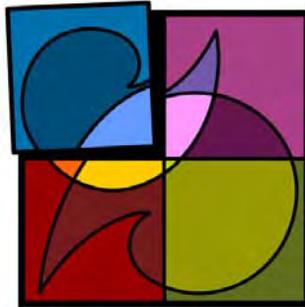


# CULTURA Y REPRESENTACIONES SOCIALES



*[www.culturayrs.unam.mx](http://www.culturayrs.unam.mx)*

Un espacio de diálogo transdisciplinario  
revista electrónica de ciencias sociales

Año 6, número 12, marzo de 2012

DIRECTOR

Dr. Gilberto Giménez Montiel  
UNAM  
*Instituto de Investigaciones Sociales*

COMITÉ EDITORIAL

Dra Inés Cornejo Portugal  
*Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimapla*

Dr. Alfredo Guerrero Tapia  
UNAM  
*Facultad de Psicología,*

Dra. Silvia Gutiérrez Vidrio  
*Universidad Autónoma Metropolitana*

Mtro. Lenin Martell  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

Dr. Guillermo A. Peimbert Frías (Editor)  
UNAM  
*Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz  
*Instituto Nacional de Antropología e Historia*  
*Dirección de Etnología y Antropología Social*

Dra. Margarita Quezada  
*Instituto Superior de Ciencias de la Educación*  
*Estado de México, División Ecatepec*

Dra. Patricia Ramírez Kuri  
UNAM *Instituto de Investigaciones Sociales*

Dra. Dominique Menkes Bancet

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: en trámite

México, 1 de marzo de 2012

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

## CONTENIDO

Bourdieu, diez años después: legitimidad cultural y estratificación social <i>Rémi Lenoir</i>	7
Entrevista con Remi Lenoir acerca de la reciente publicación del libro <i>Sur l'État</i> [Sobre el Estado] de Pierre Bourdieu <i>Domingo García</i>	31
Análisis político, historia y pluralización de los modelos de historicidad. Elementos de epistemología reflexiva <i>Philippe Corcuff</i>	38
Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura <i>Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez</i>	75
La cultura <i>otaku</i> en México: un producto de la globalización <b>(retirado por plagio)</b>	102
Quedar afuera: experiencias y vivencias de los jóvenes que no logran ingresar a la universidad <i>Carlota Guzmán Gómez</i>	131
Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla <i>Pierre Beaucage, Taller de Tradición Oral y Grupo Youalxochit</i>	165
<b>CONTRIBUCIONES</b>	
El primer y el último encuentro con Jan de Vos <i>Rodolfo Lobato</i>	197

La narcocultura: poder, realidad, iconografía y “mito” Nery  
*Córdova Solís* 209

*El infierno* de Luis Estrada. Una mirada desde el  
esquizoanálisis de Gilles Deleuze  
*Ángeles María del Rosario Pérez Bernal* 238

### RESEÑAS

Terrón Amigón, Esperanza, 2010, *Educación ambiental. Representaciones sociales y sus implicaciones educativas*, México, Horizontes Educativos, Universidad Pedagógica Nacional  
*Silvia Gutiérrez Vidrio* 262

Coulangeon, Philippe, 2011, *Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Grasset, coll. Mondes vécus, 166 pp.  
*Domingo García Garza* 270

## BOURDIEU, DIEZ AÑOS DESPUÉS: LEGITIMIDAD CULTURAL Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

Rémi Lenoir

---

El presente trabajo resume y discute las principales líneas de prolongación y de cuestionamientos de la sociología de Bourdieu en Europa, a 10 años de su muerte. El autor distingue tres líneas principales: la primera se refiere a las numerosas controversias suscitadas por su obra *La distinction*, que trata de la legitimidad cultural y de la función de la cultura en la estratificación social; la segunda tiene que ver con las importantes prolongaciones de su investigación sobre “la nobleza de Estado”, que se ocupa de la elite política y de la clase dirigente en Francia, pero que hoy se extiende también a las de otros países europeos. La tercera reseña las investigaciones que están siendo realizadas por un fuerte grupo de investigadores europeos sobre “las condiciones sociales de un diálogo racional en las ciencias sociales a escala europea”, utilizando el marco conceptual de Bourdieu. Se trata de un terreno de encuentros entre intelectuales de disciplinas y de nacionalidades diferentes, en el marco de la fundación “Pierre Bourdieu”.

---

- \* Profesor de Sociología en la Universidad de París 1, (Sorbona- Panteón), ex director del Centro de Sociología Europea y ex colaborador de Pierre Bourdieu. Es autor de un libro fundamental: *Généalogie de la moral familial* (París, Seuil, Collection “Liber”, 2003), entre varios otros, y de numerosos artículos, particularmente en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* y en *Sociétés et Représentations*. El presente texto, traducido por Gilberto Giménez, está basado en la Conferencia magistral presentada por el autor el 23 de octubre de 2011 en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en el marco del Seminario permanente “Cultura y Representaciones sociales”.



*Abstract: Boudieu, ten years on: cultural legitimacy and social stratification. The text summarizes and discusses the main lines of continuation and questioning of Bourdieu's sociology in Europe, 10 years after his death. The author highlights three main lines: the first refers to the numerous controversies arising from his work *The Distinction*, which deals with cultural legitimacy and the function of culture in social stratification; the second has to do with the important furthering of his research on "State nobility", which deals with the political elite and the ruling class in France, but which today is also widespread in other European countries; the third outlines the research being carried out by an influential group of European researchers on "the social conditions of a rational dialogue in the social sciences throughout Europe", using Bourdieu's conceptual frame. It involves a series of meetings among intellectuals from different disciplines and nationalities, within the framework of the "Pierre Bourdieu" Organization.*

*Key words: Bourdieu's sociology; cultural legitimacy; social stratification; State nobility.*

Hace ya cerca de diez años que Bourdieu nos ha dejado; y se podría decir, como lo señalaba una pancarta enarbolada por un joven durante una manifestación, que en realidad nos hace mucha falta ("Bourdieu, tú nos haces falta"). Pero si bien es cierto que Bourdieu nos hace falta, en cambio no han faltado, después de su muerte, numerosos trabajos consagrados a su persona y a su obra, a sus publicaciones científicas y a sus posicionamientos políticos. No se trata de exponer aquí todas las discusiones y las polémicas suscitadas por su obra tanto en Francia como en Europa. Ello casi equivaldría a presentar la totalidad de la producción sociológica o de interés sociológico de nuestros días, dado que la obra de Bourdieu ocupa ya un lugar central, en relación con el cual no existen hoy en día intelectuales dignos o indignos de este nombre que no se hayan posicionado de algún modo. Además, yo no podría hacerlo, puesto que es imposible conocer todos los trabajos que hacen referencia a Bourdieu después de su muerte. Por lo demás, no estoy seguro de que dichos trabajos sean muy diferentes de los que Bourdieu ya conoció en vida, y que versan principalmente sobre el papel del sujeto en su sociología; sobre el peso del determinismo en sus modelos explicativos, y sobre la pertinencia de los conceptos y nociones que emplea, particularmente de la tríada *habitus*, capital y campo, sin olvidar sus análisis sobre las funciones del sistema de enseñanza y de la cultura, y de modo más general, sobre las funciones del Estado, cuya dimisión él deploraba, a la vez que estudiaba su génesis sociológica en sus cursos del Colegio de Francia (1989-1991).

Se bien se trata siempre de las mismas discusiones, por no decir de las mismas polémicas, éstas asumen a veces sentidos diferentes

según los autores que las plantean y sus contextos de producción. Tomaré un ejemplo del campo político. Ustedes saben que en Francia, como en otros muchos países, el sistema de enseñanza es fuertemente criticado, especialmente en lo referente a su ineficacia no sólo para formar a los alumnos, sino también para reducir las desigualdades sociales frente al empleo y frente al éxito escolar o universitario, temas bourdieusianos por excelencia. Pues bien, esta crítica, en sentido fuerte, se ha transformado hoy en día en una denuncia de los maestros —formulada por el gobierno mismo y gran parte de los responsables políticos actuales tanto de derecha como de izquierda—, señalando su inactividad, o aún más, su incompetencia, sin hablar de su estatuto. De este modo se procede —como ya lo temían, en vida de Bourdieu, muchos de sus adversarios, y como ya lo preveía el propio Bourdieu— a una distorsión o, más aún, a una transmutación de tesis objetiva y científicamente fundadas en acusaciones polémicas en el campo político, hasta el punto de que incluso un ministro francés de la enseñanza superior y de la investigación llegó a invocar a Bourdieu para justificar reformas que este último ciertamente hubiera denunciado.

Pero, a la inversa, sociólogos o economistas cuyos trabajos se inscriben, si no dentro de la heredad científica de Bourdieu (porque no tienen la misma preocupación por la fundamentación empírica, ni realizan el mismo esfuerzo conceptual de pensamiento), por lo menos dentro de su orientación política, no lo citan nunca o lo citan apenas: por el contrario, buscan demarcarse de él por todos los medios. E incluso dentro del universo intelectual que yo conozco —en Francia, por supuesto—, numerosos trabajos sociológicos publicados después de la muerte de Bourdieu —sea en sociología de la educación, de la cultura o del arte, sea en sociología política, o también en sociología de la inmigración—, si bien es cierto que lo citan, lo hacen a título de referencia obligada, como una especie de obligación académica que se da por descontada. No hay peor entierro para un hombre de pensamiento que reducir sus razonamientos a meros resultados o fórmulas, sin poner de manifiesto el procedimiento demostrativo y los sistemas conceptuales de los que son producto,



si exceptuamos, quizás, los embalsamamientos —frecuentemente nauseabundos por su obsequiosidad o su condescendencia— de los homenajes rendidos por ciertos miembros de las instituciones donde Bourdieu trabajó y que en vida lo marginalizaron.

Lo que caracteriza la obra de Bourdieu, como queda dicho, es su trabajo de pensamiento que no se reduce a la especulación vacía (lo contrario de lo pleno), y que a la vez es ávida (en el sentido de avidez); ambos aspectos frecuentemente ligados entre sí. Acabamos de terminar la edición del curso sobre el Estado que Bourdieu impartió durante tres años universitarios en el Colegio de Francia. La obra tiene más de 600 páginas y procede de la reflexión oral, con todos los imponderables que le están ligados. Pero se trata de una verdadera reflexión frente a un público al que él quería convencer con todos los medios de la pedagogía y de la retórica, pero sobre todo mediante una argumentación lógicamente rigurosa, aun cuando la exposición era a veces un poco desbocada y apasionada, como pueden recordar los que la escucharon. Pero el punto de partida de sus análisis eran siempre hechos del mundo real (un formulario, la reforma de la ortografía, la compra de una casa, un baile...) o actos de la vida cotidiana (insultos, fórmulas de cortesía, reglas de mantenimiento...) en los que estaban en juego cosas socialmente fundamentales.

Algunos investigadores, tanto en Francia como en Europa, pero también en América Latina —y particularmente en Argentina y Brasil—, tratan de mantener esta manera de hacer sociología, esta manera de pensar el funcionamiento del mundo social, procurando, por así decirlo, poner a Bourdieu en acción, en “actes de la recherche”, según el título de la revista que él dirigía y que también mantiene contra viento y marea la vía, el método —es decir, el camino (en griego antiguo)— que él ha desbrozado y abierto en gran parte. Y lo ha hecho en tres direcciones que yo evocaré sucesivamente:

La primera ha hecho correr mucha tinta, no sólo porque originó numerosas encuestas en diferentes países europeos (y también en los Estados Unidos), sino también porque éstas parecen poner en cuestión los resultados de los trabajos de Bourdieu sobre las prácti-

cas culturales y sobre todo sobre sus modelos explicativos, particularmente en lo que concierne a la estratificación social.

La segunda concierne a las elites nacionales e internacionales (sobre todo europeas), en continuidad con el trabajo de Bourdieu sobre *La Noblesse d'État* [*La nobleza de Estado*] y su problemática. Trabajos en curso, particularmente en los países escandinavos, pero también en Francia, tratan de aprehender las evoluciones del reclutamiento y de la trayectoria social de dichas elites desde hace una treintena de años. Aunque sigue siendo verdad que, particularmente en Francia, se puede seguir hablando de una “nobleza de Estado”, noción que Bourdieu había forjado para recordar que, a pesar de la desaparición de los modos familiares de transmisión de posiciones en el campo del poder, el acceso a estas últimas —a pesar pero también gracias al sistema escolar—, continuaba siendo reservado a los que él había llamado desde su primer trabajo sobre Francia (en colaboración con Jean-Claude Passeron), “*Les héritiers*” [*Los herederos*] (Bourdieu y Passeron, 1964).

La tercera tiene que ver con la circulación internacional de ideas, particularmente en Europa, que ha movilizado durante cuatro años una amplia red de investigadores de diferentes disciplinas y de varios países europeos, trabajos que hasta el momento casi no han suscitado polémicas intelectuales, quizás porque, pese a la voluntad de sus promotores, han permanecido un poco confidenciales a pesar de la publicación de una docena de trabajos colectivos.

## I. Legitimidad cultural y estratificación social

Desde hace unos quince años, una de las obras más leídas de Bourdieu, *La Distinction* (1979), ha sido objeto de numerosas controversias tanto en Francia como en el extranjero; controversias que, por lo demás, ya se habían producido en vida de Bourdieu, pero que se han multiplicado después de su muerte. Todas esas controversias conciernen aparentemente al valor distintivo de las prácticas culturales y a la pertinencia del principio de jerarquización cultural en



una sociedad estratificada, como es Francia. Unos, como Michèle Lamont, acusan a Bourdieu de haber generalizado a toda Francia lo que sólo vale para el microcosmos intelectual parisino, siendo así que, según ella, los factores económicos y morales prevalecen en todas las demás partes, fuera de París, sobre los criterios propiamente culturales (Lamont, 1992: 181-188). Otros ponen en cuestión la homología que Bourdieu establece entre espacios de estilos de vida y el espacio social estructurado según el volumen, la proporción y la antigüedad de adquisición de dos especies de capital, fundamentales —según él— para comprender la estratificación social en Francia: el capital económico y el capital cultural.

Este cuestionamiento se produce de dos maneras. La primera es la de Richard Paterson, para quien la oposición entre la “*highbrow culture*”, privilegio de una élite educada y refinada, y la “*lowbrow culture*”, debe ser reemplazada por la oposición entre “omnívoros”, caracterizados por el eclecticismo y la voracidad de sus gustos, así como por la sobreinversión en las prácticas culturales; y “unívoros”, cuyas prácticas culturales son menos numerosas, menos intensas y menos diversificadas (Peterson, 1992: 243-258). Para este autor, si bien la distinción entre cultura cultivada o letrada y cultura popular ya no es pertinente, las prácticas culturales siguen siendo, según él, uno de los principios de la estratificación social. Otros autores van todavía más lejos, invalidando el principio mismo de la estratificación social y del valor social de la cultura: los gustos, en efecto, se habrían vuelto inclasificables empíricamente, de modo que a la oposición “dominantes-dominados” le sustituye, según ellos, un conjunto de subculturas (“archipiélagos de gustos”). De este modo, el “buen gusto” como criterio de diferenciación social es sustituido por el “espíritu de tolerancia”, por la “apertura” de la mente y por la “diversidad cultural”, cualidades que serían privativos... de las categorías que poseen más diplomas... (ya que, según ellos, los géneros populares tienden a constituirse en el género preferido de los que cuentan con más diplomas). No estamos lejos de las tesis de Seymour Lipset, quien durante la guerra fría denunciaba ¡el autoritarismo y el dogmatismo

—por no decir la estrechez mental e incluso la falta de de inteligencia— de los miembros de la clase obrera!

Todos los análisis, cualesquiera sean los países donde se hayan realizado encuestas sobre las prácticas culturales —pero particularmente en los países anglosajones y escandinavos—, parten de la constatación de que las prácticas legítimas están lejos de ser la norma en el seno de las clases superiores; más aún, muchos de sus miembros llegan a adoptar prácticas culturales poco legítimas (televisión, canciones, parques de atracción...) hasta el punto de que las prácticas legítimas tienden a disminuir (conciertos de música clásica, lecturas...)

Las encuestas longitudinales realizadas desde hace más de treinta años registran los efectos de las transformaciones de la oferta (industrias culturales y sus productos concebidos para una circulación internacional muy amplia, la mayor parte de ellos provenientes de los Estados Unidos...), de la transmisión (televisión, internet) y de la demanda cultural (prolongación de la duración de los estudios), sin hablar de las modificaciones que afectan la definición misma de la cultura, que ahora tiende a englobar a los entretenimientos y a la filosofía hedonista que les está asociada (“cultura del entretenimiento”), marginalizando de rebote todo lo que pertenece a la cultura cultivada o letrada y la relación ascética con la cultura.

Dentro de esta lógica, lo que se cuestiona es tanto la función de la cultura legítima en una sociedad estratificada, como la de la Escuela en las sociedades donde las condiciones de apropiación de los bienes culturales están desigualmente distribuidas. Como sabemos, la cultura se define no tanto por una práctica, sino por una manera de practicar; es una disposición detectable no tanto en la naturaleza de los bienes consumidos, sino en las maneras de consumirlos. Bourdieu habla a este propósito de disposición estética, es decir, de distanciamiento con respecto a la satisfacción inmediata y a la adhesión ingenua (*involvement*). La tesis defendida por los partidarios de lo que Julien Duval, un colega del Centro de Sociología Europea, llama “*Distinction Studies*” es el debilitamiento de la relativa legitimación de las prácticas cultas y el desmoronamiento del monopolio de las ins-



tancias de legitimación cultural, particularmente de la Escuela (Duval, 2010: 146-156). No podemos analizar aquí sus razonamientos y los datos en que se apoyan (los cuales se reducen la mayor parte de las veces sólo a los gustos musicales). Para esto me remito a los trabajos de Philippe Coulangeon y de Julien Duval, bien informados en estos ámbitos y especializados en los tratamientos estadísticos que emplean los críticos de las tesis de Bourdieu (Coulangeon, 2011). En cuanto al fondo, yo podría hacer lo mismo que ellos remitiéndome al propio Bourdieu, quien ya había previsto ciertas objeciones que se le han hecho, particularmente en el prefacio a la edición inglesa de *La Distinction*, pero también en este mismo libro.

En el prefacio, Bourdieu muestra todo lo que el espacio social construido en *La Distinction* debe a la especificidad de Francia, en particular toda la herencia de la sociedad cortesana a la que él hace múltiples referencias y a propósito de la cual señala las analogías de funcionamiento, especialmente con respecto a lo que Weber llamaba “estilización de la vida”, constituida como un arte, un arte de vivir por el que los dominantes de una sociedad de vieja aristocracia afirma su superioridad. Y en su obra misma Bourdieu precisa que sólo ha retenido en su análisis los factores económicos y culturales, porque son...

... el volumen y la estructura del capital (los) que confieren su forma y su valor específico a las determinaciones que los demás factores (edad, sexo, residencia, etc.) imponen a las prácticas (Bourdieu, 1979:119).

Son precisamente estos factores lo que los críticos de Bourdieu colocan en el primer plano para cuestionar la pertinencia de la idea misma de estratificación social, como si la edad, el sexo y la residencia no fueran propiedades ligadas a la pertenencia de clase. Sobre todo —y los contradictores de Bourdieu lo hubieran entendido muy poco en este plano, que es el más importante teóricamente— el *modelo* que él elabora sólo define las distancias entre las propiedades de las “clases teóricas”, según su expresión; es decir, la proximidad en el espacio social tal como el sociólogo lo construye define sólo “una

potencialidad” objetiva de unidad o, para hablar como Leibnitz, una “pretensión a existir en tanto que grupo, una *clase probable*”. Y en una conferencia impartida en 1989 en la Universidad Todai, en Tokyo, Bourdieu precisa lo siguiente:

Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen de algún modo en estado virtual, apenas punteadas [sobre el papel, decía frecuentemente Bourdieu], y no como un dato, sino como algo que se trata de hacer (1994: 28).

Lo que cuenta no son tanto las prácticas culturales en sí mismas, sino las distancias, las diferencias entre las prácticas y las relaciones con estas prácticas, cualesquiera sean su contenido. En efecto, un mismo gusto, en el sentido de “sistema de clasificación incorporado”, puede expresarse en otro estado de la oferta en prácticas fenomenalmente diferentes, aunque estructuralmente homólogas o equivalentes (“en los sistemas de los gustos, Robbe-Grillet es en el siglo XX lo que era Flaubert en el siglo XIX”).

En fin, lo que olvidan los críticos de Bourdieu es el hecho de que, como él mismo lo dice sintéticamente, los gustos se forman en el encuentro entre una oferta y una demanda, o mejor, según su propia expresión, entre “objetos clasificados y sistemas de clasificación”. De este modo el problema se desplaza y va a radicarse en las instancias de producción de clasificaciones, en el conjunto de las cuales el sistema escolar no parece haber perdido todo su peso, aun cuando han entrado a hacerle efectivamente competencia otras instituciones con pretensiones de legitimidad cultural, lo cual ha sido siempre el caso (pienso particularmente en las instancias religiosas). No porque la “cartografía” social de los gustos se modifica o las fronteras se desplazan, éstas desaparecen; o dicho de otro modo, el hecho de que estemos presenciando una reconfiguración de las prácticas culturales y de las nomenclaturas, frecuentemente extrañas al análisis sociológico que las aprehenden —ya que la definición de la cultura es un objeto permanente de disputa en las luchas sociales, como no dejaba de repetir Bourdieu—; o, en suma, el hecho de que las prácticas culturales estén cambiando, no implica que el sistema de



diferencias entre las prácticas también se modifique (como no dejaba de recordarnos Bourdieu), ni que desaparezcan los principios que fundamentan sus funciones. Todas las encuestas siguen constatando que las formas familiares de transmisión de los hábitos culturales siguen siendo fuertes, debido a que la masificación de la oferta cultural no va acompañada mecánicamente por la uniformización de las prácticas y de los gustos, como ya lo había analizado Bourdieu hace 50 años, particularmente frente a Edgar Morin (de quien se habla tanto en Francia en nuestros días en los círculos del gobierno).

Llegamos así al segundo punto, que se refiere a la función de la cultura, no en sus relaciones con la estratificación social, sino en el campo del poder, es decir, en el seno de la clase dirigente.

## II. Clase dirigente y legitimidad cultural

Si bien los análisis de Bourdieu sobre las funciones sociales de la cultura han dado lugar a numerosos debates, que a mi modo de ver no han aportado mayor profundización sobre lo que constituye el objeto mismo de *La Distinction*, que es *la evolución de los principios de diferenciación social* y, de modo más general, *la evolución de la estructura social de una sociedad estratificada como Francia* (dado que la función de la cultura, cualquiera sea su contenido, no ha cambiado fundamentalmente); en cambio, los trabajos sobre el espacio social de la clase dominante, en la línea de la *Noblesse d'État*, sea en Francia o en los países escandinavos, constituyen una contribución preciosa al conocimiento sociológico tanto por la riqueza de sus informaciones como por su calidad metodológica. Me limitaré a presentarles solamente las primeras conclusiones de una investigación en curso realizada por un equipo de jóvenes investigadores franceses dirigido por François Denord, miembro del Centro de Sociología Europea (Denord *et al.*, 2011). Desde fines de los años 1970, el estudio sistemático de los agentes que ocupan en Francia posiciones en lo que Bourdieu llamaba campo del poder, ha dado lugar a trabajos parcelarios sea sobre los patrones, los altos funcionarios y los responsables políticos, sea sobre los miembros de las diferentes profesiones liberales, los

intelectuales y los artistas. Sin duda la ambición de emprender una investigación que cubra el conjunto de la clase dirigente —que era el objetivo a la vez epistemológico y sociológico de Bourdieu— puede parecer desmesurada (le hubiera hecho falta a Bourdieu más de 20 años para concluir, y todavía de modo incompleto a sus ojos, sus trabajos sobre la diferenciación de los campos y la formación del campo de poder), e incluso en nuestros días requiere mucho coraje intelectual y político la decisión de aplicarse a ello.

Requiere coraje intelectual, porque el método estructural supone un trabajo de investigación considerable, pero también —lo que aún resulta más difícil— una ruptura metodológica con las categorías preconstruidas que orientan nuestra percepción de esta clase, su definición y composición, sus principios de división y de movilización, en suma, sus principios de estructuración. Requiere también coraje político, porque si bien es cierto que los trabajos sobre las elites no se hacen con el fin de incomodarlas —¡la etimología de la palabra ya es de por sí halagadora! (las elites raras veces deben su posición a una elección)—, desde el momento en que ponen al descubierto los vínculos que las unen sobre la base de disposiciones, de propiedades, de afinidades y de intereses compartidos, chocan necesariamente con la representación que las elites ofrecen de sí mismas como plurales, diversificadas e incluso divididas, representaciones a las que contribuyen frecuentemente los sociólogos especializados y, particularmente en Francia, los especialistas en ciencia política cuyas posiciones en el espacio universitario y de la investigación son —¿por casualidad?— próximas del poder... temporal, e incluso del poder burocrático y político. Felizmente para los sociólogos, las elites son raramente avaras en cuanto a dar informaciones que les conciernen, al menos aquellas informaciones relativas a la legitimidad de la que creen participar, como lo comprueban los numerosos anuarios y publicaciones biográficas, los artículos y otros documentos hagiográficos. Además, los progresos fulgurantes de las técnicas de tratamiento informático y la habilidad paralela de los jóvenes investigadores en este ámbito, han multiplicado, en el espacio de 30



años, los medios para tratar dichas informaciones y —progreso de la sociología al fin— para analizarlas sistemáticamente.

