de significados asociados a personas, acciones, procesos e interacciones. Sentido que siempre está en la arena política, pues numerosos grupos sociales excluidos recuperan su memoria histórica y pueden difundirla a partir de diferentes formas de comunicación. Un núcleo central en el que convergen la tensión, la disrupción y el cambio, es la re-construcción de un imaginario y un discurso donde el género sea una diferencia discutida y consensuada en la conformación de *otro mundo posible*.

## Bibliografía

Downing, John (2010). “Nanomedios de comunicación ¿medios de comunicación comunitaria?, ¿o de red?, ¿o de movimientos sociales? ¿qué importancia tienen?, ¿y su denominación?”, ponencia presentada el 15 de marzo de 2010 en la conferencia “Medios comunitarios, movimientos sociales y redes”, organizada por la Cátedra UNESO de comunicación en colaboración con la Fundación CIDOB de Barcelona.

Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. México: FCE.

<sup>4</sup> Haciendo un juego de palabras alusivo a la autora y su posicionamiento ante el concepto de nanomedios de Downing.

## IMAGINARIOS MUSICALES

Andrés Ortiz-Osés

Blanca Solares (editora), E. Cross, A. García de León, J. Estrada, R. Kolb, M. Lavaniegos, Y. Nommick, F. Viesca y otros, *Imaginario musicales, Mito y música*, volumen 1, México, Cuadernos de hermenéutica 6, Programa Estudios de lo imaginario, CRIM-UNAM-Itaca, México, 2016.

———, G. Camacho, E. Cross, M.-P. Lassus, Y. Nommick y otros, *Imaginario musicales, Mito y música*, volumen 2, México, Cuadernos de hermenéutica 7, Programa Estudios de lo imaginario, CRIM-UNAM-Itaca, 2016.

*El mito es logos cuasi musical (recitado):  
la música es logos cuasi mítico (entonado).  
(AOO, Aforismo).*

### 1. Imaginarios musicales

“Imaginario musicales” es el título de una doble y notable aportación, coordinada por Blanca Solares, en los *Cuadernos de hermenéutica* del CRIM, de la Universidad Nacional Autónoma de México. En el primer volumen se estudia la relación entre el mito y la música, concebidos como lenguajes simbólicos; el segundo volumen se especializa especificando esta relación en diferentes aspectos y contextos. Subyace a esta importante obra dúplice una visión mítica y una audición musical del universo humano, que desemboca en una revisión mística y crítica de nuestra cultura, destacando el carácter arquetípico o fundacional tanto del mito como de la música.

La idea recurrente en esta investigación plural e interdisciplinar es la concepción conjunta del mito y la música como modos culturales de trascender el tiempo profano o secular, en nombre de un tiempo condensado o espacial, ritual o extático. El antropólogo C. Lévi-Strauss llega a considerar al mito y la música como “máquinas de suprimir el tiempo”, aunque desde nuestra hermenéutica



simbólica pensamos que se trata de una exageración estructuralista, pudiéndose hablar mejor de artefactos de coimplificar el tiempo. El mito coimplifica el tiempo en un recitativo cuasi musical; y la música coimplifica el tiempo en una mitología cromática o cantada.

## 2. Mito y música

En efecto, mito y música no suprimen propiamente el tiempo ni son “miniaturas de eternidad”, como quiere J. Hersch, sino que asumen la temporalidad en un espacio concentrado, reconvirtiendo el tiempo fluente en “tempo” influyente (arquetipal o ceremonial). El mito y la música constituyen protolenguajes emergentes del sentido vivido, sentido que acaba cristalizado y definido en el logos del lenguaje discursivo o racional. El mito y la música señalan la potencia caótica o titánica, revertida por el poder del hombre en el cosmos, hasta hacer del mundo un auténtico “caosmos”.

Mito y música representan el lenguaje originario o matricial, recitado o cantado, asociado a una pregnante imagen simbólica. Yo diría que la diferencia estriba en que el mito proyecta una “imagen de sentido” (senti/mental), mientras que la música introyecta una “imagen de sonido” (tonal). De esta guisa el símbolo se define como síntesis de sonido e imagen, de audición y visión, de asunción y proyección del sentido. En esta tesitura el sonido dice vibración material y ritmo natural, y la imagen codice articulación y formalización, visionado de la realidad vibrátil o rítmica.