¿De qué manera las transformaciones económicas han modificado la morfología social de la clase dirigente desde la crisis de mediados de los años 1970? No es una sorpresa, pero se observa en Francia el peso cada vez más elevado del capital económico en la estructura de las especies de capital que oponen entre sí a las fracciones de la clase dominante, pero sobre el fondo de una integración cultural más fuerte, debido al hecho de que el capital cultural, si bien no se puede decir que está distribuido de modo más igualitario entre dichas fracciones, sin embargo se ha vuelto menos discriminante por haber cambiado de contenido, si no es que también de función: la cultura “clásica” esencialmente literaria tiende a dejar su lugar a una cultura que podría llamarse, por falta de un término más apropiado, pragmática, ya que otorga menos peso a la tradición letrada. Esta homogeneización cultural de la clase dirigente se produce después de un periodo en que la división entre la formación literaria y la formación científica estaba tan fuertemente marcada, que llegó a constituir una amenaza para lo que puede llamarse integración intelectual de esta clase dirigente (recuérdese las luchas entre “enarcas” [egresados de la ENA],\* de formación literaria y jurídica, y politécnicos de formación científica por el control de posiciones de poder en el campo económico).

Uno de los objetivos de las reformas del sistema de enseñanza desde los años 1960 ha sido reducir esta disparidad, por lo menos en las ramas, los programas y los establecimientos que frecuentan los estudiantes de las diferentes fracciones intelectuales, administrativas y económicas de la burguesía. Si bien es verdad que el sistema escolar no es la única instancia de transmisión cultural y de socialización —y nunca lo ha sido, particularmente para estas clases; piénsese, por ejemplo, en la familia, la religión...—, y si bien es verdad que las industrias culturales y mediáticas (de lo que ahora se percibe como diversión, por oposición a actividades profesionales) le hacen una

\* École Nationale d'Administration (Escuela Nacional de Administración).

competencia muy fuerte, también es verdad que nunca tuvo tanto peso como ahora en la reproducción de la estructura de clase y particularmente en la de la clase dominante, ya que todas las fracciones —particularmente las económicas— de esta clase recurren ahora a dicho sistema. En efecto, nunca como ahora las grandes escuelas y sus ramas homólogas en las universidades han reclutado tantos estudiantes provenientes de la burguesía. He aquí una anécdota significativa: Science Po, una escuela del poder por excelencia, intentó imponer una cuota a los hijos de profesores y maestros con el fin de limitar la proporción de los mismos y de este modo favorecer a los hijos de las otras fracciones —esencialmente la fracción económica— de la clase dominante.

De modo que la paradoja bien podría ser la siguiente, aun tomando en cuenta que las generaciones jóvenes practican menos las actividades culturales legítimas que sus mayores: la legitimidad de la cultura letrada “clásica” quizás nunca ha sido tan fuerte como ahora dentro de la clase dirigente, incluso en las categorías más alejadas del polo intelectual y cultural (las obras de arte nunca fueron tan caras como ahora); sólo ha cambiado la relación con la práctica. (Recordemos la emoción provocada por las palabras pronunciadas por el presidente de la República a propósito de *La princesse de Clèves*). Hay que recordar a este respecto la expansión y el éxito de las instituciones de formación cultural y artística para niños y jóvenes en los suburbios y barrios burgueses de París y de las metrópolis provinciales, aún cuando ellos ya no cursan los estudios literarios que cursaron sus padres. Precisamente en las secciones escolares más selectivas que esos niños y jóvenes frecuentan en mayor medida, es donde el aprendizaje del latín y del griego se valoriza todavía. En fin, examinando de cerca los programas escolares —aquellos que se siguen en los liceos públicos y privados de los barrios elegantes—, los autores “clásicos” y, de modo más general, las conductas culturales constitutivas de la fracción cultivada de la clase dominante —que son, por cierto, las más alejadas de la influencia de las industrias llamadas culturales y de los *media*—, no solamente son celebrados y estimulados, sino también efectivamente practicados, aun cuando



estén cada vez más ausentes en los demás establecimientos. Sin embargo, es cierto que se observa un desplazamiento de las prácticas culturales cultivadas —aún en el seno de esta clase— y de su peso en la determinación de las trayectorias sociales.

Hay múltiples indicadores de este desplazamiento: por ejemplo, en el sistema escolar, la declinación de lo que se llamaba las “humanidades” en beneficio de ramas y de establecimientos con finalidad administrativa y gestinaria (como las grandes escuelas de comercio y Science Po París) o con perfil financiero (como la gran escuela de ingenieros); en el sistema profesional, la fuga de los alumnos de la fracción intelectual de la burguesía frente a las carreras magisteriales, en beneficio de las actividades en el campo de los *media* y de las industrias culturales, y sobre todo, el incremento de empleos profesionales en el ámbito de la gestión de recursos humanos y de lo que se llama comunicación, así como también en el comercio, en las nuevas industrias y en las finanzas, en la auditoría y en la asesoría. En resumen, la parte de las carreras propiamente intelectuales de los hijos de la burguesía tiende a caer, la de las profesiones científicas en el sector industrial disminuye, mientras que la de las actividades en el campo de la comunicación, las finanzas, el comercio y la gestión no deja de aumentar. Estos cambios van asociados particularmente con el abandono por parte del Estado de las prerrogativas que había conquistado desde la Primera y, sobre todo, la Segunda guerra mundial; y con la depreciación, en el seno de las clases dominantes, de las posiciones en la alta función pública, desde el momento en que éstas dejan de tener vínculos con el poder económico. Pero incluso dentro de la función pública, lejos de ser todavía el nicho no mercantil que eran el servicio público y sus misiones, el modo administrativo y financiero no deja de extender su influencia bajo el impulso de una alta función pública adquirida en virtud de la gestión neo-liberal de las empresas del sector privado y de las prácticas culturales que le están asociadas.

Las bases sociales de la cultura letrada se desmoronan, cualesquiera sean los universos sociales (piénsese sólo en la Iglesia católica). Una de las mediaciones que permiten explicar este desmoronamiento

to podría ser también la transformación de la condición femenina en las clases superiores desde mediados de los años 1970. En virtud de que son cada vez más numerosas las que se convierten en diplomadas o asalariadas, las mujeres de estas categorías ya no tienen los medios para adquirir la cultura de ocios letrados durante su infancia y adolescencia. En consecuencia desarrollan nuevas formas de sociabilidad más ligadas a sus actividades profesionales, (aun cuando estas últimas no están tan alejadas de las mundanidades culturales), lo que las obliga a otras inversiones menos exclusivamente centradas sobre las prácticas culturales tradicionales y su transmisión en el seno de la familia, salvo aquellas que tienen un vínculo con la escolarización de sus hijos. A propósito del capital cultural quizás se podría hacer el análisis que hace Bourdieu de la noción de honor que, con la constitución del Estado y del monopolio que detenta en lo concerniente a la acumulación y distribución del capital simbólico (Bourdieu, 2012), se transforma en honores normalizados sometidos a un curriculum estandarizado de diplomas o en sus equivalentes en materia cultural (equipamiento con muebles “antiguos” en viviendas “antiguas”, suscripción a instituciones prestigiosas —Ópera de París, Comedia francesa, festivales de verano—, compra de obras completas y originales en casas prestigiosas de edición (Pléiade, NRF, Minuit...), pase libre en los grandes museos parisinos, lecturas de periódicos, audición y visión de emisiones especializadas, compra de paquetes de CD de los grandes músicos...), garantizando de este modo la “barrera y el nivel”, según el título de la obra de Edmond Goblot editada entre las dos guerras, es decir, en una época en que dentro de la burguesía, la cultura literaria y artística se adquiría y se mantenía todavía de manera sistemática en las familias, los salones (en el doble sentido del término) y el mundo (también en el doble sentido del término).<sup>1</sup>

1 Goblot, 1967. Podemos recordar aquí la anécdota que a Bourdieu le gustaba traer a cuento para denunciar este consumo típicamente ostentatorio de los productos culturales e incluso intelectuales: la venta a bajísimo precio de la tesis de Claude Lévi-Strauss (1949) en su primera aparición y los innumerables comentarios y referencias a los que dio lugar posteriormente, éxito de oídas (por rumores) como el de otras obras aparecidas después, por ejemplo, las de Lacan y Derrida, sin hablar de las obras filosóficas de Sartre que lograron obtener un éxito comercial no despreciable.



Si bien es cierto que la oposición que estructura a la clase dominante sigue siendo siempre la que distingue el polo económico y el polo intelectual, pudiendo este último radicalizarse tanto más cuanto más disminuye su peso numérico y simbólico, la antigüedad de la pertenencia a la burguesía y lo que ella implica, así como la interiorización de las maneras y de la cultura de esta clase, parecen ser un factor cada vez más importante en la estructuración de la clase dirigente. Puede ser que la nobleza de Estado actúe menos dentro del Estado, pero sigue siendo una nobleza de Estado, en la medida en que conserva sus títulos, sus posiciones y sus privilegios. La cuna sigue siendo en Francia, quizás como nunca antes, una de las principales condiciones para el acceso a posiciones de poder. Y como nunca antes, el acceso a las grandes escuelas ha sido tan selectivo socialmente. En resumen: los cambios en la estructura social no son lo que parecen ser.

A pesar de que la estructura de la clase dirigente ha cambiado relativamente poco, las evoluciones económicas y políticas han contribuido —al mismo tiempo que ellas son su resultado— a modificar las estrategias de reproducción de esta clase (por ejemplo, el recurso acrecentado al sistema escolar) que opera reconversiones particularmente del capital cultural en capital económico, y esto hasta el punto de que la cultura legítima se ha convertido, si no en las representaciones al menos en las prácticas, en una cultura “de alcance económico”, para emplear una expresión de Max Weber. Se trata, en efecto, de una cultura que incluye lo que el funcionamiento del mundo económico exige hoy en día: el aprendizaje de lenguas extranjeras, las ciencias de gobierno y de administración, y, sobre todo, una forma de pragmatismo —y de su versión ética, la tolerancia cultural, que es una especie de multiculturalismo práctico—, mientras que las formas de acciones económicas son otros tantos modos más rígidos y violentos de gestión de las relaciones sociales. Esta especie de “elasticidad cultural” que se supone engendrada y reforzada por las estadias en el extranjero, el aprendizaje de lenguas diferentes, el turismo ecológico y los viajes humanitarios, encuentra su fundamento quizás no tanto en las disposiciones de agentes que han pasado por

un sistema de enseñanza más que nunca segregativo entre las clases, como en la degradación continua de las posiciones sociales dentro de la clase dirigente: las fronteras entre los dos polos parecen ser menos tajantes, como lo muestra la evolución de las profesiones universitarias, en la medida en que sus titulares tienden cada vez más a acumular su funciones académicas con otras actividades que casi nada tienen que ver con lo que se espera de los científicos dignos de este nombre. Y a esta “plasticidad” se opone la “rigidez” que se acentúa en la medida en que se desciende en la escala social.

Una vez presentado a grandes rasgos los primeros resultados de esta larga y pesada encuesta que ha tenido numerosas prolongaciones tanto en Francia como en otros países europeos, se puede hacer una observación. El orden económico es ciertamente el orden institucional dominante, y ciertamente es el control de los medios de producción lo que diferencia de manera más clara a estas elites (en Francia, la Escuela Normal Superior, de donde provienen numerosos intelectuales, es el árbol que esconde el bosque de las grandes escuelas del poder). Las actividades de estas elites se ordenan según su grado de integración a las instituciones que concurren a organizar el trabajo con el fin de producir y distribuir bienes y servicios, para retomar la fórmula de Wright Mills en la que se inspiran los autores de este trabajo. Pero lo que fue presentado por Bourdieu como una oposición a fines de los años 1980, parece haberse convertido en un *continuum* que se extiende desde las actividades más gratuitas —cuya utilidad no deja de ser cuestionada en una sociedad capitalista, como la de las letras, la de la sociología...— hasta las más lucrativas, como las de los bancos de negocios, que constituyen el corazón del orden económico en una economía “financierizada”. Hoy en día, los patrones y los cuadros superiores son tan escolarizados —si no es que más escolarizados—, como los docentes, relegados al rango de pequeñas y medianas clases medias. Lo que distingue los dos polos que estructuran el espacio de la clase dominante es, como lo sugieren los autores de la encuesta,



... la entidad en cuyo seno los patrones ejercen su actividad —la empresa—, así como también su finalidad —el lucro—; en resumen, todo lo que los separa de los altos funcionarios, de los docentes o de los artistas que no ejercen ningún control sobre los medios de producción.

También podemos preguntarnos si Bourdieu no habrá sobreestimado el peso del capital cultural en el sentido en que él lo entendía, esto es, el capital cultural en su dimensión intelectual. Esta sobrevaluación se explica sin duda por su posición de intelectual, pero también por la generación a la que él perteneció, una generación surgida de la Segunda guerra mundial, es decir, en un momento en que el patronato privado, comprometido bajo la Ocupación, había perdido su peso político, pero también su peso económico a causa de la guerra y de sus consecuencias. A este respecto, Bourdieu compartía la representación que los intelectuales (de todas las tendencias) tenían sobre su rol social (en la época considerada se hablaba mucho, particularmente con Sartre, de la responsabilidad de los intelectuales), una representación reforzada por la declinación del imperio colonial y por las guerras de descolonización, así como por el florecimiento masivo y constante de la escolarización particularmente en esa época, florecimiento que les aseguraba lo esencial de la base material de su prestigio y de su influencia en el campo de la producción y del consumo de los bienes intelectuales (y solamente en este campo). Se trata de la generación de Foucault, Deleuze, Derrida y Lacan, entre otros.

Pasemos ahora al tercer punto.

### III. Circulación internacional de ideas en la era de la mundialización de los intercambios económicos

Bourdieu había deseado en vida constituir, en paralelo con el movimiento político europeo —al que evidentemente era favorable (siendo a la vez evidentemente desfavorable al que él conocía y al que

nosotros conocemos todavía en nuestros días, que parece ir de peor en peor)—, un espacio de reflexión y de investigación sobre “las condiciones sociales de un diálogo racional” en las ciencias sociales a escala europea. Este terreno de encuentros entre intelectuales de disciplinas y de nacionalidades diferentes llegó a constituirse efectivamente bajo la égida de la fundación “Pierre Bourdieu” a partir de 2005, gracias al financiamiento de la Comunidad europea; y las múltiples actividades que ella ha permitido (reuniones, seminarios, universidades de verano para doctorandos avanzados, edición de obras colectivas...) continúan todavía en nuestros días a pesar del recorte de las subvenciones y gracias a los organismos de investigación y a los departamentos universitarios interesados. El objetivo de estos encuentros es analizar las condiciones de los intercambios científicos entre las tradiciones intelectuales propias a cada espacio nacional europeo, y clarificar los obstáculos y los filtros que impiden y frenan la circulación de las ideas. Un centenar de investigadores y docentes, y el mismo número de doctorandos, han participado en estos intercambios cuya primera finalidad es elaborar un proyecto de investigaciones internacionales sobre la historia social de las ciencias sociales, que será presentado ante la Comunidad europea a fines de este año.

¿Por qué tal iniciativa? Como ya lo había mostrado Durkheim en *L'Évolution pédagogique en France*, muchas de las diferencias que distinguen las tradiciones intelectuales entre naciones diferentes en lo relativo a los esquemas lingüísticos, por supuesto, pero también en lo que se refiere a los esquemas intelectuales (como las técnicas de composición y de exposición), a los marcos de referencia y a las categorías de clasificación (los cánones literarios o científicos, las citas, las taxonomías que sirven para clasificar las obras y los autores), en suma, todo lo que tiene que ver con el utillaje mental de lo que se llamaba todavía no hace mucho tiempo “caracteres nacionales”, tienen su origen en las tradiciones universitarias (Durkheim, 1969). Sabemos que los escritores, los artistas y todas las categorías de creadores intelectuales han contribuido a construir un ideal nacional o cultura nacional; así como también a definir —e incluso



a inventar— los particularismos nacionales, enunciándolos, consagrándolos e incluso inventándolos. En efecto, la construcción de una nación se hace simultáneamente en las estructuras objetivas, es decir, en las “instituciones”, y en las estructuras mentales —en lo que suele llamarse “mentalidades” (Anderson, 1996 y 1999)— o en los “caracteres”, como se decía todavía hace algunos años.

Más de 15 reuniones y coloquios han reunido a un centenar de participantes que se interrogan a partir de trabajos empíricos que versan sobre objetos muy variados, como la génesis y los usos sociales de categorías del juicio estético, la construcción de literaturas nacionales y la nacionalización de las producciones científicas, las experiencias de transferencias nacionales de capital cultural (literario, filosófico y científico), las tecnologías de transmisión cultural, etc. La mayor parte de estas exposiciones han sido publicadas en una decena de volúmenes. Tampoco podemos resumir aquí o hacer la síntesis de estas contribuciones extremadamente variadas, cuyos terrenos de análisis versan sobre universos nacionales e intelectuales muy diferentes, aunque europeos en su gran mayoría. Pero apoyándonos en la problemática y el aparato conceptual de Pierre Bourdieu y de sus continuadores en este campo de análisis (en particular Christophe Charle, Pascal Casanova, Louis Pinto, Abraham de Swann, Johan Heilbron, Gisèle Sapiro, Olivier Christin, Yves Gingras, Joseph Jurt, Anna Boschetti, Sergio Micelli y otros —se habrá notado la ausencia de autores anglosajones—), podemos espigar, si no algunas conclusiones, en todo caso algunas proposiciones que serán profundizadas por los trabajos comparativos especialmente concebidos para este efecto.

El primer punto que resalta con mucha evidencia en estos trabajos es, como ya lo he mencionado, el fundamento nacional de las producciones culturales, aun cuando éstas remiten conscientemente o no a una herencia cultural común. Porque, por lo menos en lo que concierne a la cultura de las elites,

... el periodo en que existía una comunidad cultural europea es incomparablemente más largo (*grosso modo* se extiende desde el Me-

dievo hasta comienzos del siglo XIX) que el periodo de afirmación de las especificidades nacionales (Charle, 2009: 69-109).

Lo que sí ha cambiado fundamentalmente, sin embargo, es el paso del Estado dinástico al Estado burocrático, juntamente con sus consecuencias. Este paso ha sido larga y precisamente analizado por Bourdieu, particularmente en su curso en el Colegio de Francia entre 1989 y 1991 (Bourdieu, 2012). Esta transformación corresponde principalmente, según él, al cambio del modo de reproducción de la estructura social, esto es, al paso de un modo de reproducción de base familiar a un modo de reproducción con componente escolar. Pero el modo de reproducción familiar continúa actuando “a la vez a través del modelo escolar y al lado del modelo escolar”. De rebote, la transmisión de la cultura letrada asume otra función, una función ideológica de justificación de las desigualdades sociales frente a lo que ha llegado a ser poco a poco una de las condiciones de acceso a posiciones de poder, una condición que hoy se ha generalizado en Francia y en Europa: el éxito escolar. Por lo demás, hablar en nuestros días de espacio cultural europeo ya no tiene el mismo sentido que en los tiempos en que los Estados todavía no estaban constituidos en su forma burocrática. De este modo, es preciso deshacer lo que ha sido construido desde hace más de dos siglos tanto en las instituciones como en las cabezas, para rehacerlo a partir de otros fundamentos.

Como es sabido, el sentido y la función de una producción cultural extranjera son determinados tanto por el campo de recepción como por el campo de origen. En primer lugar, porque su sentido y función en el campo de origen frecuentemente son ignorados por completo (los textos circulan sin su contexto, decía Bourdieu, retomando la fórmula de Marx). En segundo lugar, como escribe Bourdieu, “porque la transferencia de un campo nacional a otro se hace a través de toda una serie de operaciones sociales” —que el mismo Bourdieu señalaba, particularmente a propósito de las obras filosóficas—:



... operación de selección (¿qué es lo que se traduce, quién traduce y para qué público?), operación de marcaje (casa editora, colección, autor del prefacio), operación de lectura (los lectores aplican a la obra categorías de percepción y de problemáticas que son producto de un campo de producción diferente) (2002: 4).

De aquí los múltiples malentendidos y las incompresiones.

Segundo punto: necesidad de partir de otra perspectiva de análisis que debe permitir poner de manifiesto toda una serie de factores que traban la libre circulación de los bienes culturales. Es la perspectiva que implica situar el espacio europeo en el espacio mundial de producción de bienes culturales. Por ejemplo, el espacio europeo parece dominar todavía el planeta que puede llamarse literario, ya que concentra un mayor grado de prestigio, que es la forma principal de poder en el mundo de la literatura. La característica principal de este universo literario es el hecho de estar jerarquizado: los espacios más ricos y más antiguos en capital literario se oponen a los espacios más recientes, y esto vale para todos los niveles: global, regional y nacional. Y este ya no es el caso para muchas otras producciones simbólicas, particularmente las ciencias, el derecho y la economía...

Dejemos de lado lo que puede aparecer como una de las producciones más vinculadas al espacio nacional, la literatura, y tomemos como ejemplo lo que puede aparecer como la más científica de las ciencias sociales: las estadísticas. Éstas revisten también especificidades nacionales. Así, la noción de “población” no tenía el mismo sentido en Inglaterra que en Francia. Su significación epistemológica divergía sensiblemente. La interpretación individualista y probabilista de los datos sobre mortalidad en Inglaterra se oponía a la concepción más bien holista y determinista de esos mismos datos en Francia, lo que tenía que ver con las formas particulares del Estado y con su papel (particularmente en lo relativo al grado de centralización y de descentralización de los Estados en ambos países, y a la manera en que estos últimos tratan a sus nacionales y a las cuestiones económicas y sociales). Las investigaciones de esta comunidad internacional de investigadores que comparten los mismos principios de análisis, son y serán consagrados a la clarificación de

este tipo de obstáculos que, aunque de naturaleza intelectual, tienen también fundamentos sociales.

Tercer punto y conclusión. Este trabajo colectivo que se propone construir la historia social comparada de las producciones culturales, resulta fundamental para...

... liberar modos de pensamiento heredados de la historia, [en la medida en que sólo ella puede proveer] los medios para asegurar un control consciente de las formas escolares de clasificación, de las categorías de pensamiento impensadas y de las problemáticas obligadas,

... esto es, lo que Bourdieu llamaba también “inconsciente académico” y, de modo más general, “inconsciente cultural”. De aquí la importancia de las investigaciones sobre el grado de autonomía del campo intelectual de cada país, tanto en relación con el Estado como con las religiones (ya que las iglesias siempre están interesadas en lo referente a la formación escolar); sobre la naturaleza de las relaciones entre el campo intelectual y el campo de poder; y, finalmente, sobre las relaciones de dominación entre las diversas formas de actividad intelectual (por ejemplo, el lugar relativo del campo literario en las culturas nacionales). Este programa tendría que permitir detectar lo impensado de las luchas y de las rivalidades que orientan las producciones intelectuales y que constituyen un obstáculo mayor para su circulación y, por lo tanto,

... para la acumulación de los legados históricos y para la internacionalización (o la “desnacionalización”) de las categorías de pensamiento, que es la condición primera de un verdadero universalismo intelectual (Bourdieu, 2002: 8).

## Bibliografía

Anderson, B., 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.



- Anderson, B. y A.M. Thiesse, 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- , 1989, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- , 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- , 2002, "Les conditions sociales de la circulation des idées" *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, diciembre.
- , 2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France*, Paris, Raisons d'agir, Seuil.
- y Jean-Claude Passeron, 1964, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Minuit.
- Charle, Ch., 2009, "Les intellectuels en Europe dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, essai de comparaison", en: Gisèle Sapiro, *L'espace intellectuel en Europe*, Paris, pp. 69-109.
- Coulangeon, Philippe, 2011, *Les métamorphoses de la Distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Grasset.
- Denord, François, Paul Lagneau y Sylvain Thine, 2011, "L'élite au pouvoir en France", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 190, diciembre.
- Durkheim, Emile, 1969, [1938], *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Puf.
- Duval, Julien, 2010, "Distinction studies", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 181-182, marzo.
- Goblot, E., 1967, [1925], *La barrière et le niveau*, Paris, Puf.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Puf.
- Michelle Lamont, 1992, *Money, Morals and Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Peterson, Richard A., 1992, "Understanding audience segmentation: from elite and mass to omnivore and univore", *Poetics*, 21.

## ENTREVISTA CON REMI LENOIR ACERCA DE LA RECIENTE PUBLICACIÓN DEL LIBRO *SUR L'ÉTAT* [SOBRE EL ESTADO] DE PIERRE BOURDIEU

Domingo García

*Domingo García:* La reciente publicación de las lecciones magistrales de Pierre Bourdieu sobre el Estado suscitó mucha emoción en el medio universitario en francés. ¿Puedes decirnos más precisamente cómo fue la acogida del libro en Francia?

*Remi Lenoir:* La recepción del libro ha sido muy buena, de hecho el libro se está vendiendo bastante bien. Casi podría decirse que es un buen *best seller*, un verdadero éxito editorial. Prácticamente toda la prensa francesa publicó algo sobre el libro, algunos periódicos le dedicaron varias páginas y otros incluso la portada (*Libération*, 5 de enero 2012). Lo que es sorprendente para un libro de ciencias sociales, ¡sobre todo para uno de 672 páginas! El libro es una compilación de las lecciones magistrales que Bourdieu dictó en el *Collège de France* (Colegio de Francia) durante los años 1989 y 1992.

\* Aprovechamos este espacio para reproducir, a modo de anexo, una entrevista a Rémi Lenoir realizada especialmente para nuestra revista, a propósito de la reciente publicación del libro de Pierre Bourdieu *Sur l'État*, (Paris, Seuil, coll. Raisons d'agir, 2012, 672 pp.) que recoge las lecciones de Bourdieu sobre este tema en el *Collège de France* entre 1989 y 1992, y en cuya reconstrucción y edición participó particularmente el mismo Lenoir. La entrevista fue realizada por el académico mexicano Domingo García, de la Universidad Charles de Gaulle-Lille 3, EHESS-CSE.



DG: Lo anterior nos remite a la época que precedió la publicación de la *Miseria del mundo* (1993), durante los cuales se desarrolló esa gran encuesta. Fue también justo después de la “bomba” académica que representó la publicación de la *Nobleza de Estado* en 1989, el año del bicentenario de la Revolución Francesa.

RL: Sí, justamente. Bourdieu, a contracorriente de prácticamente todos aquellos que celebraban los 200 años de la Revolución Francesa, publica como dices, la *Nobleza de Estado*. En este libro Bourdieu subraya el hecho de que la Revolución Francesa no fue verdaderamente una ruptura con el Antiguo Régimen, ni que tampoco se hizo forzosamente, como se dice, *tabula rasa* del pasado; lo que sobrevino con el tiempo fue más bien una continuidad en la forma de producción y de reproducción social en Francia. En dicho libro demuestra que las élites, para reproducirse y conservar las posiciones dominantes, se apoyaron, ya no tanto en el linaje y los privilegios, sino en el sistema escolar que nació después de la revolución. *Sobre el Estado* puede considerarse en este sentido como una continuidad de la reflexión de Bourdieu sobre el campo del poder, y más particularmente, sobre el campo burocrático en el cual algunas fracciones de la élite encontraron un medio para legitimarse y perpetuarse en el poder.

Es cierto que la intención de publicar este año la compilación de las lecciones magistrales de Bourdieu en el Colegio de Francia “Sobre el Estado” es una manera de hacerle un homenaje a 10 años de su desaparición. Pero es también una forma de intervenir en el debate público, ya que en este año se llevarán a cabo elecciones presidenciales en Francia. Recuerdo que Bourdieu solía citar la vieja frase de Durkheim según la cual “la sociología no merecería una hora de pena si no contribuye a cambiar el mundo social”. La publicación de estas lecciones magistrales, particularmente aquellas consagradas al Estado, se inscriben en esta tradición. En primer lugar porque se trata de uno de los temas más importantes de la sociología que practicaba Bourdieu; y en segundo lugar porque él estaba muy apegado al estudio del Estado, del cual dependen, al menos en Francia,

las políticas sociales, educativas, culturales y políticas que son cada vez más socavadas en su funcionamiento y misión (el servicio público), así como en sus medios (el financiamiento público). Era pues necesario y urgente publicarlas, con mayor razón aún si se tiene en cuenta que las reflexiones de Bourdieu sobre el Estado se encuentran dispersas en toda su obra y son relativamente poco conocidas; y cuando eventualmente se conocen, creemos que no se entendieron forzosamente bien. La compilación de las lecciones magistrales sobre el Estado busca remediar esta situación.

DG: El objetivo de esta edición es “facilitar el acceso al pensamiento” de Bourdieu. ¿Por qué razones Bourdieu fue tan “incomprendido” en Francia, y más aún, en el extranjero?

RL: La edición de *Sobre el Estado*, en la que, yo mismo, y varios colaboradores cercanos a Bourdieu participamos (Patrick Champagne, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière), intenta respetar lo mejor posible su carácter oral y su eficiencia didáctica. Ya que el objetivo, en sus lecciones magistrales y en sus seminarios, era hacer su pensamiento más accesible y compartir su manera de practicar la sociología con sus auditores más directos, es decir los estudiantes, profesores e investigadores. Para ello recurría a todos los medios posibles de la retórica, del discurso oral, etc., medios que la expresión escrita muy a menudo borra, o incluso, elimina.

*Sobre el Estado* es un libro diferente, ya que no estaba destinado a ser un libro propiamente dicho, como lo fueron sus últimas lecciones magistrales en el Colegio de Francia, que por el contrario, sí eran destinadas a publicarse, y que aparecen en el 2001 bajo el título *Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Fue escuchando las grabaciones de sus intervenciones orales en el Colegio de Francia cuando nos dimos cuenta de la vivacidad que lo caracterizaba, de cuán preocupado estaba por transmitir sus ideas, ¡de su increíble sentido pedagógico! Sus clases evocan oralmente cosas que el trabajo de escritura tiende a esconder (las dificultades, las dudas, los pequeños “descontroles” como solía llamarles...), y permiten ver cómo Bourdieu piensa al mismo tiempo que formula sus frases, las complejas articulaciones



de su razonamiento, lo que él llamaba las “huellas de trabajo”, ese trabajo que consiste en desenmarañar más ese “estancamiento” implícito de sus libros escritos, muy escritos, es decir muy controlados y condensados que borran esas estelas de su trabajo en beneficio del texto “terminado” o “definitivo”.

En *Sobre el Estado* Bourdieu procede, más que en sus libros, y no sin una cierta dosis de ironía ya que no los apreciaba particularmente, a estudiar las “micro historias”; es decir a descifrar aquellos eventos típicos que él construía frente a un auditorio cuya atención trataba de captar para convencer con particular apego, haciendo bromas, improvisaciones o analogías inesperadas... sin olvidar los “truquillos de la investigación” que sugería a los estudiantes como posibles temas de investigación...

La incompreensión de sus ideas se debe en cierta medida a que su tipo de escritura, y particularmente su sintaxis, era algo difícil. Sin embargo, si su escritura era difícil, no era por el simple placer de hacerla difícil, sino por la naturaleza misma del pensamiento escrito cuyo formato es más... lógico, controlado... es decir una forma de expresión con mayor rigor, con un acabado preciso, con el estatus social de la escritura en el mundo científico, y más ampliamente, intelectual. Me viene a la mente la anécdota de una señora que decía: “cuando lo leo no entiendo nada, pero cuando lo escucho hablar, ¡entiendo todo!”. Esta anécdota refleja bien la incompreensión de su trabajo. Sin embargo, la escritura era para Bourdieu la mejor forma de expresar su pensamiento. Aunque para ello tuviera que recurrir a frases complejas o alambicadas. La decisión de publicar sus clases nos pareció buena porque creemos, efectivamente, que su forma de pensar fue muchas veces incomprendida y aquí podemos apreciar cómo se construía su pensamiento, muchas veces con ejemplos y ocurrencias que no deben tomarse como verdades absolutas, sino como analogías que le permitían explicitar su forma de pensar, su reflexión.

Cuando hablamos de “facilitar el acceso”, no se trata de darle a la lectura de la obra un sentido escolar, sino de, por decirlo de alguna manera, imprimir una lectura activa a su palabra; de que el lector

reaccione de tal forma, que mire el mundo de manera distinta, de incitar el cambio, de incidir en el curso de las cosas, o al menos, a reflexionar, y comportarse de una forma distinta a la acostumbrada. En este sentido, Bourdieu poseía una extraordinaria fuerza sugestiva, hasta el punto de que, por ejemplo, cuando hablaba, eran rarísimas las personas que no se convencían con sus análisis. ¡Era una persona extremadamente elocuente!

DG: Me pregunto: ¿en que medida Bourdieu movilizó la noción de campo? Y eventualmente, ¿en que medida, su uso, en su análisis sobre el Estado, contribuye a forjar su famosa “teoría de los campos”?

RL: Por supuesto, este último proyecto era el que Bourdieu más añoraba, por decirlo de alguna manera. De hecho, *Sobre el Estado* es uno de los bocetos del libro que él quería publicar con la intención de construir lo que eventualmente sería su “teoría de los campos”; libro que desgraciadamente nunca vio la luz (como tal) porque la muerte lo alcanzó prematuramente. Aunque afortunadamente existen esbozos de lo que él solía llamar el “campo del poder”. *Sobre el Estado* es la parte del “campo del poder” que corresponde a la burocracia, al poder estatal. La “teoría de los campos” buscaba articular todos los campos estudiados por Bourdieu (religioso, económico, escolar, cultural [pictórico, literario, editorial], académico, burocrático, etc.) Recordemos que hay tantos campos como formas de capital. Y el “campo del poder” englobaría a todos los campos que constituyen el espacio social. Entiéndase éste como un espacio de luchas por las diferentes formas de capital y por sus posiciones respectivas. El estudio simultáneo de todos los campos, lo que constituiría el “campo del poder”, sería lo que algunos consideran como la “teoría de los campos”.

¿Por qué estudiar al Estado? Porque según Bourdieu, el Estado constituye un campo cuya especificidad es de ser “meta”. Y el funcionamiento de los otros campos depende en cierta medida de esta característica. Toda la compilación reunida en *Sobre el Estado* está dedicada a la formación de este meta-campo. El “Estado” es para



Bourdieu el resultado de un doble proceso del cual reconstituye las etapas más significativas: la autonomización de los campos y de las especies de capital correspondientes por un lado, y la concentración correlativa de los poderes y sus valores respectivos, por el otro. Esta suerte de meta-capital, dice Bourdieu, capaz de ejercer un poder sobre las otras especies de capital, y particularmente sobre la tasa de cambio entre ellas (y sobre la relación de fuerzas entre sus detentores), es lo que define el “poder de Estado” propiamente dicho. Bourdieu demuestra, retomando la oposición entre el Estado dinástico y el Estado burocrático, la manera en que el pasaje de uno a otro constituye no solamente un cambio en la forma de gobierno, sino una verdadera revolución simbólica. Bourdieu se interesa particularmente en esta dimensión, como lo demuestra la noción de “capital simbólico” que él mismo acuñó, en donde la acumulación primitiva de este tipo de capital es la condición necesaria para la monopolización de las otras especies de capital. Si se interesa tanto en esta cuestión, es porque haciéndolo, contribuye decisivamente a su principal proyecto teórico: construir una teoría materialista de lo simbólico.

DG: ¿Cómo se podría describir el proyecto científico de Pierre Bourdieu? Porque en México se le atribuyen diferentes etiquetas (post-marxista, post-estructuralista, culturalista, etc.). ¿Podríamos llamar a la teoría de Bourdieu « estructuralismo genético », como a él le gustaba llamarla, o « historia explicativa », como tú la llamas, es decir una « sociología genética de la construcción social » del mundo ?

RL: Llamo así a su teoría porque Bourdieu rastrea la génesis (histórica) de lo que hoy conocemos como el “Estado”. Como lo mencioné anteriormente, Bourdieu ve en el Estado el pasaje de una forma de gobierno dinástica, a una forma de gobierno burocrática; la primera se caracteriza por ser más personal y arbitraria, mientras que las segunda se basa en un cuerpo de leyes jurídicas, es decir en un poder legal-racional como diría Weber. Es ese nuevo cuerpo de funcionarios y de juristas reemplazan a la nobleza (y a los clérigos) que rodeaban a los reyes; recordemos que estos últimos eran simplemente

príncipes que por diversas razones gozaban de mayor legitimidad que los otros (príncipes). Es pues contra la iglesia y contra el poder de los señores feudales como se construye este nuevo poder burocrático, apelando evidentemente a principios, ya no particulares, sino universales. Si consideramos a la teoría de Bourdieu como “historia explicativa” es porque la socio-génesis que él hace busca establecer las condiciones históricas y sociales que deben cumplirse para que el Estado, al menos el Estado que se desarrolló en Europa occidental, pueda llevar a cabo lo que el Estado efectúa precisamente. La reflexión de Bourdieu busca dar cuenta de la emergencia del Estado como espacio autónomo a través del cual se engendra una nueva forma de pensamiento, llamémosla “razón de Estado”, y que se distingue en ese sentido de la “razón doméstica”, que correspondía al Estado dinástico.

DG: ¿Se publicarán otros textos inéditos de Bourdieu próximamente?

RL: Sí. Se publicará, muy probablemente este año, una compilación de las lecciones magistrales de Bourdieu sobre el pintor Edouard Manet (1832-1883) y cuyos responsables son Christophe Charles y Pascale Casanova. Y también se publicarán los seminarios que Bourdieu dictó en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París durante los años 1970-75. Y por supuesto, se publicará próximamente también, porque ya se firmó un contrato, una edición de *Sur l'État*, en español.



# ANÁLISIS POLÍTICO, HISTORIA Y PLURALIZACIÓN DE LOS MODELOS DE HISTORICIDAD. ELEMENTOS DE EPISTEMOLOGÍA REFLEXIVA

Philippe Corcuff

Dedicado a Jacques Lagroye (1936-2009) y Daniel Bensaïd (1946-2010), agrimensores de los accidentados terrenos de la historia.

*«Cuando se empuja una piedra desde lo alto de una colina, y ella se echa a rodar, poco importa saber quién la ha empujado. Lo que importa es que ya nadie puede detenerla. Lo que importa son los desgastes. Por lo tanto, tengo para mí que no sirve de nada saber cómo esto ha comenzado. Porque ahora el problema es cómo esto ha terminado: con las detonaciones y la humareda de las armas automáticas, y los gemidos enloquecidos de los que van a morir.»*

George P. Pelecanos, *Liquidation (A Firing Offense)*, 1932<sup>1</sup>

El artículo interroga los aportes de la “encrucijada histórica de la ciencia política” (Y. Déloye) en Francia, en función de los modelos de historicidad subyacentes, a través de la revisión de dieciocho trabajos publicados en el curso de los últimos quince años.\*\* Se destaca y valora en primer lugar los resultados de la socio-historia y de la sociología histórica, para luego confrontarlos con el enfoque defendido por Y. Schemeil. Se cuestiona el modelo lineal-evolucionista vinculado con el procedimiento genético a la luz de los trabajos de M. Bloch, de M. Foucault y de M. Dobry. El artículo concluye esbozando una ampliación pluralista de los modelos de historicidad, apoyándose tanto en la filosofía de W. Benjamin como en las investigaciones de E. P. Thompson, de A. O. Hirschman y de J.-C. Kaufmann. El marco epistemológico es el del pluralismo teórico sin relativismo, defendido por J.-C. Passeron. *Palabras clave: epistemología reflexiva; sociología histórica; análisis político.*

\* Maître de conférences de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos (IEP) de Lyon; sociólogo en el laboratorio CERLIS (CNRS / Université Paris Descartes; Ha publicado en español: *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social* (1998); *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política* (2008); y varios artículos en esta misma revista. Traducción: Gilberto Giménez.

\*\* Las dieciocho obras revisadas, con atención desigual, en el curso de esta tentativa de puesta en perspectiva epistemológica son, por orden cronológico (ediciones originales) y de autores, las siguientes: Bensaïd, 2010 (1re éd.: 1990); Passeron, 2006 (1re édition: 1991); Déloye, 2007 (1re: 1997); Favre, 1998; Kaluszynski, 1998; Schemeil, 1999; Détienne, 2000; Löwy, 2001; Noiriel, 2001 reedición: 2005; Baschet, 2002, reedición, 2005; Kaufmann, 2002; Bouretz, 2003; Dobry 2003; Laborier, 2003; Gilly, 2006; Noiriel, 2006; Kaufmann, 2008; Offerlé, 2008.

<sup>1</sup> Pelecanos, 1992.

*Abstract: Political analysis, history and plurality of historicity models. Elements of a reflexive epistemology. The article reviews the contributions of the “historical crossroads of political science” (Y. Déloye) in France, based on the models of underlying historicity, across the review of eighteen works published in the course of the last fifteen years. First, the results of socio-history and historical sociology are outlined and evaluated and then they are confronted with the approach defended by Y. Schemeil. The linear - evolutionary model associated with the genetic procedure in the light of the works of M. Bloch, M. Foucault and M. Dobry is examined. The article concludes with an outline of a pluralist extension of the models of historicity, relying both on W. Benjamin’s philosophy and on the works of E. P. Thompson, A. O. Hirschman and J.-C. Kaufmann. The epistemological frame used is that of theoretical pluralism without relativism as defended by J.-C. Passeron.*

*Key words: reflexive epistemology; historical sociology; political analysis.*

## Partiendo de la “encrucijada histórica de la ciencia política”

En 1997, Yves Déloye plantea la hipótesis de una “encrucijada histórica de la ciencia política” (2007: 20). En 2008, Jacques Lagroye habla de una “historicización de la ciencia política” (2008: 265-278), de la que él mismo ha sido uno de los pioneros, sea en cuanto al desplazamiento de la mirada del politólogo de “la legitimidad” a “la legitimación y de los «principios» a «la génesis»” (1985: 395-467); sea en cuanto a los usos que él propuso de los trabajos de Georges Duby (Lagroye, 1988: 44-49). Estas nuevas hibridaciones francesas entre ciencia política e historia fueron beneficiadas por las clarificaciones epistemológicas propuestas por Jean-Claude Passeron, en su caracterización (de inspiración weberiana) de las ciencias sociales como ciencias históricas, obligadas a “la circunstanciación espacio-temporal de sus asertos más generales”, en razón de que los fenómenos “siempre les son dados en el devenir del mundo histórico, que no ofrece ni repetición espontánea ni posibilidad de aislar variables en laboratorio” (Passeron, 2006: 81).<sup>2</sup>

Quizás haya llegado el momento de esbozar un balance de las contribuciones más consistentes, pero también de ciertas insuficiencias de estos desplazamientos historicizantes de sectores significativos de la ciencia política francesa entre fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Ello podría ser una ocasión para reformular tanto cuestiones teóricas y epistemológicas, como para trazar en punteado pistas empíricas nuevas a partir de algunos de los problemas identi-

<sup>2</sup> Sobre los primeros momentos de la recepción de la primera edición de 1991 de *Le raisonnement sociologique* en la ciencia política francesa, ver: Corcuff, 1992.



cados. En esta discusión aparecerán particularmente en juego el papel desempeñado por la socio-historia y, de modo más general, por la sociología histórica en este movimiento, las formas innegables de inteligibilidad que ellas han hecho posibles, pero también los riesgos de rutinización y de exclusividad que ellas pueden comportar.

Una serie de libros publicados o reeditados en el curso de los últimos quince años nos ayudan a nutrir esta interrogación, orientándonos en direcciones diferentes, pero que pueden llegar a ser complementarias. Es bajo el ángulo de un cuestionamiento del estatuto y de las modalidades de la historicidad en las ciencias sociales en general, y en la ciencia política en particular, como serán leídas estas obras. La noción de *modelos de historicidad* —que tienen en mira las filosofías de la historia, las más de las veces implícitas, que comportan los trabajos en ciencias sociales, es decir, los conjuntos de presupuestos en cuanto a la concepción de la historia y a la articulación de las temporalidades<sup>3</sup> que pre-orientan la construcción de sus objetos— instrumentará nuestra reflexión.

Para un *social scientist*, reconocer las concepciones de la historicidad que informan los análisis producidos, equivale a tomar conciencia, en un movimiento de *reflexividad sociológica*, de los efectos de las presuposiciones, a nuestro modo de ver irreductibles, en la pre-estructuración de la mirada científica. Plantaremos la doble hipótesis de que este esfuerzo de reflexividad: 1) ofrece recursos para circunscribir mejor el ámbito de validez de los enunciados científicos producidos en el marco de la sociología histórica y de la socio-historia, volviéndolos de este modo más rigurosos; y 2) permite una ampliación de los terrenos empíricos ya desbrozados, invitando a una pluralización de los modelos de historicidad subyacentes a nuestras investigaciones.

¿Pero acaso este procedimiento no comporta el riesgo de perder el análisis político en cielos teóricos y epistemológicos desconectados de la confrontación con la encuesta empírica, que constituye

3 Se ha esbozado un análisis de los diferentes modos de articulación de las temporalidades en las puestas en forma de relato a la vez ordinarias y académicas de las decisiones públicas (relato lineal-industrial, relato “maquiaveliano” o táctico-estratégico y relato “maquiavélico”) en un trabajo más antiguo: ver Corcuff, 2000: 845-869.

el corazón de la legitimidad científica para una disciplina teórico-empírica como la nuestra? Ésta es la objeción, dura pero seria, que Michel Offerlé ha opuesto a este tipo de procedimiento:

... estimo que un trabajo empírico teóricamente pobre puede ser mucho más útil para la comunidad científica que los sermones llenos de chabacanería de algún patán endomingado epistemológicamente (Offerlé, 1998: 205).

M. Offerlé apunta aquí a los escollos reales del epistemologismo y del teoricismo, por los que las reflexiones sobre los presupuestos de nuestras investigaciones se tornan completamente independientes de éstas, reintroduciendo subrepticamente al antiguo *magister* en el ejercicio filosófico sobre las ciencias sociales.

Éste sería un peligro particularmente amenazador si la parte empírica del trabajo de la ciencia política no se hubiera consolidado fuertemente en los últimos treinta años, pudiendo ser entonces arrastrada por una focalización excesiva sobre los conceptos. Ahora bien, la investigación de campo se ha convertido, en amplia medida y muy legítimamente, en un componente central de nuestro oficio, y el riesgo señalado parece menor en nuestros días. Un riesgo más palpable, en el estado actual de nuestra disciplina, radicaría más bien en la tendencia opuesta: la de un empirismo que, en la rutinización de los lenguajes teóricos más empleados, hubiera olvidado plantearse problemas epistemológicos y teóricos, pudiendo incluso deslizarse hacia formas de dogmatismo no percibidas como tales. Y por cierto no es raro encontrar en el seno de esta pendiente empirista una “chabacanería” análoga a las mencionadas por M. Offerlé, con investigadores “endomingados” de “trabajo de campo” en la inconciencia feliz de los presupuestos (sociales, éticos, antropológicos, históricos o políticos) que operan en sus investigaciones.

Esta nueva configuración nos impulsa a no olvidar la recomendación de Marc Bloch —“los textos o los documentos arqueológicos, incluso los más claros en apariencia y los más complacientes, sólo hablan cuando se sabe interrogarlos” (Bloch, 1974: 50)— reformulada y ampliada por Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chambore-



don y Jean-Claude Passeron —“es necesario no olvidar que lo real nunca toma la iniciativa, puesto que sólo puede responder cuando se lo interroga.” (Bourdieu *et al.*, 1983: 54)—. Si se pasa por alto estas “interrogaciones” y su formulación en cierto lenguaje teórico, portador de ciertos presupuestos, se corre el riesgo de creer que los materiales empíricos recolectados hablan por sí mismos, sin mediación conceptual alguna. Se alimentaría entonces la ilusión de que “el trabajo de campo” genera espontáneamente categorías como “clases”, “capitalismo”, “dominación”, “individuo”, “intereses”, “estrategias” o “competencias”. De este modo se podría naturalizar, sin darse cuenta de ello, *uno* de los lenguajes teóricamente disponibles, convirtiéndolo en *el único* lenguaje adecuado al terreno considerado. Tendríamos entonces una reificación empirista de los conceptos, lúcidamente criticada tanto por Raymon Boudon<sup>4</sup> como por P. Bourdieu.<sup>5</sup> Ello equivaldría a pasar por alto una de las particularidades destacadas de nuestras disciplinas, oportunamente mencionada por Jean Leca:

... la pluralidad de lenguajes de las ciencias sociales, a las cuales se les escaparía *científicamente* la pluralidad de lo real social si lo sometieran, por un decreto metafísico, a un solo lenguaje paradigmático (Leca, 2001: 29-30).

Parece útil y hasta necesario, por lo tanto, un espacio de reflexiones específicamente epistemológicas y teóricas para airear e incluso renovar los instrumentos conceptuales empleados en nuestras investigaciones, desde el momento en que dicho espacio se conciba *en la perspectiva de* tales investigaciones, y no en una lógica de auto-producción de lo teórico por sí mismo y para sí mismo, o de comentarios filosóficos sobre textos. Esto forma parte precisamente de la reflexividad sociológica, entendida en sentido amplio como un retorno sobre los presupuestos filosóficos y sociales tanto de

4 Es así como Raymond Boudon habla de la “trampa del realismo” en el Epílogo de *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, 1991: 229-238.

5 Pierre Bourdieu critica “el realismo de lo inteligible (o la reificación de los conceptos)” en “Espace social et genèse des ‘classes’ ” (1ª ed.: junio de 1984), retomado en: Bourdieu, 2001: 293-323.

nuestros conceptos como de nuestros dispositivos prácticos de investigación: reflexividad sociológica que contribuye a apuntalar las verdades parciales y provisionales generadas por las ciencias sociales.<sup>6</sup> Esto compromete la posibilidad de diálogos pragmáticos con la filosofía, rompiendo con toda relación explícita o implícitamente jerarquizante.<sup>7</sup>

## Aportes de la socio-historia y de la sociología histórica

En la encrucijada de la historia, de la sociología y de la ciencia política, la socio-historia ha contribuido a renovar las ciencias sociales en Francia desde comienzos de los años 1990: la revista *Genèses. Sciences sociales et histoire* nació en septiembre de 1990, y la colección “Socio-histoires”, codirigida por Gérard Noiriel y M. Offerlé, en enero de 1996. “Caja de herramientas” antes que teoría unificada, según G. Noiriel (2006: 6), la socio-historia constituye en primer término un instrumento destinado a de-naturalizar los universos socio-históricos: “El socio-historiador quiere poner de manifiesto la historicidad del mundo en el que vivimos para comprender mejor cómo el pasado pesa sobre el presente” (*ibíd.*: 4). De donde cierto privilegio (no excluyente de otros instrumentos) conferido al procedimiento genético, adosado a un método regresivo que remonta el curso naturalizador del tiempo, apuntando precisamente a esclarecer la génesis histórica de las realidades sociales que se presentan en primera instancia como “naturales”, según el modo de las cosas intemporales y unificadas.

---

6 Esta reflexión finca sus raíces en una jornada de investigación sobre “Los estatutos de la historia en el análisis de los procesos políticos”, que hemos organizado en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon, en el marco del antiguo laboratorio CERIEP-Centro de politología de Lyon, el 16 de mayo de 2001, con la participación del finado Jacques Lagroye, del etnólogo Marc Abélès, del historiador Laurent Douzou, del sociólogo Jean-Claude Passeron y del politólogo Yves Schemel, bajo la presidencia del politólogo Paul Bacot.