## 3. Protolenguajes

Mito y música son pues protolenguajes matriciales y, por tanto, el basamento intuitivo-emotivo de la cultura humana. Nuestra razón se basa así en el “corazón” como protorazón cultural, por cuanto es propio del hombre racionalizar lo irracional y conscienciar lo inconsciente. Curiosamente, y según propia confesión, Einstein concebía su vida como una partitura musical, mientras que Wittgenstein

proyectaba su existencia como una melodía de sentido. Resulta congruente al respecto que ambos recurran al símbolo de Dios, precisamente en cuanto sentido mítico o cuasi musical del universo.

Si el mito es la primera palabra articulada, la música es el primer sonido articulado del hombre en el mundo: es el sonido del sentido que configura el símbolo y la cultura humana típicamente simbólica. El símbolo reúne aquí la flauta destemplada de Dioniso y la lira templada de Apolo, en una mediación de contrastes que podría ser representada por Orfeo, el dios mitomúsico de la antigüedad clásica. Ya en nuestra modernidad la obra *Doctor Fausto* de Thomas Mann introduce a Dioniso en la música dodecafónica del músico Leverkühn, el cual ha vendido su alma apolínea al diablo atonal.

#### 4. Conclusión

Ahora bien, la clave del sentido humano estaría, como parece entrever Stravinski, en coimplicar el movimiento musical y el reposo, el tiempo del devenir y el espacio del ser, la potencia del oído y el poder de la visión. Pues bien, el símbolo es la marca o signo de una tal coimplificación del sentido: tiempo extático, sonido ritual, sentido imaginal.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase de Andrés Ortiz-Osés, *Cuestiones fronterizas*, Barcelona, Anthropos, 1999; así como *La herida romántica*, Barcelona, Anthropos, 2008.



**ALEJANDRA VITALE. ¿CÓMO PUDO SUCEDER? PRENSA ESCRITA Y GOLPISMO EN LA ARGENTINA (1930-1976). BUENOS AIRES: EUDEBA. 2015, 422 PÁGINAS.**

Silvia Gutiérrez Vidrio

En este texto publicado por la editorial Eudeba, Alejandra Vitale presenta un análisis detallado de la manera en que la prensa escrita argentina abordó el tema de los golpes de Estado en dicho país. Para ello se apoya en la perspectiva retórica de estudio de la argumentación con el fin de desentrañar las memorias que la autora, a partir del concepto de memoria discursiva, denomina memoria retórico-argumental. Esta noción, acuñada por la autora, es utilizada para referirse a las estrategias persuasivas utilizadas en una serie discursiva para lograr la adhesión en torno una tesis determinada; en este caso al apoyo a los sucesivos golpes de Estado que se dieron en Argentina desde 1930 a 1976.

El libro está organizado en cinco capítulos. En el primero se expone el abordaje que las ciencias sociales o investigaciones periodísticas han realizado de algunos discursos golpistas, así como el marco teórico-metodológico que sirvió de guía en la investigación. Este marco está conformado por los aportes de la escuela francesa del discurso (Michel Pêcheux, Jean-Jacques Courtine, Francine Mazière) y de su relectura por parte de investigadores de Argentina (Elvira Arnoux) y de Brasil (Eni Orlandi, Freda Indusky, Mónica Zoppí-Fotana). Las nociones centrales como formación discursiva (Michel Foucault, Michel Pêcheux, Dominique Maingueneau) y memoria discursiva (Jean-Jacques Courtine) son abordadas en detalle refiriendo a los planteamientos de los autores que las han propuesto y desarrollado. También retoma el concepto de acontecimiento discursivo el cual le permite plantear que en los discursos golpistas operó una articulación entre la memoria y el acontecimiento, vincu-

\* Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco e integrante del Comité Editorial de esta revista.

lados a dos tipos de temporalidad. La articulación entre retórica y argumentación es otra tarea que la autora desarrolla en este apartado. Para ello retoma algunos planteamientos de Chäim Perelman y Lucy Olbrechts-Tyteca en particular su planteamiento de que el fin de la argumentación es: “provocar o acrecentar la adhesión a las tesis presentadas para su asentamiento”. De ahí deriva también la noción de tópico que es central para identificar las estrategias persuasivas utilizadas en los discursos golpistas, así como el concepto de *ethos* (Aristóteles, Dominique Maingueneau, Ruth Amossy) y los núcleos de la polémica y la construcción del pasado.

En este capítulo también se especifica el *corpus* de estudio analizado. La autora señala que para su selección se basó en la noción de espacio discursivo planteada por Maingueneau (1984) junto con las de universo discursivo y campo discursivo. En la selección de los materiales predominaron dos criterios uno genérico (editoriales y comentarios de diarios y revistas) y otro temático (discursos que tematizan el derrocamiento de los gobiernos civiles a partir de la intervención de las Fuerzas Armadas); así llega a dividir el corpus en seis subcorpus que tienen que ver con los diferentes golpes de Estado: el de 1930 (derrocamiento de Hipólito Yrigoyen), 1943 (Ramón Castillo), 1955 (Juan Domingo Perón), 1962 (Arturo Fondizi), 1966 (Arturo Illia), y 1976 (María Estela Martínez de Perón).

En el segundo capítulo, la autora lleva a cabo un análisis detallado de los tópicos que se anclaron en determinadas condiciones coyunturales y que fueron característicos de cada una de las memorias retórico-argumentales para apoyar los golpes de Estado: la memoria retórico-argumental golpista liberal y la golpista nacionalista antiliberal. A mi parecer este es el capítulo más sólido del libro ya que en él se identifican y presentan los tópicos a través de los cuales se justifican cada uno de los golpes y las acciones llevadas a cabo. Estos tópicos en el caso de la memoria liberal fueron: *el gobierno derrocado no respetaba la democracia, las Fuerzas Armadas restablecerán la democracia, el gobierno derrocado no respetaba la Constitución, las Fuerzas respetan la Constitución, el gobierno derrocado conculcaba las instituciones y las Fuerzas armadas restablecerán las instituciones*. En el caso de la memoria



nacionalista antiliberal los tópicos más frecuentes son: *régimen liberal no se adecua a la realidad del país y es un sistema del pasado, el nuevo orden, la reforma de la Constitución, el hombre providencial, el mito de la nación católica, el hispanismo y la independencia económica*. La autora muestra como estos tópicos se expresaron en nominalizaciones y descripciones, que generaron un efecto típicamente ideológico, el efecto de evidencia (Michel Pêcheux). También identifica las estrategias argumentativas más utilizadas en cada una de las memorias.

El capítulo 3 titulado “Alianzas tópicas” está destinado a identificar los tópicos que fueron compartidos por ambas memorias, con un énfasis en las estrategias enunciativas. Muestra que tópicos tales como *la caída al abismo, la corrupción del gobierno derrocado, el gobierno militar virtuoso, el Ejército como médico o anticuerpo que sana a la Argentina, el peligro de la revolución social, un hecho inevitable y la responsabilidad del gobierno derrocado*, si bien fueron compartidos adquirieron orientaciones persuasivas diversas según se insertaran en una memoria u otra y manifestaron matices de sentidos específicos en relación con los diferentes contextos de las coyunturas golpistas.

En el capítulo 4 se aborda el *ethos* inherente a cada memoria golpista y los núcleos polémicos que las enfrentaron desde 1930 a 1976. Identifica un *ethos* “democrático” en la memoria retórico-argumental liberal y un *ethos* “revolucionario” en la golpista nacionalista antiliberal. En el primer caso, se trata de un *ethos* moderadamente polémico, pues no identificó a su blanco con un metacolectivo o nombre propio y en general limitó la refutación a contraaserciones sin mayor despliegue de otras técnicas de refutación. El *ethos* de los discursos fundadores de la memoria antiliberal se caracterizó, en cambio, por la identificación explícita del blanco, el recurrente empleo de la ruptura de la isotopía estilística con la introducción de variedades informales, el uso de axiológicos fuertemente negativos, de figuras de la agresión y de técnicas de refutación. En este capítulo también muestra como la polémica que se entabló en 1930 entre los discursos fundadores de las dos memorias, que retornó en los posteriores quiebres de la democracia, dieron origen a una batalla por las ideas en torno a los proyectos que debían inspirar a los gobiernos



militares en diferentes coyunturas, esto también incidió en la imagen que los enunciadores (en este caso los diarios o revistas) dieron de sí mismos en sus discursos y en la configuración de los dos *ethos* ya mencionados. Para captar el *ethos* de dichos enunciadores analizó textos en los que los diarios, por medio de enunciados polifónicos, introducían la voz del otro. En los distintos contextos, el enfrentamiento verbal se instaló entre ambas memorias en función de ejes coyunturales particulares, como la neutralidad frente a la Segunda Guerra Mundial en 1943, defendida por la memoria antiliberal y recusada por la liberal, o en 1955 la anulación propiciada por esta última de los cambios que había generado el peronismo frente a la posición nacionalista que postuló la necesidad de conservar los logros del régimen derrocado.