7 Ver especialmente Corcuff, 2003: 233-244.



Los que han participado en los primeros pasos de la socio-historia pueden atestiguar<sup>8</sup> que hubo un libro que constituyó una referencia importante en los comienzos de esta corriente: *Les cadres*, de Luc Boltanski (1982). Debe anotarse también que la contribución de Bernard Lacroix en el *Traité de science politique* de 1985 (Lacroix, 1985: 469-565) ha desempeñado un papel significativo de mediación y de ampliación, en el seno de la ciencia política francesa, de la problemática socio-genética puesta en práctica por L. Boltanski. Sin embargo, estos dos textos han sido frecuentemente menospreciados en los historiales de la socio-historia presentados por sus protagonistas. La construcción de “escuelas” académicas es un ámbito donde “la amnesia de la génesis” funciona muy bien; y paradójicamente, la “escuela socio-genética” no escapa a ello. Vincent Dubois es uno de los pocos que, hoy en día, han hecho plena justicia al lugar ocupado por *Les cadres* en la problematización socio-histórica (Dubois, 2003: 349 y 347-364).

G. Noiriel ha contribuido mucho a la consistencia empírica y teórica de la socio-historia. Su antología de artículos titulada *État, nation et immigration* (2005) expresa la variedad de la paleta de colores de sus itinerarios de investigación: trabajos sobre la clase obrera, la inmigración, lo nacional o el Estado republicano, acompañados de reflexiones historiográficas y teóricas agudas. Esforzándose por asociar tradiciones conceptuales diferentes, Noiriel pone de manifiesto la construcción socio-histórica de los Estados nacionales según una “doble dimensión dominación / solidaridad”, que retoma a la vez los enfoques críticos de las asimetrías de recursos entre actores, de Karl Marx a P. Bourdieu, y la atención durkheimiana al vínculo social (*ibíd.*: 13). Enfocando de manera constructivista la cuestión más específica de la “identidad nacional”, nuestro autor pone el acento sobre la variedad de las “formas de identificación a la nación francesa [...] según el medio social, el medio local, el contexto cultural, etc.” (*Ibid.*: 138). Nuestro autor propone una pista heurística caracterizando la identidad nacional como “una identidad latente”, “que

8 Así, nosotros mismos hemos contribuido con un artículo en uno de los primeros números de *Genèses*: ver Corcuff, 1991: 55-72; y en el mismo número: Barbet, 1991: 5-30.

los individuos movilizan en ciertas circunstancias” (*ibíd.*) En esta perspectiva, el trabajo político puede cruzarse con la socialización:

... el hecho de que esta dimensión identitaria sea parcialmente interiorizada bajo forma de *habitus*, tiene por consecuencia que ella pueda ser fácilmente reactivada por aquellos que se presentan como los portavoces del interés nacional (*ibíd.*)

Pero la socio-historia tiene que ver también con la variedad de investigaciones y de investigadores, cuyas obras colectivas *Historicités de la action publique* (Laborier y Trom, 2003) y *La fabrique interdisciplinaire* (Offerlé y Rouso, 2008) ofrecen panoramas útiles en lo que concierne a los objetos de la ciencia política. Estos objetos, que nuestra disciplina manipula muy frecuentemente como fetiches (“la política / lo político”, “el Estado”, “las instituciones”, “el derecho”, “el voto”, “la democracia”, “los partidos”, “las ideologías políticas”, “las políticas públicas”, etc.), es decir, como si fueran esencias compactas y durables, son reinsertados en ella en el curso de una historia, en el análisis de la pluralidad de usos que han presidido su emergencia y / o que, mucho después de su aparición, los consolidan desplazándolos.

He aquí algunos ejemplos significativos. Christophe Le Digol pone de manifiesto la puesta en práctica de la elección al comienzo de la Revolución francesa, contribuyendo de este modo a la denaturalización de la relación contemporánea a las prácticas electorales (Le Digol, 2008: 89-102). A partir de una revisión crítica de trabajos históricos y politicológicos, Julien Fretel y Rémi Lefebvre cuestionan un lugar común historiográfico, “la debilidad de los partidos políticos franceses”, y abre por lo mismo nuevas pistas a la sociología histórica y contemporánea de los partidos (Fretel y Lefebvre, 2008: 149-177). François Buton ha realizado una encuesta sobre la constitución de los sordos y de los ciegos en una categoría de la acción pública en Francia, apartándose de la evidencia de “la equivalencia naturalizada de estas dos poblaciones, a la que da lugar la categoría de « *handicap* sensorial »” (Buton, 2003: 59-78). De modo más general, el análisis de las políticas públicas ha constituido un



terreno particularmente fértil para las hibridaciones con los recursos socio-históricos, como lo han mostrado en una tabla sintética Renaud Payre y Gilles Pollet (Payre y Pollet, 2005: 133-154).

Y. Déloye reinserta oportunamente los recientes trabajos socio-históricos de ciencia política en el seno de una sociología histórica de lo político más antigua y más amplia, desplazando el foco a mayor distancia de la ciencia en proceso de construcción y de las apresuradas proclamas de “novedad” (Déloye, 2007). Lo que supone no olvidar, entre otras cosas, las contribuciones de la sociología histórica americana, y en particular a Barrington Moore, Charles Tilly,<sup>9</sup> Theda Skocpol o Aristide Zolberg, al igual que a sus epígonos en Francia, particularmente Bertrand Badie y Pierre Birbaum.

Pero los aportes se pagan siempre con limitaciones en las ciencias sociales, como lo ha detectado finamente J.-C. Passeron a propósito del caso concreto del concepto de “inflación de los diplomas” (1982: 551-584). Puede ser útil, entonces, interesarse también por el “lado oscuro de la fuerza” socio-histórica.

## Un rodeo pasando por Yves Schemeil

Frente al nuevo lugar ocupado por la historia en ciencia política, el libro de Yves Schemeil, *La politique dans l’Ancien Orient* (1999), se presenta a primera vista como un OVNI. Una relectura de los procedimientos políticos vigentes en el antiguo Egipto y en Mesopotamia, en una rica compilación de trabajos y de fuentes disponibles, lo conduce a conclusiones por lo menos incongruentes para los socio-historiadores. Los análisis propuestos lo llevan a “conferir peso a los argumentos universalistas de los antropólogos políticos” (*ibíd.*), planteando...

... que pese a los intervalos de espacio y de tiempo, la política ha sido objeto de concepciones comparables entre las zonas de investigación aquí privilegiadas (el Oriente próximo antiguo y moderno, Europa y sus prolongaciones) (*ibíd.*: 14).

<sup>9</sup> Ver particularmente Tilly, 2000: 23-57.

... e insistiendo sobre “la universalidad original de los procedimientos de repartición del poder, aunque adoptando cada vez una apariencia específica” (*ibíd.*).

Este enfoque está alimentado por cuestiones que demandan un recorte determinado del objeto pertinente de la investigación:

Sólo me interesan las soluciones similares a problemas idénticos, porque muestran que compartimos con actores y actores muy lejanos de nosotros el mismo repertorio de acciones. Así como parecería absurda la hipótesis de una continuidad histórica en un periodo tan largo, sería también excesivo negar las semejanzas entre formas de organización en nombre de una diferencia entre épocas (*ibíd.*: 21).

Esto nos recuerda el horizonte estructural de Claude Lévi-Strauss, quien se inquietaba, frente a la historización de las ciencias sociales, por la “dimisión de todo pensamiento con pretensión científica”: “¿Habrà que renunciar a descubrir en la vida de las sociedades humanas ciertos principios organizadores?” (Lévi-Strauss, 1983: 1230).

Algunos, instalados en el confort de las cuestiones y de las palabras repetidas, se contentarán con alzar los hombros para volver de inmediato a sus redes de evidencias. Sin embargo, ¿no podemos servirnos del libro de Y. Schemel —sin compartir necesariamente su enfoque general o algunos detalles de su análisis—, justamente para sacudir el cocotero de nuestros adormilamientos teóricos y de las limitaciones que ellos aportan a nuestros tratamientos empíricos? En las ciencias sociales francesas tenemos la costumbre de debatir sólo con los que están próximos a nosotros, lo cual favorece la sedimentación de hábitos. Estos hábitos facilitan, gracias a las habilidades incorporadas, el trabajo de investigación, pero al mismo tiempo obstaculizan la movilidad de nuestras investigaciones. ¿Por qué no dialogar también con los más lejanos? ¿Acaso éstos no están particularmente bien ubicados para arrancarnos de nuestras rutinas y sacudirnos intelectualmente, no necesariamente, por supuesto, en la misma dirección tomada por ellos, sino simplemente haciendo



surgir preguntas nuevas que hubiéramos pasado por alto sin esta confrontación? El trabajo de Y. Schemeil nos impulsa a desplazarnos, con respecto al riesgo de rutinización de ciertos esquemas de pensamiento a través de los éxitos relativos de la socio-historia de nuestros días, por lo menos en tres planos.

En primer lugar, sus análisis nos incitan a destronar el privilegio que los estudios socio-históricos tienden a conferir, por lo menos implícitamente, a los esquemas genéticos en la descripción, la interpretación y la explicación de los hechos sociales. Al hacer esto, dichos análisis convergen con una legítima invitación a la prudencia formulada por Pierre Favre:

Los determinantes fundamentales de una situación dada (el régimen electoral, el sistema escolar, la repartición de la población en el espacio nacional...) ¿son genéticos o estructurales? ¿Tienen que ver con la historia o con la conjunción particular de factores sincrónicos? Hay que discutirlo caso por caso, pero no veo razón alguna para conferir siempre el primado a la diacronía (Favre, 1998: 221).

Por lo tanto, uno de los escollos presentes en el privilegio metodológico tendencialmente otorgado al procedimiento genético consistiría en olvidar otras formas de explicación que se encuentran a disposición de las ciencias sociales, las cuales implican por sí mismas otras maneras de relacionarse con la historicidad: las explicaciones estructurales, sistémicas, funcionales, culturales, ecológicas o interaccionistas, que confieren más importancia a unidades sincrónicas, antes que a un enfoque diacrónico. Porque si no se tiene cuidado, se podría terminar pensando que un fenómeno puede explicarse principalmente sólo por “lo que pasó antes”.

En segundo lugar, al descubrir semejanzas entre espacios-tiempos muy alejados entre sí, Y. Schemeil nos invita a un empleo más audaz de la comparación, mientras que la insistencia de la socio-historia en la especificidad de los contextos parece más inhibidora en este plano. Con esto, él se suma a las advertencias del helenista Marcel Détéienne (2000) contra aquellos que sólo pretenden “comparar lo que es comparable”. Ahora bien, como lo apunta M. Détéienne,

“¿Cómo decidir de plano lo que es comparable, si no es que a través de un juicio de valor implícito que parece descartar de entrada la posibilidad de construir lo que puede ser «comparable?»” (*ibid.*: 9). Según él, pese a las evidencias de lo que aparece como “naturalmente” comparable, el comparatismo es construcción y experimentación de “comparables” en situaciones muy variadas. Esto constituye una herramienta que sirve tanto para poner de manifiesto semejanzas como para “reconocer las diferencias construidas, haciendo jugar las unas con respecto a las otras” (*ibid.*: 59).<sup>10</sup>

Pensemos, por ejemplo, en el estudio clásico del sociólogo Reinhard Bendix<sup>11</sup> quien, inspirándose en el procedimiento típico-ideal de Max Weber, comparaba a los samuráis japoneses con los *junkers* prusianos, es decir, comparaba configuraciones espacio-temporales muy distantes precisamente para hacer aparecer contrastes que pudieran aclarar las especificidades de los unos por las de los otros. Siguiendo una lógica análoga, la helenista Nicole Loraux ha abogado en favor de una “práctica controlada del anacronismo” en historia (Loraux, 1993: 28). Según ella, de este modo el anacronismo, como modo de comparación trans-histórica, podría tener un valor heurístico en ciertas condiciones controladas. Por ejemplo, ella ha propuesto...

... que no se dude en aplicar la noción de “opinión pública” a la ciudad ateniense, no fuera más que para hacer aparecer las diferencias entre lo que nosotros llamamos así y lo que, en el funcionamiento de la democracia ateniense, podemos detectar como lugar o espacio de la opinión (*ibid.*: 29).

Un tercer tipo de recursos podría surgir de una confrontación de ciertos aportes y escollos respectiva y tendencialmente asociados a la socio-historia y al procedimiento estructural de Y. Schemel. Esto concierne al lugar epistemológico propio de las “ciencias empíricas de la realidad histórica” (de las que forman parte la sociología y

10 Ver también algunas concepciones análogas de comparatismo en: Hibou, 2011, particularmente: 11-12.

11 Ver en especial Bendix, 1980: 152-158.



la ciencia política), tal como ha sido planteado por J.-C Passeron: una tensión entre contextualización histórica y generalización teórica transcontextual,<sup>12</sup> que confiere a los conceptos sociológicos un estatuto semántico mixto, “intermediario entre el del nombre común y el del nombre propio” (*ibíd*: 580). Porque si la socio-historia tiende a orientar prioritariamente nuestra mirada hacia lo específico y lo contextual, Y. Schemeil, por su parte, nos incita a desplazarnos hacia lo general. Es así como el asiriólogo Jean-Jacques Glassner ha cuestionado en la revista *Genèses* tanto la insuficiente especialización de Y. Schemeil (Glassner, 2003) como su “búsqueda de universales” (*ibíd*: 13). Y. Schemeil le ha respondido valorizando la lógica regulada de conceptualización que permite el comparatismo (Schemeil, 2003: 142-155). Por un lado se pone el acento de manera privilegiada sobre lo contextual, lo que implica una fuerte competencia en un terreno bien delimitado; por otro lado se pone el acento sobre la generalización teórica, alimentada por una metodología comparativa.

Tomar en cuenta las diferencias entre estos dos modos de proceder puede ayudarnos a tratar de manera más consciente y controlada la tensión: contextualización histórica / generalización teórica en nuestras investigaciones teórico-empíricas. Ello nos incita a interrogarnos sobre la contextualidad considerada como de interés secundario por el enfoque de Y. Schemeil —sobre lo cual volveremos en lo que sigue—, así como sobre los modos de generalización teórica que operan de manera más subrepticia en la socio-historia. Esto no quiere decir que la socio-historia no generaliza. Ella alega más bien a favor de una movilidad conceptual ajustada a los contextos: “Su objetivo es resolver problemas empíricos precisos, utilizando caso por caso las herramientas que parezcan más adaptadas”, explica G. Noiriél (2006: 43). Pero también transporta consigo todo un vocabulario portador de connotaciones transcontextuales que la puesta en primer plano de los contextos podría invisibilizar, pero que, sin embargo, también generaliza, aunque de manera menos consciente que el procedimiento comparatista practicado por Y. Schemeil. En

12 Ver: Passeron, 2006, particularmente: 145-168, 227-228 y 575-585. Ver también otras formulaciones convergentes en Hibou, 2011: 11.

la socio-historia de lo político, tal es el caso, por ejemplo, de un vocabulario muy corriente cargado de connotaciones utilitaristas (“intereses”, “cálculo”, “gratificaciones”, “retribuciones”, “beneficios”, “ganancias”, “capital”, “mercado”, “empresas”, “marcas”, “oferta”, “competencia”, “estrategia”, etc.), que revela presupuestos antropológicos, en el sentido filosófico de visiones *a priori* de las características humanas y de la condición humana.<sup>13</sup> J.-C Passeron pone en claro los efectos de este tipo de vocabulario, cuando habla de “inducción rampante” y de “conceptualización invisible” (Passeron, 2006).

Sin embargo, si bien la obra de Y. Schemel puede estimular nuestros cuestionamientos, también deja en suspenso una serie de problemas. Esto nos podría incitar a tomar otros caminos diferentes del suyo. En esta perspectiva podría tener cierta utilidad un esfuerzo de clarificación conceptual que nos condujera a arraigar los enunciados sociológicos y politológicos en contextos históricos, sin renunciar por ello a sus capacidades de generalización controlada. Ahora bien, nos encontramos con que Y. Schemel asimila abusivamente dos grandes categorías de expresiones: por una parte “universalidad”, “idéntico”, “lo mismo”, “la permanencia de las cuestiones”, “común”, “la doble naturaleza de lo político” o “desde siempre”; y por otra “similitudes”, “similar”, “la semejanza”, “el parentesco”, “como” o “un poco como”. Paul Ricoeur (1991: 252-283) ha detectado tres principales “géneros” cuyo uso ha sido abierto para aprehender el pasado histórico: el género de lo Mismo (o de la identidad), el género de lo Otro (o de la diferencia) y el género de “lo Análogo” (o lo parecido, lo semejante, el *como*, que toma en préstamo elementos propios a la vez de lo Mismo y de lo Otro, de modo que la metáfora resulte así de una “tensión entre lo *mismo* y lo *otro*” Ricoeur, 1997: 321). Ludwig Wittgenstein privilegia este tercer género en su crítica al sustancialismo (o “búsqueda «de una sustancia que responda a un sustantivo»” (Wittgenstein, 1988: 51) entendido como dominación de lo Mismo (a la vez “constante deseo de generalización” y “desprecio por los casos particulares”), tomando la vía alternativa de las “semejanzas de familia”, atenta a la vez a lo que

13 Ver Caillé, 2005; Corcuff, 2002: 133-143; y 2011: 193-210.



diferentes elementos “pueden tener en común” y a “aquello por el cual se distinguen”.<sup>14</sup>

Las pistas que hemos podido extraer de P. Ricoeur y de L. Wittgenstein, en sus convergencias con la epistemología sociológica de J.-C. Passeron, nos conducen de nuevo a la tensión entre contextualización y generalización. Porque para Passeron “la comprensión analógica” “se encuentra situada en el corazón de la formulación de generalidades en las disciplinas de la observación histórica” (Passeron, 2006: 250). Los conceptos sociológicos y politológicos reunirían bajo un término general, en una perspectiva comparativa, las semejanzas, pero sin eliminar las desemejanzas entre fenómenos sociales pertenecientes a coordenadas temporales y espaciales diversas. Dichos conceptos designarían entonces analogías variables y no identidades estrictas. Ahora bien, si se quiere evitar dogmatizar los conceptos, hay que procurar trabajar tanto su “adecuación” como su “inadecuación” a los fenómenos observados (Passeron, 1982). La confusión entre analogía e identidad en Y. Schemeil o la rutinización de ciertos léxicos entre los socio-historiadores (como cierto vocabulario de connotaciones utilitaristas) tienden, a la inversa, a focalizarse sólo sobre la “adecuación” de nuestras conceptualizaciones analógicas. Esto equivale a olvidar que...

... esta analogía, justamente porque es fecunda, obstaculiza la teorización o, simplemente, la descripción de otros mecanismos sociales que podrían formularse sólo siguiendo otra lógica conceptual, con el auxilio de otro lenguaje (*ibid.*: 574).

El pluralismo teórico de las ciencias sociales se adosaría a esta movilidad de analogías conceptuales controladas (Passeron, 1994: 71-116). Pero estas analogías también se apoyan en presupuestos relativos a la concepción de la historia y de las temporalidades: por ejemplo, el privilegio (no exclusivo) otorgado a un enfoque genético en la socio-historia, con su modelo de historicidad lineal-evolucionista de referencia, o el modelo implícito según el cual las perma-

14 *Ibid.*, respectivamente: 68, 70, 68 y de nuevo 70.

nencias desempeñarían un papel más fundamental que las variaciones históricas, en Y. Schemeil. Del mismo modo que la lectura genética, la hipótesis de una permanencia estructural no tendría que ser rechazada (o aprobada) totalmente, sino que debería funcionar a la manera de un “como si” que permita poner en claro ciertos aspectos de la realidad social observable. Por lo tanto, la movilidad y el pluralismo teóricos en las ciencias sociales tendrían que ver igualmente con la pluralidad de los modelos de historicidad subyacentes y con su variación controlada.

## Críticas históricas de los escollos del procedimiento genético

La discusión a partir del libro de Y. Schemeil nos ha permitido interrogar ciertos presupuestos implícitos de la socio-historia —sin que ello implique cuestionar sus innegables aportes empíricos, teóricos y metodológicos—, esperando que este procedimiento nos ayude a localizarlos mejor dentro de la pluralidad de enfoques y de conceptualizaciones posibles. Las cuestiones planteadas a la socio-historia pueden provenir también de horizontes teóricos y metodológicos menos lejanos que el adoptado por Y. Schemeil, debido a que se muestran más atentos a la movilidad histórica de sus objetos. Estas interrogaciones de tipo diferente pueden ayudarnos igualmente a circunscribir mejor los resultados científicos de los trabajos socio-históricos y a ampliar los modelos de historicidad comprometidos en las ciencias sociales. Ello concierne de modo particular a la importancia otorgada al enfoque genético (que no descarta el recurso a otras modalidades), en el seno de la socio-historia.

Los esquemas genéticos, adosados a un método regresivo, revelan ciertas dificultades para resistir justamente a una regresión infinita hacia “el verdadero origen” (porque siempre hay un “antes” anterior al último “antes” sobre el cual se detiene la explicación genética). ¿Hace falta recordar acaso las clásicas advertencias de M. Bloch contra “el ídolo de los orígenes” (Bloch, 1974: 25-29), su carácter huidizo y las fluctuaciones semánticas entre “orígenes”, “causas”



y “comienzos”? “En el vocabulario corriente, los orígenes son un comienzo que explica”, observa M. Bloch (*ibíd.*: 26). Y añade: “Peor aún: un comienzo que es suficiente para explicar. En esto radica la ambigüedad, aquí está el peligro” (*ibíd.*). Ahora bien, según el mismo autor “Un fenómeno histórico [...] nunca se explica totalmente fuera del estudio de su momento” (*ibíd.*: 29). Lo que está en juego aquí no es la legitimidad del modo de explicación genético, sino a la vez la posibilidad de ciertos automatismos explicativos no controlados, inherentes a los usos ordinarios de los “orígenes”, y la tentación de exclusividad de esta lógica explicativa en las ciencias sociales.

En el cruce entre una filosofía de inspiración nietzscheana y un procedimiento histórico, también Michel Foucault nos invita a interrogarnos sobre los esquemas genéticos.<sup>15</sup> Más que una invalidación definitiva, la crítica foucaultiana de las “génesis lineales” podría constituir una incitación a la toma en consideración de otras modalidades de relación con el procedimiento histórico: “detectar la singularidad de los acontecimientos, al margen de toda finalidad monótona”, y “el carácter azaroso y singular del acontecimiento”; prestar atención a los “comienzos innumerables”; “desplegar las dispersiones y las diferencias” o “hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan”.<sup>16</sup> Son otras tantas pistas susceptibles de nutrir otros modelos de historicidad en lugar de la sola linearidad genética, al lado de los modelos genéticos y, a veces, en combinación con ellos. El historiador Paul Veyne operacionaliza algunos de estos recursos foucaultianos en sus trabajos.<sup>17</sup>

En el seno de la ciencia política, los análisis de Michel Dobry en su artículo seminal sobre febrero de 1934 (Dobry, 1989: 511-533) se hicieron eco de ciertas preocupaciones de M. Foucault, identificando de manera crítica un esquema que suele estar muy presente en los trabajos de los historiadores políticos: la explicación por los desenlaces, es decir, la tendencia a pensar un proceso de acción colectiva a partir de sus resultados y a trazar luego mecánicamente una

15 Especialmente en Foucault, 2001: 1004-1024.

16 *Ibid.*, respectivamente: 1004, 1016, 1009, 1017 y, en fin, 1022.

17 Ver: Veyne, 1971, seguido por 1978.

línea recta entre los desenlaces observados y las supuestas causas, ignorando los aspectos más traqueteantes e inciertos de la acción en proceso de realización. Esto conduce a ciertas inflexiones en la encuesta sociológica, incitando a tomar en cuenta en mayor medida “el juego de la contingencia en los procesos históricos” y “la dimensión aleatoria”, según las expresiones de Lilian Mathieu y Violaine Roussel (Mathieu y Roussel, 2002: 133-144). Esta crítica del achatamiento retrospectivo se asocia entre los politicólogos con la crítica de “la ilusión etiológica” que relaciona “las crisis y los fenómenos concomitantes con sus «determinantes», sus «fuentes históricas», sus «orígenes», sus «condiciones de emergencia» o de producción” Dobry, 2009: 46), descuidando la dinámica propia del acontecimiento.

M. Dobry ha prolongado estos análisis en su contribución al libro colectivo que ha dirigido él mismo sobre *Le mythe de l'allergie française au fascisme* [El mito de la alergia francesa al fascismo] (Dobry, 2003 y 2003a). Este autor propone una doble vía de de-naturalización del esencialismo vehiculado por numerosos trabajos de historia política en Francia consagrados a los fascismos (de René Rémond, Serge Berstein, Jacques Julliard o Michel Winock), distinta, sin embargo, del procedimiento genético-regresivo. Es así como él opone a la supuesta “esencia” del “fascismo” un doble esfuerzo por “pensar *la historia haciéndose*” y para “tomar nota de la diversidad histórica de los fenómenos que llamamos «fascismos»”.<sup>18</sup> M. Dobry afina su punto de vista en una entrevista aparecida en la revista *Genèses* (Dobry, 2005: 151-165) y consagrada al *Mythe de l'allergie française au fascisme*. Él señala allí ciertos riesgos inherentes a la lógica genético-regresiva: “una de las trampas intelectuales más peligrosas consiste en transformar lo que ha acontecido en necesidad histórica”. De ahí la importancia, según nuestro autor, de “pensar las coyunturas, las transformaciones coyunturales de las «estructuras»” (*ibid.*: 156). Por ejemplo, “hay resultados gigantescos que se producen en los márgenes, y que no son representativos para nada de los procesos que condujeron a tales resultados” (*ibid.*: 157). Lo que nos obliga a no “olvidar lo que puede ser azaroso en la emergencia de los resulta-

18 *Ibid.*, respectivamente: 21 y 58.



dos” (*ibíd.*). Aquí M. Dobry toma prestado particularmente una idea de P. Veyne (1971).

Las críticas y los trabajos de M. Dobry han contribuido a abrir la imaginación politicológica, sociológica e histórica a otros modos de enfocar el objeto, apoyados en visiones diferentes de la historicidad. Sin embargo, una parte del vocabulario utilizado contiene una carga polémica (como “obstáculo” (Dobry, 2003a: 36), “imaginario” (*ibíd.*: 37) o “artefactos” (*ibíd.* y Dobry, 2005: 165), ya que tiende a sugerir una epistemología binaria en torno a la pareja: error (de aquí la búsqueda de la primacía) / horizonte de verdad (que está implícito), lo que no da cuenta adecuadamente de las formas y grados diversificados de verosimilitud que operan en las ciencias sociales. Los análisis de M. Dobry contribuyen más bien a localizar mejor la débil productividad científica de ciertos enfoques, permitiendo tomar en consideración enfoques más heurísticos; nuevos enfoques que también podrán tener límites a partir de los cuales se podrá diseñar, a su vez, otros enfoques. Antes que una epistemología dual inspirada en *Métier de sociologue*, inadecuada con respecto a nuestras experiencias de las variaciones de los ámbitos de validez de los enunciados producidos en las ciencias sociales, se desprendería de esos análisis más bien un pluralismo teórico sin relativismo, inspirado en la epistemología más reciente de J.-C. Passeron.<sup>19</sup> Aun cuando algunas de sus formulaciones están marcadas por dudas, M. Dobry se acerca sin embargo finalmente al polo epistemológico pluralista-no relativista cuando afirma que “Todos sabemos que seleccionamos en la realidad histórica intrigas y encadenamientos causales que dejan sin explicar una parte considerable de la realidad”, desde el momento en que consideramos prudentemente que “la explicación total de un fenómeno histórico” es imposible (Dobry, 2005: 165).

Como historiadores llamados a apreciar las contribuciones sociológicas y politicológicas contenidas en el volumen *Historicités de l'action publique*, Frédéric Audren, Sandrine Kott, Antoine Lilti, Nicolas Offenstadt y Stéphane Van Damme nos ofrecen una visión sintética de ciertos escollos que comporta el polo genético de los traba-

19 Ver particularmente Passeron, 1994.

jos socio-históricos. De este modo dichos autores logran diseñar los rasgos cardinales del modelo de historicidad lineal-evolucionista que equipa implícita y principalmente a este polo: 1) el modelo “ordena los hechos en series que manifiestan evoluciones de conjunto”; 2) el modelo privilegia “la duración por encima del instante, y la estructura por encima del acontecimiento”; 3) “las continuidades prevalecen sobre las rupturas”; y 4) “el desarrollo del tiempo y la sucesión de los hechos sugieren encadenamientos explicativos” (Audren *et al.*, 2003: 517). Según ellos, todo esto implica un riesgo:

Tanto las virtualidades del desarrollo histórico como la irreducibilidad del acontecimiento son sacrificadas en aras de una historia demasiado lineal, obsesionada por un modelo funcionalista (*ibid.*: 518).

Volvemos a encontrar entonces algunos elementos puestos en evidencia por M. Bloch, M. Foucault y M. Dobry, bajo una forma más sistemática y más directamente confrontada con los trabajos de la socio-historia. Ciertamente no se condena el enfoque genético, más aún, se subraya con toda justicia su carácter “heurístico” para las investigaciones de los sociólogos y de los politicólogos (*ibid.*: 517), pero se afirma que ese enfoque no podría pretender ocupar sólo el espacio de los usos de la historia en las ciencias sociales. Semejante crítica historiográfica nos incita a hacer variar los modelos de historicidad presupuestos en nuestras investigaciones.

## Aperturas y desplazamientos de la socio-historia

Sin embargo, la socio-historia y la sociología histórica se muestran a la vez más plurales, híbridas y móviles de lo que se puede captar bajo los ángulos críticos revisados hasta ahora.

Para F. Buton, la socio-historia no se pierde necesariamente “en una búsqueda estéril de los orígenes”, “ni se da por satisfecha con el recurso al procedimiento regresivo” (Buton, 2003: 59). En el aná-



lisis socio-histórico de la institucionalización de las categorías de la acción pública, ciertamente se confiere un lugar importante al momento genético procurando captar su “nacimiento” y su “consolidación” (*ibid.*: 64), pero habría también un espacio para el desciframiento de los “procesos inconclusos” y de los “posibles descartados”, es decir, “posibilidades que, abiertas en ciertas coyunturas, finalmente no alcanzaron a concretarse” (*ibid.*: 73).

En su investigación sobre la constitución del desempleo en Alemania entre 1871 y 1927, Bénédicte Zimmermann elabora una socio-historia de la acción pública en diálogo con la sociología pragmática iniciada por L. Boltanski y Laurent Thévenot (Zimmermann, 2003: 241-258). Este diálogo entre socio-historia y sociología pragmática pone en tensión la linearidad que tiende a marcar al esquema genético y presta atención a la “discontinuidad” y al “encabalgamiento de una pluralidad de temporalidades” (*ibid.*: 252).

Volviendo sobre sus investigaciones relativas a la invención de la cultura como categoría legítima de intervención estatal en Francia, V. Dubois pone el acento sobre lo que estas categorías “pueden tener de inestable”, en tanto que “renegociadas y redefinidas” en una variedad de interacciones posteriores. Esto conduce a no “limitar el análisis de la génesis a los momentos de emergencia” (Dubois, 2003: 349). De donde la utilidad complementaria de la encuesta etnográfica sobre la “acción pública haciéndose”, que V. Dubois ha podido realizar en otro terreno: el de las interacciones de ventanilla en las cajas de subsidio familiar [*caisses d'allocations familiales*]. Esto permite producir nuevas inteligibilidades en el “vaivén entre herencia histórica y prácticas de redefinición de roles” (*ibid.*: 359).<sup>20</sup>

En su trabajo sobre el papel del Primer Ministro bajo la Vª República, Delphine Dulong se inscribe plenamente en la legitimidad científica de un procedimiento que se esfuerza por “desconstruir un hecho social a través de la reconstrucción de su génesis” (Dulong, 2008: 49). Sin embargo, ella apela a la prudencia para descartar los riesgos de la “idolatría de los orígenes” (*ibid.*: 55-58). Porque...

---

20 Para una problemática convergente sobre el terreno sindical contemporáneo, ver también: Corcuff, 1991.

Al focalizarnos excesivamente sobre los actos originales, corremos el riesgo de que se nos escape todo el proceso de objetivación por el cual la institución se convierte en un cuerpo objetivado de reglas, saberes y habilidades [...] (*ibíd.*: 56).

Esto la conduce a constituir también la historia, que es a la vez recurso y objeto de luchas para los actores, “en objeto de análisis” (*ibíd.*: 58), y no solamente en método de análisis.

Más allá de estas aperturas, hibridaciones y precauciones heurísticas, es Y. Déloye quien invita más firmemente a la sociología histórica y a la socio-historia a ampliar la paleta de los modelos de historicidad que ellas presuponen. Según este autor, no se trata de contentarse con la búsqueda de “esquemas evolucionistas que ligan el pasado al presente de manera mecánica”; por eso la sociología histórica de lo político (que goza de sus preferencias) se propone “escuchar la polifonía de los tiempos de lo político”, “empleando escalas cronológicas diferentes (desde el ritmo galopante del calendario electoral hasta el ritmo casi inmóvil de las mentalidades)” (Déloye, 2007: 24). Esta atención a una diversidad de relaciones con la temporalidad, que no puede contentarse con una temporalidad lineal única, puede desembocar en una crítica sociológica de los riesgos dominocéntricos<sup>21</sup> que a veces van asociados a dicha linearidad. Por ejemplo, en el análisis de la construcción histórica del voto como práctica legítima, y de las relaciones correlativas entre empresa de aculturación cívica y prácticas anteriormente estabilizadas,

... la aculturación cívica no se reduce a un camino único, al simple tránsito de la cultura dominada a la cultura dominante, sino que se forma un proceso inverso por el cual la cultura dominada integra ciertos elementos de la cultura dominante...

... remitiendo a una pluralidad de escalas temporales (Déloye, 2007: 23).

21 Sobre la crítica del domino-centrismo en el tratamiento de las culturas dominadas, ver: Grignon y Passeron, 1989. En ciencia política, los trabajos de Jean-François Bayart han sido pioneros en la toma de distancia con respecto al domino-centrismo: desde Bayart 1985, hasta, Bayart, 2008.



## Pluralización de los modelos de historicidad-1: pistas filosóficas a partir del mesianismo de Walter Benjamin

Pero ¿dónde encontrar otros modelos de historicidad que nos permitan enriquecer nuestras investigaciones politicológicas, sociológicas e históricas? La filosofía, en su triple tarea de elaboración teórica, de clarificación conceptual y de reflexividad sobre los presupuestos, puede sernos útil aquí. No en una posición clásica de dominación legislatora, sino como *stock* de cuestionamientos, de problematizaciones y de conceptos que se podría utilizar pragmáticamente. Es así como Pierre Bouretz explora para nosotros una rica tradición, en el cruce entre la filosofía y la teología, particularmente estimulante desde el punto de vista de la cuestión de la historicidad: la filosofía mesiánica de inspiración judía del siglo XX, en torno a nueve figuras: Hernan Cohen (1842-1919), Martín Buber (1878-1965), Ernst Bloch (1885-1975), Franz Rosenzweig (1886-1929), Walter Benjamin (1892-1940), Gershom Scholem (1897-1982), Leo Strauss (1899-1973), Hans Jonas (1903-1994) y Emmanuel Lévinas (1905-1995) (Bouretz, 2003). Estos autores, muy diversos entre sí, aparecen impregnados por una experiencia temporal particularmente trabajada en las culturas judías: un tiempo caracterizado “por la reactualización del pasado y la anticipación del porvenir” (*ibid.*: 10). Lo que supondría “recusar el hecho de que el pasado ya ha pasado para siempre [...], para aferrarse también a las huellas de los fracasos, a las brechas abiertas por los sueños inconclusos” (*ibid.*: 22).

*L'Étoile de la Rédemption* de F. Rosenzweig de 1921 (2003) aparece, desde este punto de vista, como una de las primeras protestas sistemáticas de una filosofía mesiánica moderna contra la visión progresista de la historia que ha marcado a los pensadores del Siglo de las luces, y posteriormente —en una modalidad más sensible a las discontinuidades—, a la filosofía de la historia de Hegel. En esta obra se rechaza claramente el modelo lineal-evolucionista de la historicidad, porque “alarga el curso de los tiempos en la indiferencia de una sucesión” (Rosenzweig, 2003: 319) y reduce el futuro a “un

pasado estirado sobre una longitud infinita, un pasado proyectado hacia adelante” (*ibid.*: 320), con lo que el instante presente queda aplastado. Ahora bien, sintetiza P. Bouertz,

... si bien es verdad que la Creación abre y sostiene la dimensión del pasado, mientras que el presente es el tiempo de la Revelación y la Redención perfila el porvenir, todo esto no ocurre bajo la forma de momentos que se suceden, sino en una especie de hojaldre de temporalidades inseparables de los acontecimientos que los perfilan (Bouertz, 2003: 172).

Algunos meses antes de su suicidio en septiembre de 1940 en la frontera franco-española, huyendo del nazismo, Walter Benjamin, lector de *L'Étoile de la Rédemption*, propuso en sus tesis “Sobre el concepto de historia” una filosofía política revolucionaria apoyada en un arreglo mesiánico de temporalidades. Allí, situándose en el cruce entre el marxismo y el judaísmo, nos invita a desbaratar las sucesiones demasiado lisas entre pasado, presente y futuro que se encuentran en las visiones lineales la historia asociadas a “la idea de progreso” y calificadas como “tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2000: 439). Él recurre entonces a los recursos intelectuales de la teología: “el futuro no se convertía, a los ojos de los judíos, en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era una puerta estrecha por donde podía entrar el Mesías” (*ibid.*, Apéndice B: 443). A las puertas estrechas anidadas en el presente W. Benjamin las llama “a-presentes”,<sup>22</sup> ocasiones frágiles que hay que saber aprovechar en la acción.

Estas aberturas del presente hacia el porvenir no dejan de tener relaciones con el pasado, pero con un pasado particular: el pasado olvidado de las posibilidades fracasadas de emancipación, lo que W. Benjamin llama “la tradición de los oprimidos”.<sup>23</sup> En esta perspectiva, “En cada época se debe tratar de arrancar nuevamente la tradición del conformismo que está a punto de subyugarla”.<sup>24</sup> Para

22 *Ibid.*, tesis XIV: 439, y tesis XVIII: 442.

23 *Ibid.*, tesis VIII: 433.

24 *Ibid.*, tesis VI: 431.



Michael Löwy, W. Benjamin se presenta como un pensador paradójico: “un nostálgico del pasado que sueña el porvenir” (Löwy, 2001: 2). Desde este punto de vista, “el objetivo no es un *retorno* al pasado, sino un *rodeo* por el mismo en la marcha hacia un porvenir utópico” (*ibíd.*, tesis VI: 431). Y la crítica del “progreso” reviste una tonalidad inmediatamente política, porque está orientada directamente contra “el evolucionismo social-demócrata” (*ibíd.*: 22) de la época, incapaz, según W. Benjamin, de captar la novedad de las amenazas entonces contenidas en el nazismo.

Daniel Bensaïd va a afinar la figura de W. Benjamin en el marco de una filosofía también comprometida (Bensaïd, 2010 y 2010a). Este autor nos explica que...

Por caminos diferentes, el judaísmo y el marxismo pueden operar para reconciliar memoria e historia, los estratos enigmáticos de la memoria colectiva y el centelleo simbólico del acontecimiento (Bensaïd: 2010: 37).

En esta visión de la historicidad, “La historia no obedece a las falsas evidencias cronológicas” (*ibíd.*: 38). Y añade desde un punto de vista marxista que se demarca de los dogmas muy corrientes tanto entre los “marxistas” como entre los “anti-marxistas”: “¡Como si el tiempo funcionara como causa suficiente por el solo hecho de transcurrir, de pasar inexorablemente!” (*ibíd.*: 101). W. Benjamin nos habría sensibilizado simultáneamente “a la fluidez polisémica del pasado” (*ibíd.*: 60) y a la “cristalización efímera de los posibles” (*ibíd.*: 87). La acción presente puede desempeñar un papel en la redistribución de las fichas temporales: “El pasado y el futuro son puestos en juego en el campo estratégico del presente” (*ibíd.*: 227). Esta redefinición de inspiración benjaminiana de los caminos accidentados de la historicidad debería permitirnos pensar el choque frontal entre duraciones muy variables en las coyunturas, hasta la inversión de sus pesos respectivos: “En el encuentro amoroso de las miradas, en la fulguración del acontecimiento, lo infinitamente pequeño domina a lo infinitamente grande. Lo efímero captura la eternidad” (*ibíd.*: 162).

De este modo W. Benjamin esboza una alianza inédita entre el pasado oprimido y el futuro emancipador, pasando por una acción presente abierta sobre posibles que pueden ser captados o no. Esta configuración se orienta contra “el tiempo homogéneo y vacío” del modelo de historicidad lineal-evolucionista. En el marco propio de las ciencias sociales, no se trata de seguir literalmente esta visión normativa de la historia, sino de someterla a un método, convirtiéndola en una de las inspiraciones posibles de los modelos de historicidad comprometidos en nuestras investigaciones. Ello puede asumir diferentes formas: adoptar directamente el modelo de historicidad de referencia siguiendo el enfoque de W. Benjamin; enriquecer el esquema genético con otros parámetros (como lo ha hecho D. Dulong con la constitución de la historia como objeto de análisis, aunque sin referirse a W. Benjamin); añadirle la exploración de otras dimensiones (como lo hace F. Buton prestando atención a los “posibles descartados”, pero sin pasar tampoco por W. Benjamin); o también, por último, diversificar las herramientas metodológicas y teóricas inspirándose en diferentes modelos de historicidad (como lo hace V. Dubois con la articulación: socio-historia / encuesta etnográfica; o B. Zimmermann con la combinación: socio-historia / sociología pragmática).

## Pluralización de los modelos de historicidad-2: pistas en ciencias sociales

En las disciplinas teórico-empíricas como las nuestras, la clarificación de los problemas epistemológicos, teóricos y metodológicos —como los asociados a los modelos de historicidad comprometidos en nuestras investigaciones— no puede pasar únicamente por el nivel conceptual privilegiado por la filosofía, aún cuando esto pueda constituir un apoyo pragmáticamente útil. Esa clarificación supone igualmente confrontarse con investigaciones propiamente político-lógicas, sociológicas e históricas de orientación empírica. Daremos aquí sólo algunos ejemplos.



Ya existe una serie de trabajos históricos que marcan las convergencias o, incluso, que se apoyan directamente en las reflexiones de W. Benjamin. La consigna “Historizar la ciencia política” cobra de este modo una tonalidad directamente benjaminiana en Martine Kaluszynski y Sophie Wahnich (Kaluszynski y Wahnich, 1998: introducción, 17-35). Para estas investigadoras, politicóloga la una e historiadora la otra, la historicidad no puede ser abandonada únicamente al enfoque genético. Y para esto, la obra de W. Benjamin nos ofrece una interpelación útil y recursos heurísticos. Según S. Wahnich, es la misma metodología del historiador y del politicólogo la que debería desplazarse para permitir “la captación del pasado como actualidad” (Wahnich, 2000: 212). La intervención de la OTAN en Kosovo en marzo-junio de 1999 ha proporcionado materiales empíricos para un estudio de caso en esta perspectiva (Wahnich, 2003: 365-392). Así, no se trata tanto “de establecer genealogías, como de captar modos discontinuos de actualización de fenómenos análogos”, reactivando de manera heurística “precedentes hojaldrados y discontinuos”, que no implican una “linearidad causal” (*ibid.*: 371), en las interferencias entre este acontecimiento contemporáneo, la Segunda guerra mundial y la Revolución francesa. Siguiendo la línea de las reflexiones de N. Loraux, el recurso al marco comparativo de un anacronismo controlado estimula nuevas inteligibilidades.

El medievalista Jérôme Baschet, por su parte, introduce recursos de connotaciones benjaminianas cuando hace un salto hacia lo contemporáneo. El estudio comprometido de un movimiento social actual, el movimiento neo-zapatista en México, invita al historiador a ampliar su repertorio de modelos de historicidad (Baschet, 2005). El investigador va a detectar diferentes relaciones con la historia en los mismos actores. Él observa en sus escritos la coexistencia de cuatro tipos de temporalización:

... el tiempo cíclico de las comunidades, el tiempo lineal de la modernidad y del marxismo, el presente perpetuo del mundo contemporáneo, [y...] otro capaz de asumir los procesos pasados para desarrollarse hacia un futuro nuevo (*ibid.*: respectivamente 198 y 170).

Este cuarto polo, llamado “nueva gramática de los tiempos históricos (*ibid.*: 155 y 185)” tiene implícitamente para el autor coloraciones benjaminianas (*ibid.*: 200), al apostar...

... sobre una recuperación conjunta del pasado y del futuro, que trata de restablecer en un mismo movimiento la conciencia histórica del pasado y una nueva perspectiva del futuro, [todo ello en...] una alianza positiva entre pasado y futuro (*ibid.*, respectivamente: 183 y 187).

El historiador se siente entonces interpelado por el Chiapas mexicano contemporáneo, lo que lo conduce a desplazar la visión misma de su objeto privilegiado, el Medioevo europeo, esbozando el marco historiográfico general de “una historia no lineal y posibilista” (Baschet, 2001: 74).

El historiador mexicano Adolfo Gilly advierte que este tipo de relación con la temporalidad no es completamente nuevo en los trabajos históricos. Así, pone en evidencia algunas convergencias entre las reflexiones filosóficas de W. Benjamin y los análisis históricos del historiador británico Edward P. Thompson (Gilly, 2006: 23-24, 54, 75 y 79-80). Si la ahora ya clásica obra *La formación de la clase obrera inglesa (The Making of the English Working Class)* de E. P. Thompson (1988) se presenta como un libro pionero del enfoque genético de los grupos sociales, también expresa una toma de distancia (de acentos benjaminianos) con respecto a las trampas de un aplanamiento evolucionista de la historia. E. P. Thompson nos pone así en guardia contra una manera de “leer la historia a la luz de las preocupaciones ulteriores”, lo que conduciría retener sobre todo “a los que han tenido éxito” y a olvidar “los *impasses*, las causas perdidas, y hasta a los mismos perdedores” (*ibid.*: 16). De donde la importancia que él atribuyó tanto a grupos de artesanos como a recursos religiosos, lo que no corresponde a la figura dominante de los obreros de fábrica, ya mucho más secularizados, de la época en que escribió.

En las ciencias sociales también se encuentran enfoques alternativos al modelo de historicidad lineal-evolucionista que no se apoyan para nada en W. Benjamin. Tal es el caso de la orientación de Albert



O. Hirschman en términos de ciclos sucesivos inspirados en razonamientos económicos. Esto le ha permitido construir un marco común para aprehender las oscilaciones entre los periodos de compromiso público y los de retiro a la esfera privada; la decepción aparece entonces como un mecanismo mediador importante en la dinámica cíclica (Hirschman, 1983: particularmente: 23-47, 49-80 y 228). Aun cuando se esfuerza por volver menos automático el esquema de Hirschman y por completarlo con otros parámetros sociales, la historiadora Axelle Brodiez recurre al mismo en su investigación sobre el Seguro popular francés a fin de romper con la dicotomía “antiguo”/”nuevo”, tan frecuente en el análisis de los modos de comprometerse (Brodiez, 2008: 37-45). Según ella “el mecanismo cíclico del compromiso” tiene el interés de incitarnos a “prevenirnos frente a toda concepción teleológica, en el peor de los casos, o simplemente lineal” (*ibíd.*: 44).

No es raro que las nuevas formulaciones teóricas surjan en el curso mismo de las investigaciones empíricas. Esto es algo corriente en la sociología de lo cotidiano practicado por Jean-Claude Kaufmann. El alcance teórico de sus trabajos suele ser frecuentemente subestimado, tanto a causa de lo que puede aparecer como la banalidad ordinaria de sus objetos de predilección, como de prejuicios teoricistas persistentes, a pesar de las advertencias obligadas acerca del necesario anclaje empírico de nuestras investigaciones. Este teoricismo latente e inconfesado parece reservar la verdadera dignidad teórica a los momentos autonomizados de formalización conceptual o de debates teóricos, descuidando los momentos en que los cuestionamientos teóricos y los datos empíricos se encuentran más encastrados entre sí.

Así, en *Premier matin*, J.-C. Kaufmann se interesa por los instantes —de encuentros amorosos— susceptibles de tener efectos significativos sobre bloques de socialización interiorizados por los individuos en el curso de numerosos años (Kaufmann, 2002, particularmente: 173-199). “Ocurre que las largas y lentas trayectorias biográficas se cruzan con micro-acontecimientos capaces de trastornarlas”, afirma este autor (*ibíd.*: 173). Y añade:

El acontecimiento es a veces aún más minúsculo y aleatorio: ridículo grano de arena que provoca revoluciones, o encadenamiento apretado de situaciones y sensaciones que acaban por tramar una intriga (*ibid.*: 180).

De modo particular, el acontecimiento se presenta como un acelerador del tiempo (*ibid.*: 200). Sin embargo, el “acontecimiento fundador” no suele ser por lo general sobrevalorado en los relatos hechos por los actores a los sociólogos. Incluso suele ser más bien devaluado en favor de un relato retrospectivo lineal, frecuentemente “relegado al rango de epifenómeno, de simple etapa en un desarrollo de carácter cuasi ineluctable” (*ibid.*: 193), conforme a la linearidad propia de “la ilusión biográfica” detectada por P. Bourdieu (1986: 69-72).

Las observaciones de J.-C. Kaufmann apuntan a un enfoque cualitativo del tiempo de W. Benjamin. Como lo subraya M. Löwy, “El tiempo cualitativo, tachonado de destellos mesiánicos, se opone radicalmente a un transcurrir vacío, al tiempo puramente cuantitativo” (2001: 120). Se podría transferir por analogía el enfoque kaufmanniano del acontecimiento amoroso a objetos más clásicos de la ciencia política, como los concernientes a las movilizaciones colectivas. Por ejemplo, en el reciente proceso revolucionario de Túnez, sería interesante poner en claro el lugar que ocupa el encadenamiento de los micro-acontecimientos de la humillación policial y de la inmólación de Mohamed (Tarek) Bouazizi en Sidi Bouzid, con respecto a las evoluciones estructurales de la sociedad tunesina. Esto nos reconduciría a las preocupaciones —en diferentes registros (sociología política / filosofía política)— tanto de M. Dobry como de D. Ben-said.

En *Quand Je est un autre*, J.-C. Kaufmann propone de modo particular una sistematización teórica del lugar del acontecimiento en los cambios personales, apoyándose tanto en la encuesta de *Premier matin* como en los trabajos de otros investigadores (Kaufmann, 2008: 167-217). Él considera allí otras categorías de acontecimientos, como “la implosión anómica” que golpea “súbitamente con violencia” y des-



truye “el mundo que se daba por descontado” (*ibid.*: 206-207), con lo cual afina su análisis anterior. Por ejemplo, aún cuando el acontecimiento desencadenante de transformaciones frecuentemente es de corta duración, puede tener sin embargo un alcance temporal más amplio: “Más allá de su impacto inmediato, un acontecimiento puede abrir una larga secuencia de reordenamiento. El tiempo del acontecimiento no siempre es tan corto como parece” (*ibid.*: 199). Tiempo largo de la socialización, tiempo corto del acontecimiento, tiempo medio de los reordenamientos existenciales: J.-C. Kaufmann nos invita implícitamente a pluralizar y a combinar los modelos de historicidad en juego en nuestras construcciones teóricas, sin remarcar prematuramente los unos sobre los otros.