Finalmente, en el capítulo 5 la autora aborda la construcción del pasado como estrategia argumentativa para legitimar los diversos posicionamientos en las coyunturas golpistas. Muestra como los discursos golpistas recordaron a Mayo de 1810, la época de Rosas, la batalla de Caseros y a los golpes de Estado anteriores a cada una de las coyunturas de los derrocamientos (a partir del golpe miliar de 1943) y que desempeñaron una función argumentativa de justificación de los sucesivos quiebres de la democracia. Señala que en los usos del pasado de Argentina se advierte la dimensión polémica de los enunciados, que da cuenta del enfrentamiento entre las dos memorias identificadas en cuanto a la representación de los hechos y a la función argumentativa de su recuerdo en diferentes coyunturas. A partir de estos recuerdos, se puede reconstruir los relatos implícitos sobre la historia argentina característicos de cada memoria retórico-argumental, que operan como marcos interpretativos de los hechos orientando su lectura en determinada dirección.

Los méritos de esta obra son varios. En primer lugar este libro constituye un aporte fundamental para los estudios sobre el papel de los medios gráficos en la legitimación de los sucesivos golpes de Estado en el transcurso del siglo XX en Argentina. La autora demuestra como las recurrencias de las que da cuenta la noción de memorial retórico-argumental, permite vislumbrar una condición

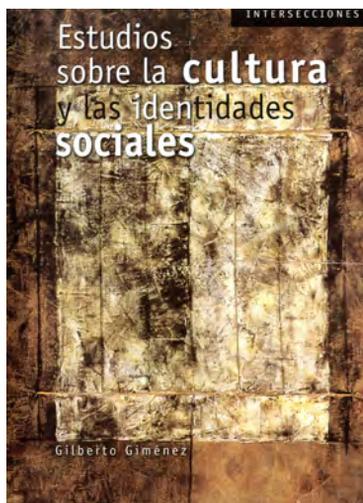


de posibilidad discursiva para que fuesen perpetradas violaciones a los derechos humanos por las Fuerzas Armadas u otros actores ligados a ellas. Esta obra también constituye un aporte primordial al campo de los estudios del análisis del discurso y más específicamente para el análisis argumentativo. La noción de memoria retórico-argumental, acuñada por la autora, resulta una herramienta útil para explicar la dimensión argumentativa de las memorias discursivas, así como para la identificación de las tópicas, el *ethos*, los núcleos de la polémica y la construcción del pasado.

Otro de sus aportes es el abordaje multimetódico adoptado para identificar las estrategias persuasivas empleadas por los medios de comunicación, en particular la prensa escrita, en los procesos políticos y sociales. Para concluir, quisiera señalar que *¿Cómo pudo suceder? Prensa escrita y golpismo en la Argentina* es un libro esencial para aquellos interesados en comprender la sistemática participación de los medios en la construcción de consensos favorables a los golpes militares, a la vez que constituye, un aporte teórico y metodológico para abordar el estudio de la dimensión retórica y argumentativa de los discursos sociales, dada la riqueza y exhaustividad del análisis.

GIMÉNEZ GILBERTO, 2017, *ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA Y LAS IDENTIDADES SOCIALES*. MÉXICO, SECRETARÍA DE LA CULTURA, UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, ITESO, UNIVERSIDAD VERACRUZANA Y UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Esta reedición de la obra arroja luz sobre un sinnúmero de problemas centrales en el desarrollo de nuestros tiempos. Y en esta línea elabora una amplia y profunda reflexión en torno a los dos grandes temas, complejos e indisolubles, de su tarea como intelectual y científico social: la cultura y la identidad. Dos temas que no podrían ser más pertinentes en la época actual, en la que resulta cada vez más necesario contribuir a la discusión intelectual desde una posición seria y crítica que



pueda incidir en las diversas realidades sociales y en la que es indispensable formar personas críticas y conscientes, informadas y capaces de proponer, crear, cuestionar y transformar su entorno.

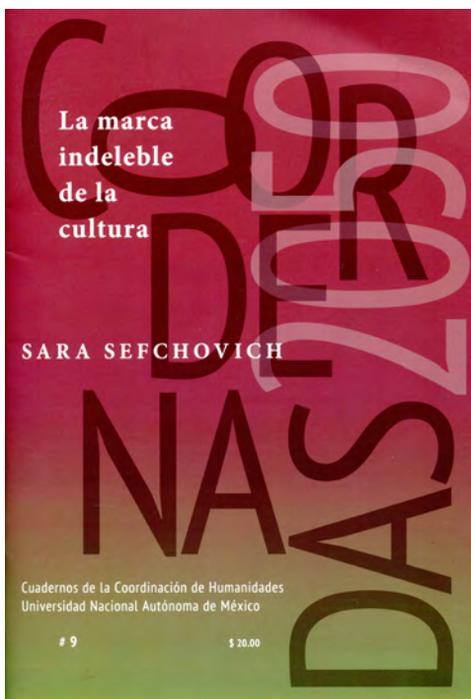
Inserto en el debate intelectual contemporáneo más serio, este libro cuenta con un gran valor que se expresa en distintos niveles: teórico, erudito, metodológico, investigativo, toda vez que, al ser un libro escrito en la más rigurosa tradición de las ciencias sociales, es producto, siguiendo a nuestro autor, de un trabajo en contexto. De ahí, su poco común rigor al hacer teoría e investigación empírica. La obra de Gilberto Giménez es profundamente rica, sugerente, sólida, fundamentada, a la vez que implacable con propuestas poco coherentes, basadas en teorizaciones desligadas del mundo real, siempre contextualizado, sobre todo de aquellas que, siguiendo las tendencias posmodernas, olvidan que la modernidad, en tanto época actual, es de una complejidad y una variedad tal que no podemos olvidar los contextos en los que se produce y se recrea la cultura.

(de la cuarta de forros)



SEFCHOVICH, SARA, 2016,  
LA MARCA INDELEBLE DE LA CULTURA,  
MÉXICO, UNAM

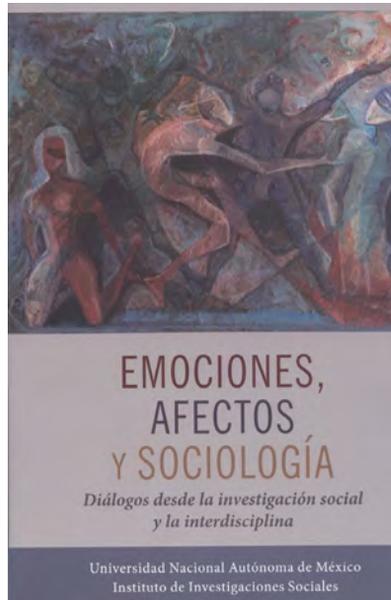
No entender la cultura del otro conduce a problemas. A partir de la explicación de los malentendidos en el trabajo, de los accidentes aéreos, del fin de la civilización rapanui y de la fallida reconstrucción de Haití después del temblor de 2010, Sara Sefchovich elabora una rica disertación acerca de las formas de entender la cultura, las maneras de adquirirla y la imposibilidad de no tenerla. Aprovecha ideas de antropólogos, filósofos, psicólogos, economistas, biólogos y escritores para estudiar situaciones concretas que le permitan lograr su objetivo: “entender por qué en México vivimos en tan alto grado de violencia. ¿Será realmente inmanente a nuestra cultura? ¿O es posible modificar estas conductas?”



(de la cuarta de forros)

## ARIZA, MARINA (2016). *EMOCIONES, AFECTOS Y SOCIOLOGÍA. DIÁLOGOS DESDE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL Y LA INTERDISCIPLINA, MÉXICO, UNAM*

La presente obra es resultado de un trabajo colectivo donde la sociología de las emociones constituye una plataforma fecunda para investigaciones permeadas por la flexibilidad analítica, el tránsito interdisciplinar y el estímulo creativo. Se trata de estudios que establecen puentes y conexiones, reando un paralelo inspirador con la imagen impresionista en sus juegos de luz y sombra, que revela dimensiones fundamentales de la interacción social y la condición humana. Ana Luisa Fayet Sallas. Socióloga, Universidad Federal de Paraná, Brasil. Autora del libro *Ciência do homem e sentimento da natureza: viajantes alemães no Brasil do século XIX*.



“Todas las sociedades están llenas de emociones”, señala Martha Nussbaum; y no obstante, la dimensión afectiva ha sido largamente relegada en las ciencias sociales. Las razones de ello las explora Marina Ariza en esta afortunada obra colectiva. Se asumen en cada trabajo los retos para construir en América Latina una mirada nueva sobre las emociones en la vida social basada en el principio formulado por Jack M. Barbalet de que las emociones tienen naturaleza social y lo social, dimensiones emocionales. Myriam Juménez, Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia. Autora del libro *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*.