## De las historicidades y de las historizaciones

El recorrido que hemos hecho hasta ahora ha puesto en evidencia la presencia de otros modelos de historicidad en ciencia política, en sociología y en historia, además del modelo lineal-evolucionista asociado a la heurística del procedimiento genético, privilegiado por la socio-historia. Los recursos disponibles avalorados en este ensayo de epistemología reflexiva, luego del registro de los numerosos aportes de la sociohistoria, podrían contribuir a la consolidación y a la sistematización de esta pluralización de los modelos de historicidad comprometidos en las ciencias sociales. De este modo el camino aparece más despejado para la toma en consideración tanto de *las* historicidades (según el juicioso título de la obra dirigida por Pascale Laborier y Danny Trom) de los objetos politicológicos y sociológicos, como de *las* historizaciones de la ciencia política y de la sociología.<sup>25</sup>

25 El presente texto se ha beneficiado con la relectura de Michel Dobry y de Lilian Mathieu. También agradecemos a Jean Leca por sus observaciones estimulantes en la perspectiva del afinamiento de los análisis esbozados en este artículo.

## Bibliografía

- Audren, Frédéric, Sandrine Kott, Antoine Lilti, Nicolas Offenstadt y Stéphane Van Damme, 2003, “Temps, histoire et historicité: un point de vue historien”, en: Laborier y Strom: 515-528.
- Barbet, Denis, 1991, “Retour sur la loi de 1884. La production des frontières du sindical et du politique”, *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 3, marzo: 5-30.
- Baschet, Jérôme, 2005, *L'Étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël, 2002, reedición, *La rébellion zapatiste*, Paris, Flammarion, (Champs).
- , 2001, “L’histoire face au present perpetual. Quelques remarques sur la relation passé / futur”, en: Hartog y Revel: 55-76.
- Bayart, Jean-François, 2008, “Comparer par le bas”, *Sociétés Politiques Comparées*, 1, enero, <http://www.fasopo.org/reasopo/n1/comparerparlebas.pdf>
- , 1985, “L’énonciation du politique”, *Revue française de science politique*, 35 (3), junio: 343-373.
- Bendix, Reinhard, 1980 [1964], “Une analyse binaire: deux aristocraties, les junkers et les samourais”, retomado en: Dogan y Pelassy, 1980: 152-158.
- Benjamin, Walter, 2000, “Sur le concept d’histoire” (manuscrito de 1940), en: *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, tesis XIII y XIV.
- , 2010 [1990], *Walter Benjamin. Sentinelle messianique. À la gauche du possible*, reedición con un prefacio de Enzo Traverso, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Bensaïd, Daniel, 2010a *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, textos escogidos y presentados por Philippe Corcuff, Paris, Textuel.
- Bloch, Marc, 1974, *Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien*, Paris, Armand Colin, (manuscrito inconcluso escrito hacia 1941-1943).
- Boltanski, Luc, 1982, *Les cadres. La formation d’un groupe social*, Paris, Minuit.
- Boudon, Raymond, 1991 [1984], *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF.



- Bourdieu Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil.
- , 1986, “L’illusion biographique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, junio.
- , Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, 1983 [1968], *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, París, EHESS / Mouton 4ª ed.
- Bouretz, Pierre, 2003, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, París, Gallimard, (NRF Essais).
- Brodiez, Axele, 2008, “Penser les mutations de l’engagement: un dialogue entre histoire et sciences sociales”, en: Offerlé y Rousso: 37-45.
- Buton, François, 2003, “L’État et ses catégories comme objet d’analyse socio-historique. Principes, modalités et limites de la production étatique des «handicapés sensoriels» au 19<sup>e</sup> siècle”, en: Laborier y Trom: 59-78.
- Caillé, Alain, 2005 [1994], *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, París, La Découverte / M.A.U.S.S.
- Corcuff, Philippe, 2011, “Présupposés anthropologiques, réflexivité sociologique et pluralisme théorique dans les sciences sociales”, *Raisons politiques*, 43, agosto: 193-210.
- , 2003, “Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières”, *Revue européenne des sciences sociales*, 21 (127), diciembre.
- , 2002, “Usages utilitaristes de la sociologie de Pierre Bourdieu dans la science politique française”, *Revue suisse de science politique*, 8 (2), verano: 133-143.
- , 1992, “L’épistémologie des sciences sociales en débat. À propos du dernier livre de Jean-Claude Passeron”, *Revue française de science politique*, 42 (5), octubre: 880-884.
- , 1991, “Le catégoriel, le professionnel et la classe. Usages contemporains de formes historiques”. *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 3, marzo: 55-72.
- y Max Sanier, 2000, “Politique publique et action stratégique en contexte de décentralisation. Aperçus d’un processus décisionnel ‘après la bataille’”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55 (4), julio-agosto: 845-869.

- Déloye, Yves, 2007 [1997], *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte.
- Détienne, Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, (La librairie du 20e siècle).
- Dobry, Michel, 2009, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, 3<sup>a</sup>. ed. revisada y aumentada con un prefacio inédito, París, Presses de Sciences Po.
- , 2005, “Penser = classer?” , entrevista con André Loez, Gérard Noiriel y Philippe Olivera, *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 59, junio: 151-165.
- , (dir.), 2003, *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, Paris, Albin Michel.
- , 2003a, «La thèse immunitaire face aux fascismes. Pour une critique de la logique classificatoire», en Dobry, 2003: 17-67.
- , 1989, “Février 1934 et la découverte de l'allergie de la société française à la ‘Révolution fasciste’ ”, *Revue française de sociologie*, 30 (3-4), julio-diciembre: 511-533.
- Dogan, Mattei y Dominique Pelassy (dir.), 1980, *La comparaison internationale en sociologie politique. Une sélection de textes sur la démarche comparatiste*, París, Librairies Techniques (LITEC).
- Dubois, Vincent, 2003, “La sociologie de l'action publique. De la socio-histoire à l'observation des pratiques (et vice-versa)”, en: Laborier y Trom, 2003.
- Dulong, Delphine, 2008, “Le Premier ministre en actes et en coulisses. L'histoire comme outil et objet d'analyse sociologique des institutions”, en: Offerlé y Rouso, 2008: 47-58.
- Favre, Pierre y Jean-Baptiste Legavre (dir.), 1998, *Enseigner la science politique*, Paris, L'Harmattan, (Logiques politiques).
- Foucault, Michel 2001 [1971], “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”, en: *Dits et écrits I*, 1954-1975, París, Gallimard: 1004-1024.
- Fretel, Julien y Rémi Lefebvre, 2008, “La faiblesse des partis politiques français: retour sur un lieu commun historiographique”, en: Offerlé y Rouso: 149-177.



- Gilly, Adolfo, 2006, *Historia a contrapelo. Una constelación: Walter Benjamin, Karl Polanyi, Antonio Gramsci, Edward P. Thompson, Ranajit Guba, Guillermo Bonfil Batalla*, México, Ediciones Era.
- Glassner, Jean-Jacques, 2003, “La politique dans l’Orient ancien ou la V<sup>e</sup> République avant de Gaulle”, *Genèses. Sciences sociales et historique*, 50, marzo: 142-155.
- Grawitz, Madeleine y Jean Leca (dir.), 1985, *Traité de science politique*, París, PUF, tomo 1.
- Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron, 1989, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, París, Gallimard / Seuil.
- Hartog, François y Jacques Revel (dir.), 2001, *Les usages politiques du passé*, París, Editions de l’EHESS: 55-76.
- Hibou, Béatrice, 2011, *Anatomie politique de la domination*, París, La Découverte.
- Hirschman, Albert O., 1983 [1982], *Bonheur privé, action publique*, París, Fayard.
- Kaluszynski, Martine y Sophie Wahnich (dir.), 1998, *L’État contre la politique? Les expressions historiques de l’étatisation*, París, L’Harmattan, (Logiques politiques).
- Kaufmann, Jean-Claude, 2008, *Quand Je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*, París, Armand Colin, (Individu et Société).
- , 2002, *Premier matin. Comment naît une histoire d’amour*, París, Armand Colin, (Individu et Société).
- Laborier, Pascale y Danny Trom (dir.), 2003, *Historicités de l’action publique*, París, PUF, (CURAPP).
- Lagroye, Jacques, 1988, “Questions à la sociologie politique. À propos de l’ouvrage de Georges Duby, *Les Trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*”, *Politix*, 3-4, otoño.
- Lagroye, Jacques, 1985, “La légitimation”, en: Grawitz y Leca, 1985: 395-467.
- Leca, Jean, 2001, *Pour(quoi) la philosophie politique. Petit traité de science politique 1*, París, Presses de Sciences Po.

- Le Digol, Christophe, 2008, “Les éclats de l’élection. Pratiques de désignation et fonctions publiques au début de la Révolution française”, en Offerlé y Rousso: 89-102.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983, “Histoire et ethnologie”, *Annales E.S.C.*, noviembre-diciembre 1983: 1217-1231.
- Loraux, Nicole, 1993, “Éloge de l’anachronisme en histoire”, *Le genre humain*, 27, otoño: 23-39.
- Löwy, Michael, 2001, *Walter Benjamin: Avertissement d’incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d’histoire »*, Paris, PUF, (Pratiques théoriques).
- Noiriel, Gérard, 2006, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, (Repères).
- , 2005, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, 2001 (Socio-histoires), reedición: Paris, Gallimard, (Folio Histoire).
- Mathieu, Lilian y Violaine Roussel, 2002, “Pierre Bourdieu et le changement social”, *Contre Temps*, 4, mayo: 134-144.
- Offerlé, Michel, 1998, “L’histoire des politistes”, en: Favre y Legavre: 203-216.
- y Henry Rousso (dir.), 2008, *La fabrique interdisciplinaire. Histoire et science politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, (Res Publica).
- Passeron, Jean-Claude, 2006, (1re édition: 1991), *Le raisonnement sociologique. Un espace non-poppérien de l’argumentation, nueva edición corregida y aumentada*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de «L’Évolution de l’humanité».
- , 1994, “De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques”, *Revue européenne des sciences sociales*, 32 (99): 71-116.
- , 1982, “L’inflation des diplômes. Remarques sur l’usage de quelques concepts analogiques en sociologie”, *Revue française de sociologie*, 24 (4), octobre-diciembre: 551-584.
- Payre, Renaud y Gilles Pollet, 2005, “Analyse des politiques publiques et sciences historiques: quel(s) tournant(s) sociohistorique(s)?”, *Revue française de science politique*, 55 (1), febrero.



- Pelecános, George P., 1932, *Liquidation (A Firing Offense)*, París, Murder Inc., Le Livre de Poche. [Edición original: *A Firing Offense*, New York, St. Martin's Press, 1992.]
- Ricoeur, Paul, 1997 [1975], *La métaphore vive*, París, Seuil.
- , 1991 [1985], *Temps et récit*, París, Seuil, tomo III: *Le temps raconté*: 252-283.
- Rosenzweig, Franz, 2003 [1921], *L'étoile de la rédemption*, prefacio de Stéphane Mosès, París, Seuil.
- Schemeil, Yves, 2003, "Histoire et comparaison": Tintin chez les Assyriens", *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 50. Marzo: 142-155.
- , 1999, *La politique dans l'Ancien Orient*, París, Presses de Sciences Po.
- Thompson, Edward P., 1988 [1963], *La formation de la classe ouvrière anglaise*, presentación de M. Abensour, París, Gallimard / Seuil.
- Tilly, Charles, 2000, "L'analyse historique des processus politiques" (1ª. Ed.), en: Laborier y Trom 2003: 23-57.
- Veyne, Paul, 1978, *Foucault révolutionne l'histoire*, París, Seuil.
- , 1971, *Comment on écrit l'histoire* (1a. ed.), París, Seuil.
- Wahnich, Sophie, 2003, "L'historicité de l'Otan au Kosovo. Devoir faire la guerre et devoir être humain", en: Laborier y Trom: 365-392.
- , 2000, "Archives, object empirique et intuition. Du rapport passé / présent de l'historien!", en CURAPP, *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigation en science politique*, París, PUFF: 211-228.
- Wittgenstein, Ludwig, 1988, *Le Cahier bleu* (manuscrito dictado en 1933-1934), en: *Le Cahier bleu et Le Cahier brun*, París, Gallimard.
- Zimmermann, Bénédicte, 2003, "Éléments pour une socio-histoire des catégories de l'action politique", en: Laborier y Trom, 2003.

## DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL O LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA CULTURA

Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez

La noción de patrimonio cultural inmaterial ha sido recibida de manera entusiasta por los Estados miembros de la UNESCO, entre ellos México. Sin embargo, existen muy pocos análisis críticos sobre los diversos fenómenos sociales, económicos y políticos detrás de la patrimonialización de las prácticas culturales. La nueva conceptualización del patrimonio por parte de las instituciones culturales está heredando los vicios de la conceptualización tradicional, entre los que se encuentra la visión esencialista del patrimonio, la apropiación material y simbólica de éste por parte de los grupos hegemónicos, el énfasis en lo grandioso y espectacular, y la búsqueda por la conservación de la autenticidad, definida ésta desde ópticas externas a las de los sujetos que construyen dicho patrimonio. A pesar de los diversos lineamientos de la UNESCO, los procesos de declaratoria y difusión de las expresiones culturales con frecuencia conllevan el riesgo de folclorización y de la pérdida o deslocalización de los contenidos y significados culturales, aunque también abren nuevos espacios y posibilidades para los agentes sociales vinculados a dichas expresiones.

- \* Isabel Villaseñor Alonso es restauradora por la Escuela Nacional de Conservación del INAH, y maestra y doctora en arqueología por la *University College London*, Reino Unido. Sus intereses de investigación y docencia incluyen la caracterización de materiales arqueológicos, tanto para fines propiamente arqueológicos como de conservación, así como las discusiones en torno a la conceptualización del patrimonio cultural y los impactos de patrimonializar a las prácticas culturales. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- \*\* Emiliano Zolla Márquez es licenciado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, maestro y doctor en antropología por la Universidad de Londres. Ha trabajado temas relacionados con la historia de la relación entre el Estado, la antropología y los pueblos indígenas. Su trabajo etnográfico gira en torno a las concepciones de la geografía y el espacio entre los pueblos de la Sierra Mixe de Oaxaca. En la actualidad realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM cuyo tema principal es el intercambio entre los pueblos mesoamericanos.



*Abstract: From intangible heritage to the "heritarization" of culture. The notion of intangible heritage has been enthusiastically received by the State members of UNESCO, among them Mexico. Nevertheless, few critical studies exist that analyze the variety of social, economic and political dynamics behind "heritarization" of cultural practices. The new way of conceptualizing cultural heritage is inheriting flaws from the traditional view, including an essentialist way of conceiving heritage, the material and symbolic misappropriation of cultural practices by hegemonic groups, the emphasis on outstanding features and expressions, and the search for "authenticity", the latter being defined by external actors. Despite the guidelines established by UNESCO, listing and promotion of cultural practices frequently entail the risk of folklorizing and relocating cultural contents and meanings, although they also open new opportunities and possibilities for the social actors that create and live such cultural practices.*

*Key words: intangible heritage, heritarization of culture, authenticity, cultural practices*

## Introducción

En las últimas décadas se ha generado una amplia discusión sobre la forma de conceptualizar el patrimonio cultural: lo que éste es o debe ser, los valores adscritos, las formas de reconocimiento y declaratorias, así como los sistemas legales y marcos institucionales de protección. Un avance importante ha sido la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada por la Asamblea General de la UNESCO en 2003, la cual entró en vigor en 2006 y que hasta el momento ha sido ratificada por 136 Estados miembros, entre ellos México.

Si bien numerosos autores han señalado que hablar de un *patrimonio inmaterial* en contraposición con un *patrimonio material o tangible* representa una dicotomía conceptual innecesaria (Giménez, 2007: 221), nosotros enfatizaremos en este artículo que la ampliación del concepto de patrimonio para incluir ahora a las expresiones inmateriales puede resultar en el tratamiento inadecuado de éstas últimas, utilizando bases conceptuales y aproximaciones de gestión inapropiadas. Y tal es el motivo de reflexión en este artículo.

## El patrimonio cultural inmaterial: la evolución de un concepto

A pesar de que actualmente la noción de *patrimonio inmaterial* se ha vuelto familiar, el concepto es relativamente reciente. En el caso de México, este entendimiento procede del trabajo realizado en las reuniones internacionales y asambleas generales de la UNESCO, así

como de los lineamientos y documentos normativos que este organismo ha generado.

Durante las décadas de 1970 y 1980 se dieron algunos intentos por producir un documento internacional para la protección del “folclor”, intentos que se centraban en la protección de la propiedad intelectual y que fueron preparados en conjunto con WIPO, la *World Intellectual Property Organization* (Aikawa, 2004). En 1989 la Conferencia General de la UNESCO adoptó de manera unánime la Recomendación sobre la Salvaguarda de Cultura Tradicional y Popular (UNESCO, 1989), y en 1992 este mismo organismo comenzó con el programa de Patrimonio Cultural Intangible, a partir del cual se establecieron muchos de los principios actuales para la salvaguarda de dicho patrimonio. Algunos de los aspectos que se enfatizaron desde ese entonces fueron la revitalización y la transmisión de las prácticas culturales como estrategias centrales para asegurar la protección de las expresiones, la necesidad de emplear aproximaciones distintas a la conservación del patrimonio material, y el evitar el congelamiento y la folclorización de las prácticas culturales (Aikawa, 2004:139).

En 1997 comenzó el programa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, con lo que se dio inicio a la inscripción de las expresiones que se consideraban como las más destacadas de cada país. Este programa tenía como finalidad subsanar las carencias de la Lista del Patrimonio Mundial, en tanto éste era concebido únicamente como patrimonio material cultural o natural.

Al final de la década de los 90 comenzaron a cuestionarse las estrategias de salvaguarda del patrimonio inmaterial, por lo que la conferencia internacional de 1999, organizada en conjunto por la UNESCO y el Instituto Smithsonian de Washington, criticó el énfasis en la documentación y el registro. Asimismo, la conferencia enfatizó el respeto y reconocimiento de los practicantes de dichas expresiones para asegurar la producción y transmisión de las mismas (Aikawa, 2004: 140).

En 2002 se llevó a cabo la Reunión Internacional de Expertos de la UNESCO en Río de Janeiro, en donde se recalcó la relevancia de



adoptar un concepto flexible de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. Ese mismo año se llevó a cabo la Reunión de Expertos en Terminología, con el fin de generar un glosario de términos para el instrumento normativo internacional. En esta reunión se acuñó el término “portadores de cultura”, para designar a aquellos miembros de una comunidad<sup>1</sup> que de manera activa reproducen, transmiten, transforman, crean y forman cultura. En esta misma reunión se enfatizó que los miembros de las comunidades practicantes son quienes deben decidir sobre las prácticas culturales a ser salvaguardadas, así como las formas en que éstas deben ser protegidas. Asimismo, se expresó la inquietud de que personas externas se apropiaran de los recursos culturales, y surgió la preocupación sobre la autoridad en la proclamación del patrimonio cultural inmaterial (Arizpe, 2009:57).

## El patrimonio cultural inmaterial: ¿un término inconveniente?

La ampliación del concepto de patrimonio ha representado un avance importante para la comprensión cabal de los legados culturales de los grupos sociales. Sin embargo, poco se ha discutido respecto a las implicaciones de esta nueva conceptualización. Es decir, ¿qué consecuencias tiene el hecho de que ahora consideremos como *patrimonio inmaterial* a aquello que los antropólogos y otros científicos sociales habían considerado como cultura? ¿Qué implica la patrimonialización de las formas culturales? ¿Para qué se busca?

---

1 En antropología existe una amplia discusión del término “comunidad”, ya que se sabe que éstas no son grupos cerrados, bien delimitados y con características permanentes, como a menudo se aborda en el lenguaje patrimonial y en las visiones de la antropología culturalista. En este escrito entendemos a una comunidad como aquel grupo de individuos que poseen, en mayor o menor medida, un “sentido de comunidad”, entendido éste, entre otras cosas, como un sentimiento de pertenencia por medio experiencias compartidas, dentro de las que se encuentran las expresiones simbólicas (McMillan, 1996). Asimismo, y siguiendo a Cohen (1985: 12-14), consideramos que lo que define a las comunidades no son los límites reales del grupo, sino la construcción simbólica que sus miembros hacen del grupo y de sus límites. Por esta razón, sostenemos que el sentido de pertenencia y las prácticas culturales compartidas constituyen elementos identitarios de las comunidades.

Las implicaciones comienzan desde el uso mismo del lenguaje. Un aspecto problemático es el uso singular del término “patrimonio”, como hace *El Patrimonio Cultural Inmaterial de México*, uno de los libros recientes de Lourdes Arizpe (2009). Si bien Arizpe es cuidadosa en contextualizar las expresiones culturales en realidades sociales específicas, el término en singular nos transmite implícitamente la idea de la singularidad del legado cultural mexicano, con un mismo sentido de pertenencia grupal, y no de un conjunto de manifestaciones diversas creadas por los distintos pueblos de México.

Por otra parte, está el problema de que, invariablemente, el término “patrimonio” va seguido de una noción de propiedad, ya sea “patrimonio cultural inmaterial *de México*” o “*de la humanidad*”. Así, cabe cuestionarse por qué razón la UNESCO, a pesar de que desde la década de 1990 ha subrayado la importancia de los “portadores de cultura” como los agentes responsables de la definición de los valores y las estrategias de salvaguarda de sus expresiones, este organismo intergubernamental enfatiza tanto la noción del patrimonio cultural *de la humanidad*, generando así una ambigüedad en el sentido de propiedad<sup>2</sup> de dichas expresiones.

En el contexto de las políticas culturales mexicanas, esta discusión se inserta dentro de una larga historia por la búsqueda de referentes culturales unificadores para la consolidación de la identidad nacional, la cual tiene sus orígenes en los intentos de los criollos del siglo XVIII por crear una identidad propia, diferenciada de la metrópolis colonial (Cottom, 2008: 62). Actualmente la discusión cobra relevancia ante los movimientos de resistencia que intentan limitar tanto la hegemonía de la cultura nacional como la penetración de ciertas formas de globalización, y lograr así el reconocimiento de los derechos culturales, especialmente para los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios o tradicionalmente marginados de la estructura de los estados nacionales modernos.

2 Tal y como afirman Deacon y Dondolo (2004), si bien la propiedad exclusiva de las expresiones inmateriales representa mayores dificultades prácticas y retos legales en comparación con la posesión de bienes materiales, es importante reconocer el papel tan importante que desempeñan las comunidades practicantes en la realización, transmisión y protección de sus propias prácticas, lo cual también está refrendado por la Convención de la UNESCO del 2003.



Es evidente que hablar de un *patrimonio inmaterial de México* no reconoce de manera explícita a los portadores de cultura como los dueños legítimos de sus manifestaciones culturales, ni tampoco contribuye al entendimiento de dichas prácticas como derechos culturales que deben ser respetados en todas sus dimensiones. A pesar del discurso oficial sobre el carácter pluricultural de la nación (refrendado por la Constitución), el discurso patrimonialista que prevalece en México continúa dominado por la idea tradicional y nacionalista de la existencia de una sola expresión de la cultura nacional.

Por otra parte, el reconocimiento de ciertas prácticas culturales como parte del patrimonio inmaterial de un país relocaliza a éstas dentro de un conjunto de estructuras políticas, económicas y simbólicas que rebasan el ámbito en el que habitualmente se desarrollan (el de la cultura local), por medio del involucramiento de una serie de agentes e intereses localizados en distintos ámbitos y niveles de gobierno (nacionales e internacionales), en la industria turística o en los medios de comunicación. La inclusión de prácticas culturales específicas como parte del patrimonio inmaterial, lejos de ser una práctica políticamente inocua, tiene el efecto de situar a éstas dentro de otros discursos y formas de representación, asignándoles nuevas significaciones y valores, y jerarquizándolas de acuerdo con criterios distintos a los que tienen en el ámbito local. El acto mismo de declarar una práctica como perteneciente al reino de lo patrimonial relocaliza expresiones culturales locales dentro de categorías construidas con criterios distintos a los de los “portadores de cultura” y cuya racionalidad es generalmente definida por grupos de “expertos”<sup>3</sup> que se valen de procedimientos que no siempre reflejan las preocupaciones de los actores locales, sino las normas y preceptos de instituciones y burocracias culturales.

Desde un punto de vista del análisis crítico del discurso, como analiza Van Dijk (1993), el lenguaje puede constituirse como un verdadero discurso que permite la dominación y su reproducción, en

3 Algunas de las reuniones internacionales de trabajo de la UNESCO sobre patrimonio cultural inmaterial utilizaron precisamente el término “expertos”, como en el caso de la Reunión de Expertos Reunión Internacional de Expertos, y la Reunión de Expertos en Terminología, ambas realizadas en el 2002 (véase UNESCO 2012).

donde el ejercicio del poder, por parte de instituciones o grupos de élite, genera una desigualdad social, ya sea política, cultural, racial, de clase o de género. Así, puede argumentarse que el discurso patrimonial, tanto nacionalista como cosmopolita, puede, en ocasiones, constituirse como un instrumento de dominación por medio del cual las instituciones culturales nacionales e internacionales están en posibilidades de apropiarse de las expresiones culturales, ya sea material o simbólicamente.

Lo anterior no implica que la noción de *patrimonio inmaterial* sea necesariamente un instrumento opresivo a través del cual las prácticas locales son expropiadas y vaciadas de su sentido “original”, pero sí es necesario señalar la relación problemática entre práctica cultural y clasificación institucional, así como la existencia de contradicciones entre actores locales, “expertos” e instituciones culturales. Las declaratorias de patrimonio inmaterial lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas.

En este sentido vale la pena referirnos a las críticas expresadas por Susan Wright al informe *Nuestra Diversidad Creativa* redactado por la UNESCO, en donde afirma que dicho informe “pierde la dimensión de la «cultura» como un proceso de disputa sobre el poder”, transmitiendo la idea de cultura como consenso. Paradójicamente, este reporte oculta su propio poder mediante una voz no identificada, la cual hace definiciones y juicios de valor (Wright, 1998: 137), que en ocasiones son claramente etnocentristas.

## Las escalas y sujetos de valoración

Con relación a la Lista Representativa del Patrimonio Oral e Intangible de la UNESCO, es necesario reparar en que este organismo intergubernamental, a pesar de enfatizar la diversidad cultural representada por las expresiones inmateriales, tiene una fuerte tendencia



a exaltar lo espectacular, lo grandioso, las *masterpieces* u obras maestras del patrimonio oral e intangible, lo que tiene su origen en la noción del Valor Universal Sobresaliente o *Outstanding Universal Value*, requisito indispensable para inscribir a los sitios y monumentos en la Lista del Patrimonio Mundial vinculada a la Convención de 1972 (UNESCO, 1972). Ya estudios anteriores han cuestionado la validez de esta noción y puesto en duda la veracidad de la excepcionalidad y universalidad de los valores culturales de los sitios y expresiones declaradas patrimonio (Avrami *et al.*, 2000: 69-73, Villaseñor Alonso 2011). A pesar de que en el listado del patrimonio inmaterial de la UNESCO se optó, tras un largo debate, por el enfoque de “representatividad” sobre aquél de “obras maestras” (Hafstein, 2009), aún existen muchas inercias, especialmente de los Estados miembros que promueven las postulaciones, de favorecer a las expresiones más espectaculares. Así, sin restar relevancia a estas prácticas, es preciso reflexionar sobre las distintas escalas de valoración y el sentido social relacionado a éstas.

Al establecer que ciertas prácticas son dignas de ser declaradas como patrimonio y en consecuencia, susceptibles de reconocimiento y protección, las listas elaboradas por la UNESCO crean, de manera implícita, una escala de valor que jerarquiza las expresiones culturales entre sí. La consecuencia de dicha jerarquización es la producción de un grupo de expresiones “sobresalientes” diferenciado de otro tipo de manifestaciones “modestas” así como la segmentación y fragmentación de procesos culturales producto de la exaltación de ciertos aspectos (generalmente visuales, auditivos y paradójicamente, materiales) por encima de otros. Por otra parte, aunque los criterios de la UNESCO para determinar qué constituye el patrimonio inmaterial se enmarcan dentro de un discurso multiculturalista que promueve la diversidad y la defensa de las expresiones de pueblos histórica y políticamente excluidos, en la práctica suele predominar un criterio de utilidad que privilegia el potencial que ciertas prácticas tienen para reforzar la identidad de los Estados-nación o las posibilidades que éstas tienen para el desarrollo económico.

Los Estados-nación suelen promover como patrimonio a aquellas prácticas que tienen un potencial especial para proyectar al país al extranjero (tal es el caso las danzas del Totonacapan o la Celebración del Día de Muertos, las cuales aportan importantes beneficios para las economías regionales) mientras que muchas otras expresiones, quizás menos espectaculares y aparentemente humildes, son generalmente ignoradas. Sin embargo, muchas de las expresiones no promovidas institucionalmente son practicadas por grupos sociales, que, sin necesariamente concebirlas como “patrimonio”, las valoran y promueven por considerarlas centrales para el desarrollo de su vida comunitaria.

De esta manera, los países suelen postular a la Lista Representativa del Patrimonio Oral en Intangible únicamente las expresiones más espectaculares y aquellas que sean coherentes con las políticas nacionales. Con frecuencia, por lo tanto, el resultado de esta lista no es representativo de la diversidad y riqueza cultural de un país, sino de la capacidad de los actores institucionales para identificar y gestionar las expresiones que consideran sobresalientes, o aquellas que resultan convenientes de promocionar por razones políticas o económicas. Sin embargo, más allá del problema de qué tan representativas son, está el hecho de que la intención por salvaguardar estas prácticas parece ser la conservación de un muestrario cultural, más que la protección del conjunto de relaciones sociales que producen y se manifiestan en dichas prácticas.

Nuevamente, la noción de cultura que subyace en las prácticas de conservación del patrimonio vuelve a revelarse como problemática, pues privilegia una visión taxonómica y más bien estática de la identidad cultural, en la que ésta aparece como una entidad con límites y rasgos reconocibles en vez de un proceso abierto y fluido, sujeto al cambio, y en donde el conflicto y la contradicción son elementos centrales.

El criterio utilizado por la UNESCO para determinar qué es el patrimonio inmaterial privilegia la salvaguarda de productos culturales específicos en detrimento de los procesos y relaciones que determinan la producción de éstos. Así, las declaratorias suelen concen-



trarse en el rescate, protección y promoción de los rasgos visibles y materiales de una práctica (sea una fiesta, una danza, un ritual o un mercado), y no en la lógica social que le dio origen. Este acento sobre la manifestación en sí misma y sobre la cultura material que le es inherente, es precisamente lo que hace posible que la patrimonialización se constituya en un acto de poder, no sólo porque el acto de definición recae sobre todo en el actor institucional, sino porque la protección no está dirigida a las condiciones de producción de la expresión sino a la expresión misma. Lo anterior abre la posibilidad de modificar la función social de aquello que se declara como patrimonio por medio de su inserción en prácticas y discursos controlados por el Estado, la industria turística o los medios. Podría decirse que la lógica que guía el concepto de patrimonio inmaterial de la UNESCO salvaguarda la manifestación pero se olvida de las razones que le dieron origen y sentido; protege el signo pero no se ocupa del significant.

## La patrimonialización de la cultura

Llegados a este punto es necesario analizar qué se entiende por patrimonio cultural inmaterial. Tal y como se define en la Convención del 2003, éste incluye...

... los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos, y espacios culturales que le son inherentes—, que las comunidades, grupos, y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. [Este patrimonio incluye...] tradiciones orales, artes performativas, prácticas sociales, rituales, eventos festivos, conocimiento y prácticas relacionadas con la naturaleza y el universo, o el conocimiento y habilidades para la producción de oficios tradicionales (UNESCO, 2003).

Es decir, la definición de patrimonio cultural inmaterial es una definición tan general que cabe preguntarse qué actividad humana no

podría calificar como patrimonio cultural inmaterial. Más aún, es necesario cuestionarse, ¿vale la pena usar indistintamente el término “cultura” y aquel de “patrimonio cultural inmaterial”?

En este sentido nos preguntamos cuál es la razón por la cual Lourdes Arizpe considera al trueque como patrimonio cultural inmaterial de México. Su argumento se fundamenta en que esta tradición es un legado mesoamericano que “se define por un conjunto de normas, estilos y prestigios” (Arizpe, 2009: 91-109). Si bien es cierto que esta tradición tiene sus orígenes en los tiempos prehispánicos, también es verdad que el trueque es simplemente la forma económica de muchas comunidades en las cuales se prescinde de la moneda como medio de intercambio en situaciones contemporáneas. No existen, al menos *a priori*, razones para pensar que el trueque es un patrimonio que debe ser salvaguardado, sino que éste es el producto de una serie de relaciones sociales, políticas y culturales que constituyen una forma de economía.

Aunque detrás de la intención de incluir al trueque como una forma de patrimonio inmaterial puede existir el propósito de defender una forma de vida amenazada por la economía dineraria, nuevamente nos encontramos frente a la concepción problemática de la cultura que guía el pensamiento y la práctica de la UNESCO. Si se piensa en el trueque como una institución social en vez de como una expresión cultural, estamos obligados a entender el tipo de relaciones sociales que produce, y a pensar con seriedad en las consecuencias de su protección. En el caso específico de esta forma de intercambio, es probable que encontremos formas de reciprocidad y de solidaridad social que refuerzan un tipo específico de convivencia comunitaria, incluso una forma de protección frente a prácticas económicas destructivas, pero también debemos estar abiertos a la posibilidad de que una economía basada en el trueque quizás sirva también para reforzar ciertas formas jerárquicas, modos de producción y patrones culturales que no necesariamente son valorados por todos los miembros de esa comunidad. Justificar su protección a partir de invocar su origen prehispánico, significa insistir en el uso de un discurso nacionalista sobre la identidad mexicana



fundada en una construcción imaginaria (o quizás, intangible) del pasado, la cual, entre otros problemas, tiene el gran inconveniente de exaltar la alteridad en ausencia del otro por medio de incorporar un fenómeno social (en este caso el trueque) a una categoría que nosotros consideramos como positiva (el patrimonio).

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre el problema de la autoridad en la proclamación de los patrimonios. Como afirma Prats (2009:74), existen diversas formas de “activación patrimonial”, es decir, diversas maneras para legitimar el valor asociado a las prácticas culturales para que éstas sean reconocidas como patrimonio. Estas activaciones incluyen no sólo acciones “macro”, provenientes de organismos estatales, nacionales o internacionales, sino también aquellas de escala “micro”, como pueden ser las iniciativas locales o comunitarias. Sin embargo, es innegable que las instituciones estatales o nacionales y los grupos académicos o políticos hegemónicos tienen mayor influencia para lograr que sus activaciones patrimoniales tengan un alcance mayor que las activaciones impulsadas desde los ámbitos “micro”. Es decir, existe una jerarquía *de facto* en la autoridad para la definición de aquello que es digno de considerarse patrimonio; una relación de poder en la que los grupos de élite o las instituciones (en este caso académicos, políticos e instituciones culturales nacionales), se otorgan a sí mismos la autoridad moral o legal para dicha definición.

El problema de patrimonializar los estilos de vida no estriba en el simple reconocimiento del valor cultural, sino que trae consigo al menos tres riesgos. Por una parte, está el peligro de la folclorización de la alteridad o de la cultura ajena a la vida de los intelectuales urbanos, a través de la patrimonialización de formas de vida indígenas o no occidentales (es decir, de legitimar las expresiones de la otredad por medio de su incorporación a las categorías formuladas por una élite), como en el caso del trueque mencionado anteriormente.

Por otra parte, existe el riesgo de transformar las formas culturales locales en productos meramente comerciales, sujetos a las demandas de la industria turística o las necesidades de representación de los medios de comunicación masiva. Como afirma Prats (2009:

42), este último tipo de activaciones patrimoniales constituyen acciones de carácter abiertamente turístico y comercial, en donde los referentes activados y los significados conferidos desde los centros emisores de turismo corresponden y satisfacen a la imagen externa (a menudo estereotipada) que se tiene de la identidad de los protagonistas. Existe el peligro, como señala Churchill Conner (2010: 253), que al incorporar las prácticas culturales al ámbito de la industria turística, éstas sean valoradas principalmente por su rentabilidad como espectáculo, a expensas de su sentido social y significado cultural.

Finalmente, cuando la activación patrimonial se lleva a cabo dentro de un discurso nacionalista, como suele ser el caso de México, ésta implica necesariamente un cambio en el sentido de propiedad de las prácticas culturales, lo que potencialmente atenta contra los derechos culturales de los grupos sociales, entendiendo a estos derechos no sólo en términos de acceso (como lo hace el artículo 4 constitucional) sino como “prerrogativas que tiene el individuo para demandar al Estado su intervención” en los ámbitos culturales que le competen (Bolfy Cottom en Márquez, 2010). Al momento de patrimonializar las prácticas de grupos minoritarios, por ejemplo, se pueden mermar los derechos culturales de estos grupos sociales. Esto sucede porque las prácticas patrimonializadas son susceptibles a la injerencia de las políticas nacionales, en tanto que el Congreso de la Unión está facultado para legislar en materia de cultura (Diario Oficial de la Federación, 2011, artículo 73), lo que es potencialmente grave debido a la ausencia de ley secundaria para el reconocimiento de los derechos culturales en México (Cottom, 2010: 71).

En este sentido, un aspecto que debería recibir atención es la creciente intervención de gestores externos en la gestión y salvaguarda de las prácticas culturales, especialmente en el caso de comunidades de pequeña escala, particularmente entre las rurales. Es decir, la decisión sobre cómo tratar a las manifestaciones culturales y qué aspectos deben protegerse o salvaguardarse, debe provenir de los



miembros de las comunidades practicantes<sup>4</sup>, como ya se ha hablado desde hace varias décadas y como está estipulado en la Convención de la UNESCO del 2003.

Asimismo, es necesario llamar la atención sobre la tendencia que existe en el ámbito patrimonial de pensar que los profesionales formados con grados universitarios deben ser la autoridad en la toma de decisiones para la definición de las acciones de gestión, promoción y salvaguarda del patrimonio cultural, pasando por alto que éste es ante todo un derecho cultural para los grupos productores de las prácticas culturales. Lo anterior ha sido criticado duramente por Muñoz Viñas (2005: 147-170), quien afirma que en el ámbito de la conservación del patrimonio cultural predomina el discurso objetivista, ya sea científico o retórico, en el que los profesionales constituyen una “zona de expertos” que inhibe la participación social en la toma de decisiones. Más aún, critica Muñoz Viñas, las preocupaciones en este ámbito se centran en la conservación del patrimonio cultural por sí mismo a partir de una visión esencialista que pone en segundo plano a los actores sociales que confieren valores y significados a las prácticas culturales. Sin negar la importancia de los gestores formados de manera profesional, creemos firmemente en la importancia de que su accionar se lleve a cabo con un amplio margen de participación social (véase discusión en Schneider, 2011; Escalante, 2011).

La patrimonialización de la vida ritual (refrendada en la convención del 2003 que considera que los actos rituales pueden convertirse también en patrimonio cultural inmaterial), puede ser especialmente grave, ya que implica la posibilidad de generar conflictos entre los valores culturales conferidos por los individuos e instituciones externos y el sentido religioso de quienes los practican. Aunque este tema excede los alcances de este escrito, es claro que la patrimoniali-

---

4 En este punto es necesario reconocer, sin embargo, que rara vez existen consensos intracomunitarios. Asimismo, existe el problema de representación, es decir, la selección de los individuos que pueden representar a su comunidad de manera fidedigna en la comunicación con instituciones o gestores culturales externos (Schneider, 2011).

zación de los actos y espacios sagrados puede provocar el distanciamiento de los practicantes con sus lugares y vida ritual.

## La difusión y los procesos de cambio en las expresiones culturales

Tras la ampliación en la definición de patrimonio cultural, y al no existir un instituto mexicano encargado de catalogar y proteger al así llamado patrimonio cultural inmaterial, el Conaculta es el organismo que se ha dado a la tarea de enlistar las expresiones inmateriales que dicho organismo considera como patrimonio cultural, creando así el Sistema de Información Cultural (SIC).

El SIC ha elaborado fichas de las distintas expresiones culturales, muchas de las cuales incluyen un apartado de riesgo. En el caso de la Ceremonia Ritual de los Voladores, por ejemplo, se menciona que esta práctica “sobrevive al proceso homogeneizador de la modernidad al adaptarse a las exigencias del mercado turístico y comercial” (Conaculta, 2010). Sin embargo, lo que no se menciona es que este supuesto proceso de homogenización y mercantilización está asociado a la difusión que se le ha dado a esta práctica como patrimonio de México, lo cual ha significado que la danza ha entrado en un nuevo *régimen de valor* (Appadurai, 1988), en el que los danzantes totonacos están en contacto con agencias turísticas cuyo interés es promoverlas como objetos de consumo. Sin embargo, es necesario reconocer la posibilidad y validez del deseo de los practicantes de comercializar su propia práctica, como se discute más adelante.

Lo mismo sucede con la inclusión de esta danza en la Lista Representativa del Patrimonio Oral e Intangible de la UNESCO. A pesar de que en el portal electrónico de este organismo intergubernamental se describe que el lugar de realización de dicha práctica es Veracruz (esto, por cierto, un tanto impreciso), lo cierto es que el énfasis está en que estas danzas son patrimonio *de la humanidad*, en una declaratoria de México como Estado parte. Es decir, inevitablemente existe una ambigüedad acerca del contexto de producción y de su carácter como expresión cultural local, por lo que esta difusión



es responsable, en gran medida, de situar a la danza dentro de un contexto turístico y comercial, lo cual conlleva cambios en su contextualización y en la producción de significados. Así, la UNESCO se ha convertido muchas veces (sin buscarlo), en una especie de apoyo mercadotécnico global para los Estados-nación y para una serie de actores políticos y económicos situados fuera del ámbito del Estado.

Tal y como lo afirma la convención de la UNESCO del 2003, las expresiones culturales tienen una naturaleza dinámica, por lo que no es conveniente buscar el congelamiento de sus formas. Sin embargo, evitando ser tradicionalistas, es imperativo reflexionar sobre la génesis y la naturaleza del cambio. Es necesario distinguir hasta qué punto los cambios en las prácticas culturales se relacionan con dinámicas internas de los grupos sociales y en qué medida las transformaciones son producidas por políticas nacionales o intereses turísticos que promueven la mercantilización o la folclorización de las expresiones. Lo anterior implica, obviamente, una reflexión sobre la manera en que se estructuran las fronteras y se establecen los límites entre los niveles de lo local, nacional y global, y sobre la forma en que los actores locales se vinculan con procesos generados en otros espacios pero que inciden sobre la vida de sus comunidades.

Sin embargo, el cambio de las prácticas culturales producido por los intereses económicos y políticos no es el único aspecto preocupante en el tratamiento y promoción de las expresiones culturales. El otro extremo, también alarmante, es la búsqueda por la conservación de la “autenticidad”, ésta definida por gestores e instituciones externos, en donde se condena la modificación de las formas expresivas, sin entender las razones del cambio cultural. Esto es evidente en las evaluaciones de riesgos que efectúa el Conaculta a través de su Sistema de Información Cultural. En el caso de la Petatera de Villa de Álvarez, Colima, por ejemplo, se menciona:

El riesgo que presenta esta tradición constructiva es la sustitución de los materiales tradicionales por materiales modernos, transformando el sistema constructivo original de influencia prehispánica y técnica artesanal. Las medidas de salvaguardia deberán ser la

valoración de parte de los constructores conscientes de las ventajas del uso de los materiales y del proceso constructivo antiguo para continuar con la tradición [...] (Conaculta, 2009a).

Y en el caso de los huipiles amuzgos, el SIC afirma:

Los textiles amuzgos se encuentran en peligro de transformación por la introducción de las telas comerciales: encajes que sustituyen las gasas elaboradas en telar de cintura, los cuales se unen a través de listones de color en lugar de la randa. El brocado está siendo sustituido por el bordado en punto de cruz, el empuntado ya no se practica en los huipiles o blusas, sólo en los rebozos (Conaculta, 2009b).

Estas evaluaciones de riesgo dejan claro que existe muy poco interés por entender las razones de cambio de las prácticas culturales y, por otra parte, muestran que se fundan en una concepción esencialista de la cultura, basada en una versión simplificada de la antropología indigenista que considera a las comunidades productoras de artesanías, danzas y otras expresiones aparentemente amenazadas, como sociedades cerradas, cuya integridad y coherencia identitaria depende de no tener contacto con el “exterior” y que, en definitiva, considera la innovación y la transformación como aberraciones. ¿Por qué enfatizar que las prácticas deben conservar los materiales y sistemas constructivos originales? ¿Esto es importante para las comunidades? ¿Por qué no se analizan las razones económicas, sociales o ambientales que puedan estar detrás del cambio en la preferencia de materiales? ¿Por qué valorar la supuesta autenticidad de la forma por encima del contenido cultural y el significado social? Más aún, en el primer caso, ¿por qué se dice que “la valoración, por parte de los constructores conscientes de las ventajas de estos aspectos debe ser la base para la conservación”? ¿Por qué no considerar la posibilidad de que la conservación de estos aspectos no es relevante si los practicantes no lo consideran así? ¿Por qué pensar que los gestores externos conocen de mejor forma las expresiones culturales locales y tienen la autoridad para definir los valores y las estrategias de



salvaguarda? ¿No es esto una muestra de dominación cultural por parte de las instituciones? El hecho de que los lineamientos de la UNESCO y de las instituciones culturales mexicanas no consideren estas preguntas, muestra hasta qué punto los procesos de construcción del patrimonio inmaterial son impuestos de arriba hacia abajo y el grado en que prevalece una visión esencialista de la cultura.

## ¿Para qué hacer una lista?

Otro de los problemas que la nueva conceptualización del patrimonio inmaterial está heredando de la visión patrimonial tradicional es la obsesión de las listas y declaratorias.

Ya la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO nos dio un buen ejemplo sobre cómo un mal planteamiento de los criterios puede llevar a un listado poco representativo. En el caso de esta lista, por estar sustentada en nociones de monumentalidad, eurocentrismo y arquitectura de élites, el patrimonio de pueblos no europeos, y especialmente el de los grupos indígenas, estaba claramente subrepresentado, fenómeno que fue criticado durante la década de 1990 (Labadi, 2005). Sumado a esto, predominaban concepciones occidentales sobre nociones tales como la autenticidad que claramente resultaban inadecuadas para evaluar al patrimonio de países no occidentales. Gracias a la discusión generada durante varios años, principalmente liderada por Japón, se lograron modificar los criterios para que éstos fueran más incluyentes, y se implementó la *Global Strategy for a Balanced, Representative and Credible World Heritage List* (UNESCO, 2011). Sin embargo, a pesar de que el Centro del Patrimonio Mundial cambió sus criterios, ahora es muy difícil revertir estos efectos, ya que actualmente los Estados miembros de la UNESCO sólo pueden presentar dos postulaciones por año (UNESCO, 2008: 16), por lo que muy difícilmente se alcanzará una verdadera representación del patrimonio cultural de los diversos pueblos del orbe. Con estos antecedentes es importante reflexionar acerca de los posibles impactos generados tanto por las listas de la UNESCO como por los distintos listados nacionales.

Esto nos lleva a una reflexión central acerca del patrimonio como categoría conceptual y de las listas como instrumentos de operación, ya que la patrimonialización (y su consagración en listas) conlleva la valoración y jerarquización de determinadas obras o expresiones a expensas de otras. Es decir, la patrimonialización centra la atención y dirige recursos hacia una selección de manifestaciones, necesariamente excluyendo y privando de recursos a otras (Hafstein, 2009). Por lo tanto, no sólo es necesario reconocer la exclusión como elemento inherente a las prácticas patrimoniales, sino que es imprescindible reflexionar acerca de quién posee la autoridad legal o moral para seleccionar y jerarquizar bienes y expresiones (y por lo tanto también de excluir a otros), así como de los impactos de dicha jerarquización.

Con base en la revisión de los listados, también cabe cuestionarse qué se entiende en México por patrimonio cultural inmaterial. A pesar de que, como ya mencionamos, la Convención de la UNESCO del 2003 ofrece una definición antropológica de la cultura para denotar al patrimonio cultural inmaterial (en donde prácticamente todo cabe), es claro que en nuestro país esta definición ha estado acotada principalmente a las prácticas de comunidades indígenas o rurales. Basta revisar con detalle el Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial del Sistema de Información Cultural de Conaculta (Conaculta, 2011), para descubrir, con sorpresa, que de las 249 prácticas que se tienen enlistadas en el país, no existe ninguna proveniente del Distrito Federal. ¿Cómo es posible que esta demarcación, siendo un importante foco artístico e intelectual del país, no tenga ningún patrimonio inmaterial enlistado? ¿Qué acaso las numerosas representaciones escénicas y artísticas efímeras que se llevan a cabo en la ciudad, así como las fiestas de barrio, entre muchas otras prácticas, no son expresiones destacadas? Es claro que los criterios que norman las activaciones patrimoniales son inadecuados, ya que quienes confeccionan las listas privilegian a aquellas expresiones producidas en ámbitos rurales e indígenas para ser considerados patrimonio cultural inmaterial, lo cual no deja de tener algo de fascinación por



lo “folclórico”, lo diferente a la cultura urbana occidental de quien confecciona las listas.

Un aspecto delicado en la elaboración de listas se refiere, como ya se mencionó, a quién posee autoridad para definir qué es patrimonio, así como a los aspectos relacionados con la difusión de las expresiones inmateriales. Actualmente la UNESCO requiere que exista un consentimiento explícito por parte de las comunidades para incluir sus expresiones en la Lista Representativa del Patrimonio Oral e Intangible, ya que la falta de consulta a éstas puede derivar en conflictos relacionados con derechos de propiedad intelectual, así como con las formas de manejar, difundir y proteger dichas prácticas (Deacon y Luvuyo, 2004: 44). Sin embargo, cabe mencionar, por ejemplo, que el portal electrónico del SIC de Conaculta no hace ninguna mención acerca de la consulta con las comunidades o los individuos practicantes, lo que indica que los lineamientos para la confección de listas de la UNESCO no son implementados de la misma manera en los listados nacionales.

## El papel de los actores locales

Pese a los problemas señalados (el peso excesivo del papel de los expertos, las dificultades conceptuales implicadas en la definición misma de *patrimonio inmaterial*, los obstáculos por encontrar una alternativa a los criterios de excepcionalidad, la herencia de concepciones esencialistas de la cultura y el potencial disruptivo de las declaratorias), la política de la UNESCO sobre el patrimonio inmaterial ha permitido abrir espacios que han sido aprovechados por muchas comunidades y pueblos para ampliar y consolidar su presencia, garantizar la integridad de prácticas y espacios amenazados por la acción de gobiernos nacionales y locales o intereses privados. El hecho de que muchas expresiones culturales se lleven a cabo en nuevos espacios, que sean vistas por otros públicos e incluso que se comercialicen, no implica necesariamente que entren en crisis o pierdan su significado local o *emic*. La inserción de las prácticas en nuevos espacios políticos, económicos y simbólicos implica, por

supuesto, la posibilidad de crear conflictos o exacerbar tensiones pre-existentes, pero aunque esto debe ser considerado y atendido por los gestores, sólo puede ser considerado como una fuente de preocupación si la noción de *patrimonio inmaterial* se sustenta en una concepción consensual y esencialista de la cultura que ignore el papel de la tensión y el conflicto en la producción cultural, así como el carácter cambiante de ésta.

La entrada de muchas expresiones en los espacios institucionales del Estado con frecuencia es aprovechada en un sentido estratégico, como vía para demandar reconocimiento o hacer visible la existencia de demandas y reclamos. Por otra parte, los nuevos contextos son fuentes potenciales de innovación, ya que pueden constituirse en vías para adquirir nuevos conocimientos, experimentar técnicas novedosas o materiales no tradicionales. En ese sentido, los estudios sobre el patrimonio y la patrimonialización deben prestar atención a los significados que adquiere una práctica específica al pasar de un espacio y volver a otro, tener la suficiente sensibilidad para reconocer que los procesos de cambio no siempre ocurren en forma lineal ni pueden ser siempre definidos *a priori*, sino que siguen diversas trayectorias que sólo pueden ser verificadas empíricamente.

Así por ejemplo, es necesario investigar cómo los totonacos que protagonizan la danza de los voladores de Papantla perciben el cambio de ejecutar la ceremonia en el contexto local a llevarla a cabo en lugares como el Museo de Antropología, en Teotihuacan o en la Cumbre Tajín. No podemos asumir automáticamente que el cambio de espacio necesariamente va acompañado de un proceso de secularización, de la pérdida del significado cosmogónico “original”, ni tampoco suponer que la comercialización de la ceremonia equivalga a una distorsión de sus connotaciones rituales.

También cabe mencionar que muchas comunidades buscan la inclusión en listas como estrategias de revitalización o protección, especialmente en los casos en que los mismos gobiernos nacionales atentan contra su supervivencia. Un ejemplo de este tipo es el de Wirikuta, la ruta sagrada de la Sierra de Catorce y el Altiplano potosino de los wixarika, quienes están evaluando someter esta prác-



tica cultural a la lista de la UNESCO debido al otorgamiento de 22 concesiones mineras por parte del gobierno federal mexicano que ponen en riesgo la continuidad de esta práctica ritual (Frente en Defensa de Wirikuta, 2011).

## Conclusiones

La ampliación del concepto de patrimonio cultural demanda analizar críticamente las implicaciones de patrimonializar a las prácticas culturales. A pesar de los lineamientos establecidos por la Convención de la UNESCO del 2003, la patrimonialización de las expresiones culturales con frecuencia resulta en la folclorización, mercantilización y alteración del sentido sociocultural de dichas prácticas debido a que la autoridad de las proclamaciones sigue recayendo en los actores institucionales, quienes aún poseen una visión esencialista y consensual de la cultura, impregnada de concepciones tradicionalistas. Esto último queda de manifiesto en las valoraciones de riesgo del Sistema de Información Cultural del Conaculta, donde se percibe una búsqueda por la conservación de la “autenticidad” sin entender las razones del cambio cultural. La noción de propiedad sobre las expresiones culturales, la injerencia del Estado en las prácticas comunitarias tradicionales, los intereses políticos y económicos de las diversas instancias públicas y privadas, así como la exclusión que necesariamente generan los listados, son aspectos que tienen que analizarse a profundidad.

También es importante cuestionar los criterios de los listados. Específicamente en el caso de México, el patrimonio cultural inmaterial ha sido entendido sólo como las prácticas de los grupos indígenas o rurales, definidas desde la óptica del mundo urbano y las instituciones culturales nacionales. Es necesario, por lo tanto, que también se consideren las expresiones urbanas, mismas que no están representadas en el Sistema de Información Cultural de Conaculta.

A pesar de los posibles impactos negativos, los cambios ocurridos tras la convención del 2003 pueden generar nuevos espacios y oportunidades para los agentes sociales que construyen a las expre-

siones culturales, quienes buscan obtener el reconocimiento de sus prácticas, junto con diversos beneficios económicos y sociales.

Debido a que existe un profundo desconocimiento sobre los intereses, motivaciones y valoraciones de los individuos y comunidades que crean y reproducen las expresiones culturales, es indispensable llevar a cabo etnografías sobre la conceptualización y los valores adscritos a las diversas prácticas culturales, así como estudiar las percepciones de los impactos de los procesos de patrimonialización.

## Bibliografía

- Aguilera Madero, Rocío, y Cano González, Onésimo, 2005, “La danza ritual del volador” en: *Entre los hombres y las deidades, las danzas del Totonacapan*, México D.F., Conaculta, Dirección General de Culturales Populares e Indígenas.
- Aikawa, Noriko, 2004, “An historical overview of the preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage” en: *Museum International*, no. 221-222, vol. 56, no. 1-2, 137-149.
- Appadurai, Arjun, 1988, “Introduction: commodities and the politics of value” en: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp. 3-63, Cambridge, Cambridge University Press.
- Arizpe, Lourdes, 2009, *El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Avrami, Erika, Randall Mason y Marta de la Torre (eds), 2000, *Values and Heritage Conservation*, Los Ángeles, Getty Conservation Institute.
- Baillie, Britt, 2007, “Conservation of the Sacred at Angkor Wat: Further Reflections on Living Heritage” en: *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 8, pp. 123-131.
- Brandes, Stanley, 2000, “El día de muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana” en: *Alteridades* 10(20): 7-20, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.



- Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*, Londres y Nueva York, Key Ideas, Routledge.
- Conaculta. (2009a). “Riesgos: La Petatera de Villa de Álvarez, Colima”, Sistema de Información Cultural, Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Disponible en: [http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table\\_id=116](http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=116) (consultado en abril 2011).
- , 2009b, “Riesgos: Huipiles Amuzgos”, Sistema de Información Cultural, Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Disponible en: [http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table\\_id=51](http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=51) (consultado en julio 2011).
- , 2010, “Riesgos: Ceremonia ritual de voladores”, Sistema de Información Cultural, Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Disponible en: [http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table\\_id=177&estado\\_id=30](http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=177&estado_id=30) (consultado en abril 2011).
- , 2011, Sistema de Información Cultural, Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial: Distrito Federal, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Disponible en: [http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table\\_id=177&estado\\_id=30](http://sic.Conaculta.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=177&estado_id=30) (consultado en abril 2011).
- Cottom, Bolyf, 2008, *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX*, México, Miguel Ángel Porrúa, LX Legislatura Cámara de Diputados.
- , 2010, *Los derechos culturales en el marco de los derechos humanos en México*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Churchill Conner, Nancy, 2010, “La gestión del patrimonio cultural intangible: la experiencia del carnaval popular en la ciudad de Puebla” en: *Gestionar el Patrimonio en Tiempo de Globalización*, coordinado por Eduardo Nivón y Ana Rosas Mantecón, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, Juan Pablos Editor.

- Deacon, Harriet y Dondolo, Luvuyo, 2004, *The Subtle Power of Intangible Heritage: Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, Social Cohesion and Integration Research Programme, HSRC Publishers.
- Diario Oficial de la Federación, 2011, [1917], *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf> (consultado en octubre 2011).
- Escalante, Yuri, 2011, (en prensa) “La restauración dialógica” en: *Intervención: Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, no. 4, México, ENCRyM-INAH-México.
- Frente en Defensa de Wirikuta, 2011, “Salvemos Wirikuta – Tamatísima Wahaa”. Disponible en: <http://salvemoswirikuta.blogspot.com/> (consultado en julio 2011).
- Giménez, Gilberto, 2007, *Estudios sobre la Cultura y las Identidades Sociales*, México, Conaculta-ITESO Guadalajara.
- , 2009, *Identidades Sociales*, México, Conaculta, Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones.
- Hafstein, Valdimar Tr., 2009, “Intangible heritage as a list: from masterpieces to representation” en: *Intangible Heritage*, Nueva York, editado por Larajane Smith y Natsuko Akagawa, Key Issues in Cultural Heritage, Routledge, pp. 93-111.
- Kuutma, Kristin, 2009, “The politics of contested representation: UNESCO and the masterpieces of Intangible cultural heritage” en: *Pradikät “Heritage” Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*, editado por Dorothee Hemme, Markus Tauschek y Regine Bendix, Berlín: Lit.
- Labadi, Sophia, 2005, “A review of the Global Strategy for a balanced, representative and credible World Heritage List 1994-2004” en: *Conservation and Management of Archaeological Sites* 7:89-102.
- Marquez, Carlos F., 2010, “Los derechos culturales en México, proyecto pendiente: Boly Cotton” en: *La Jornada Michoacán*, disponible en: <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2010/03/05/index.php?section=cultura&article=016n1cul> (consultado en julio 2011).



- McMillan, David W., 1996, "Sense of community" en: *Journal of Community Psychology* 24(4): 315-325.
- Muñoz Viñas, Salvador, 2005, *Contemporary Theory of Conservation*, Burlington, Massachusetts, Elsevier Butterworth-Heinemann.
- Prats, Llorenç, 2009, [1997], *Antropología y Patrimonio*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Schneider, Renata, 2011, (en prensa), "Para Construir Casas", en: *Intervención: Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, no. 4, México, ENCRyM-INAH-México.
- Van Dijk, Teun A., 1993, "Principles of critical discourse analysis" en: *Discourse and Society* 4(2): 249-283.
- UNESCO, 1972, *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Material*, Aprobada en París el 21 de noviembre de 1972. Disponible en el portal de la UNESCO: <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> (consultado en octubre 2011).
- , 1989, Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, adoptada por la 25va reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París, 17 octubre al 16 de noviembre de 1989. Disponible en: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) (consultado en julio 2011).
- , 2003, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Ratificada en la sesión 32 de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura en París, del 29 de septiembre al 17 de octubre del 2003.
- , 2008, *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Disponible en: <http://whc.unesco.org/archive/opguide08-en.pdf> (consultado en abril 2011).
- , 2011, *Global Strategy*. Disponible en: <http://whc.unesco.org/en/globalstrategy> (consultado en julio 2011).

- UNESCO, 2012, Reuniones co-organizadas por la sección del Patrimonio Cultural Inmaterial, disponible en: [http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&meeting\\_id=00057](http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&meeting_id=00057) (consultado en febrero 2012).
- Villaseñor Alonso, Isabel, 2011, “El valor intrínseco del patrimonio cultural: ¿Una noción aún vigente?” en: *Intervención, Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, México, ENCRyM-INAH.
- Wright, Susan, 1998, “The politicization of culture” en: *Anthropology Today*, vol. 14, no. 1, p. 7-15.

## QUEDAR AFUERA: EXPERIENCIAS Y VIVENCIAS DE LOS JÓVENES QUE NO LOGRAN INGRESAR A LA UNIVERSIDAD

Carlota Guzmán Gómez

En este artículo se analizan las experiencias y vivencias de los aspirantes que intentaron ingresar a la licenciatura de Universidad Nacional Autónoma de México que no fueron admitidos y que, a partir de este hecho, participaron en el Movimiento de Aspirantes Excluidos de la Educación Superior (MAES). Se concibe la experiencia social, desde la propuesta de François Dubet, entendida como un trabajo que realiza el actor para darle sentido a su quehacer. A través de un estudio de corte interpretativo, basado en entrevistas a profundidad, se trata de conocer cuáles eran sus expectativas para ingresar a la UNAM, cómo se sintieron en el examen, cómo vivieron los resultados y las estrategias que desplegaron. Con ello, se trata de dar cuenta de los procesos de selectividad y de exclusión que llevan a cabo las instituciones de educación superior. Los resultados muestran el arduo trabajo de los jóvenes en el proceso de transición del bachillerato a la universidad. Desde el punto de vista de la experiencia social, la falta de integración a las instituciones educativas los hace sentir vulnerables. Su primera reacción es la autocupabilización y, de manera paulatina, se va dando un proceso de subjetivación, mediante el cual se distancian de esta posición y van perfilando nuevas estrategias. Este proceso queda marcado por múltiples intentos para ingresar a distintas instituciones y, como última salida, vislumbran su participación en el MAES. *Palabras clave: desigualdad educativa; exclusión educativa; políticas de ingreso a la educación superior; jóvenes universitarios; experiencia social.*

- \* Investigadora de tiempo completo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Cuernavaca, Morelos. Correo electrónico: carlota@unam.mx. Socióloga egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Obtuvo su maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede México y su doctorado en Ciencias de la Educación por la Universidad de París VIII en Francia. Imparte cursos de formación para la investigación a profesores de educación media superior y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha desarrollado una línea de investigación en torno a los estudiantes, que la ha llevado a incursionar en las características de los estudiantes, sus valores, preocupaciones y puntos de vista. Cuenta con tres libros publicados, además de numerosos artículos y capítulos de libro.



*Abstract: To be left out: experiences and narratives of youngsters who did not manage to enter university*

*This article analyzes the experiences and narratives of those youngsters who tried to enter the B.A. programmes of The National Autonomous University of Mexico (UNAM) and were not admitted; this fact led them to participate in the Movement of Excluded Aspirants of Higher Education (MAES). Based on François Dubet's proposal, social experience is seen as an action carried out by the actor in order to give meaning to his/her living. An interpretive study, based on in-depth interviews, was used to find out what expectations the applicants had of getting into the UNAM, how they felt during the examination, what their reactions were to the results and which strategies they used. This study aims to show how institutions of higher education select and exclude applicants. The results show the arduous work of the youngsters in the process of transition from the baccalaureate to the university. From the point of view of the social experience, the lack of integration into educational institutions makes them feel vulnerable. This process remains marked by the multiple attempts to enter different institutions and they consider their participation in the MAES as their last resource.*

*Key words: educational inequality; educational exclusion; entrance policies of higher education; university youngsters*

## Introducción

Cada año alrededor del 90% de los jóvenes que desean ingresar a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para estudiar una licenciatura no lo logran. Muchos lo intentan nuevamente, algunos otros buscan distintas opciones a las que llegan a ingresar, pero también, un gran número se queda definitivamente sin estudiar. ¿Qué piensan estos jóvenes?; ¿cómo afrontan su situación?; ¿cómo la viven?

A partir de estas preguntas y tomando en cuenta que la cifra del 90% la forman jóvenes con deseos y aspiraciones por estudiar, me propuse analizar la experiencia vivida por aquellos que solicitaron su ingreso a la licenciatura de la UNAM sin lograrlo, y que, a partir de este hecho, participaron en el Movimiento de Estudiantes Excluidos de la Educación Superior (MAES).<sup>1</sup>

Se trata de conocer cuáles eran sus expectativas para ingresar a la UNAM, cómo se sintieron en el examen, cómo vivieron los resultados y las estrategias que desplegaron. Este estudio permite conocer, desde la perspectiva de los propios actores, los procesos de selectividad y de exclusión que llevan a cabo las instituciones de educación

1 El estudio se basa en el caso de la UNAM, ya que es la universidad pública más grande del país y la que tiene mayor demanda, por lo que los procesos de exclusión se agudizan.

superior. El estudio se centra en el análisis de la experiencia social, desde la perspectiva de François Dubet, entendida ésta como un trabajo que realiza el actor para darle sentido a su quehacer.

El artículo inicia con un debate en torno a los conceptos de *rechazados* y de *excluidos*. Posteriormente se ubica el problema en el contexto de la inequidad educativa y de los mecanismos de ingreso a la UNAM. Los resultados de este estudio se presentan a partir del recorrido que inicia desde las expectativas construidas por los aspirantes para ingresar a la UNAM, hasta las estrategias que despliegan cuando no son aceptados.

## El acceso a la educación superior: aceptados y rechazados

A los jóvenes que no logran ingresar a la universidad, los medios de comunicación suelen nombrarlos *rechazados*, este término se ha hecho extensivo y se llega a utilizar en distintos ámbitos sociales; incluso hay quienes llegan a asumirse como tales. Asimismo, a estos jóvenes se les llega a reconocer como *excluidos*, tal como apela el propio Movimiento de Aspirantes Excluidos de la Educación Superior (MAES).

Desde la perspectiva sociológica, la exclusión es un concepto polisémico, laxo y poco preciso, ya que remite a situaciones muy diversas y extremas, tales como la segregación, la eliminación, la expulsión, el despido, etcétera, a la vez que va más allá de la esfera política y económica (Karsz, 2004). Al reconocer las limitaciones del concepto de exclusión, Castel propone el de desafiliación; Gaulejac el de desinserción y Autés el de desligación (*ibid*). Diversos autores señalan las dificultades para comprender el fenómeno de exclusión, debido a las implicaciones de tipo económico, social, político y cultural que tiene y que en muchas ocasiones, se llega a tomar alguna de estas perspectivas, como el núcleo fundamental para explicar su significado. Asimismo, se reconoce que la exclusión es un proceso multidimensional, acumulativo y secuencialmente combinado de exclusión de una pluralidad de sistemas funcionales. Es un concepto



tan amplio que también requiere precisar su ámbito espacial y temporal (Luengo, 2001).

A partir de este debate y tomando con cautela el concepto de exclusión, la situación de quienes no logran ingresar a la universidad remite a un fenómeno en el que sujetos anteriormente insertos en un espacio social —como en este caso, en una institución educativa de nivel medio superior—, quedan fuera y viven una situación de no pertenencia y de pérdida de un proyecto que ellos habían delineado. Estos hechos marcan una línea divisoria de oportunidades de los jóvenes y un estigma difícil de asumir.

Los jóvenes que no logran ingresar a la UNAM forman un grupo heterogéneo en cuanto al origen socioeconómico y a las trayectorias educativas y, por tanto, sus oportunidades son distintas. En este sentido, algunos aspirantes efectivamente son excluidos de la educación superior, porque provienen de los grupos sociales más desfavorecidos y no cuentan con posibilidades de ser aceptados en otra institución; en estos casos, la exclusión educativa puede ser el comienzo de un proceso excluyente que sobrepase la esfera meramente educativa. Caso distinto es el de los jóvenes que al no ser aceptados en la UNAM, buscan otras opciones y su espectro de posibilidades es más amplio e incluso, contemplan además de otras universidades públicas, a las universidades privadas como una opción para continuar con su formación.

Desde este mosaico socialmente heterogéneo de los jóvenes, los procesos de ingreso a la educación superior, ponen al descubierto mecanismos de selectividad social, ya que si bien, el concurso de selección se basa en un examen de conocimientos, se ha encontrado que los aspirantes que cuentan con un nivel socioeconómico más alto, tienen mayores probabilidades de ingresar a la UNAM que aquellos que provienen de los grupos sociales más vulnerables. Este fenómeno se explica a partir de que el primer grupo ha contado con mejores condiciones materiales para estudiar, ha tenido acceso a escuelas con mejor nivel de formación, así como sus padres cuentan con un mayor nivel educativo y un entorno cultural más favorable

para el cumplimiento de las metas educativas (Guzmán y Serrano, 2011).

La irrupción de un gran número de jóvenes *rechazados* o *excluidos* de la educación superior cada año, pone al descubierto un problema de inequidad educativa, en la medida que se muestra claramente que no todos los jóvenes cuentan con las mismas oportunidades y que no es suficiente con abrir las puertas por igual a todos los jóvenes, ya que ellos mismos son diferentes.

Por su parte, la falta de cupo para ingresar a la licenciatura de la UNAM no es un caso aislado, sino que forma parte de un problema estructural del sistema educativo para dar cabida a quienes desean ingresar. Cabe mencionar que desde la década pasada, las políticas de educación superior, desde un pretendido enfoque de equidad, se han orientado hacia la ampliación de la oferta educativa, lo cual implicó la apertura de nuevos espacios, así como el intento por diversificar y distribuir la oferta educativa en distintos puntos del país (Miller, 2009).<sup>2</sup> Este crecimiento, sin embargo, se ha orientado primordialmente hacia la creación y fortalecimiento de las opciones tecnológicas, cuando la demanda sigue concentrada en el modelo de las universidades autónomas. Para el sexenio 2006-2012 se estableció como meta llegar a un 30% de la cobertura. Desde el discurso oficial se afirma haber aumentado en casi 5% la cobertura durante el sexenio y por tanto, haber superado esta meta antes de llegar al 2012. Se ha llegado a afirmar que se podría alcanzar entre un 33% y un 34% en dicho año. Otros cálculos menos optimistas como el de Manuel Gil, muestran que la cobertura de educación superior para el grupo de edad de 19 a 23 años corresponde a 25.2%.<sup>3</sup> Cualquiera de

---

2 Esta autora hace referencia a un pretendido enfoque de equidad de la política hacia la educación superior, en la medida que los programas que se han puesto en marcha son de tipo compensatorio y no inciden en el aumento de las oportunidades para ingresar a la educación superior, para permanecer, egresar y contar con mejores oportunidades en el mercado laboral.

3 En el V Informe de Gobierno (2011), Felipe Calderón dio a conocer que la cobertura de nivel superior había alcanzado el 30.1%, sin embargo, Manuel Gil advierte que dicha cifra fue calculada a partir del total de la matrícula (independientemente de la edad) y dividida entre el grupo de edad entre 19 y 23 años, además de que no se especificó si se incluye también posgrado, por ello no se puede afirmar que el 30% del grupo de edad de 19 a 23 años estudie el nivel superior (Cfr. Rojas, 2011).



estas dos cifras muestra un nivel de cobertura muy inferior a países de América Latina como Argentina que tiene el 60%; Chile y Panamá, 45%; Uruguay 40%. Y peor aún si se le compara con Corea, 95%; y Finlandia 94% (IESALAC, 2006).

Como parte de este escenario, en 2011 se calcula que hubo un total de 376,000 aspirantes que no lograron ingresar a alguna universidad del país. En la zona metropolitana de la Ciudad de México se estima que fueron 200,000 los jóvenes que no lograron ingresar. Esta cifra va en aumento, ya que en 2006 se calculaba que el total de estudiantes rechazados era de 150,000.<sup>4</sup>

La falta de lugares es un problema que se presenta en diversas universidades, sin embargo es la UNAM la que tiene una mayor demanda y también un mayor número de estudiantes no aceptados. Si bien, la UNAM ha hecho un esfuerzo por asegurar un número mayor de estudiantes y por utilizar su capacidad instalada, la demanda de exámenes para cursar la licenciatura se ha incrementado notablemente, así entre 2001 y 2009 aumentó en 88%. Hoy en día la UNAM cuenta con la matrícula más alta de la historia (316,589 estudiantes en todos los niveles), sin embargo, en los últimos años, sólo se ha podido dar cabida alrededor de un 8% del total de aspirantes para la licenciatura por medio del concurso de selección.<sup>5</sup>

### *Mecanismos de ingreso a la UNAM*

Para ingresar a la licenciatura a la UNAM, tanto al sistema escolarizado como abierto, existen dos vías posibles: el pase reglamentado y el concurso de selección. Pueden ingresar por medio del llamado pase reglamentado aquellos estudiantes que concluyeron el bachillerato dentro de la propia UNAM, ya sea en la Escuela Nacional Preparatoria o en el Colegio de Ciencias y Humanidades y que cumplen con los requisitos establecidos, tales como un promedio mínimo de

4 Cifra que maneja el MAES en el Boletín de Prensa del 29 de julio de 2009. Sin embargo, cabe aclarar que no se puede tener una cifra precisa del número de rechazados, ya que los jóvenes intentan de manera simultánea su ingreso a diversas instituciones.

5 En febrero y junio de 2009 el número de aspirantes correspondió a 135,906, de los cuales fueron admitidos 16,829, lo que corresponde al 8.07% Cfr. Desplegado de la UNAM publicado en *La Jornada* el 29 de julio de 2009.

siete y un máximo de cuatro años cursados, a partir de su ingreso a este nivel.<sup>6</sup> El concurso de selección se abre dos veces al año: en febrero y junio y lo pueden presentar los estudiantes que provienen de cualquier bachillerato ya sea público o privado que hayan obtenido un promedio mínimo de siete en el último nivel de estudios. Este examen consta de 120 reactivos que se refieren a las distintas áreas de conocimiento. Cada aspirante tiene opción de elegir la carrera que desea cursar y el plantel. Se asigna un lugar a los aspirantes que obtienen un puntaje mínimo establecido para cada carrera, sin importar el lugar de residencia.<sup>7</sup>

Cabe aclarar que la mayoría de los lugares los ocupan los egresados del bachillerato de la UNAM (55%) y el 45% restante se abrió a concurso de selección.<sup>8</sup>

### ***El Movimiento de Aspirantes Excluidos de la Educación Superior (MAES)***

Ante el alarmante número de aspirantes que no logran ingresar a la educación superior se formó el MAES con la finalidad de luchar por el derecho a la educación de estos jóvenes y por obtener un lugar en el sistema educativo. El MAES agrupa especialmente a los aspirantes de la UNAM, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y el Instituto Politécnico Nacional (IPN) y tiene sus orígenes en el Comité de Estudiantes Metropolitanos, quienes desde 1996 lucha-

6 Los alumnos que obtuvieron un promedio de nueve en adelante y cursaron el bachillerato en tres años desde su ingreso, tienen derecho a elegir la carrera de su preferencia y la escuela, no así los demás que tienen que sujetarse a la demanda o bien, elegir una segunda opción.

7 A todos los aspirantes provenientes de cualquier escuela, pública o privada o de la Escuela Nacional Preparatoria y el Colegio de Ciencias y Humanidades, se les exige como requisito tener promedio mínimo de siete. Los puntajes requeridos son muy variables y dependen de los lugares que cada carrera y plantel tiene disponibles, así como de la demanda, de tal manera que los lugares se otorgan a los más altos puntajes. Para el periodo 2011-2012 de un total de 120 aciertos, la carrera de medicina exigió un mínimo de 106; Psicología 96 en C.U. y en la FES-Iztacala 72; Ciencias de la Comunicación 91 en C.U. y en la FES Aragón 77; Derecho 87 en C.U. y en la FES-Acatlán 73.

8 Cálculo realizado a partir del número total de aceptados por concurso (16,829) reportado en el desplegado de la UNAM publicado en *La Jornada* el 29 de julio de 2009 y el total de estudiantes de nuevo ingreso (37,683) en el ciclo escolar 2009-2010 reportado en la Agenda Estadística de la UNAM.



ban en contra del examen único para el ingreso al bachillerato y por la apertura de nuevos lugares. A partir de la huelga de la UNAM de 1999-2000, esta organización se desintegra al quedar varios de sus líderes presos y sus integrantes disgregados. En el 2006 se retoma este movimiento, pero ahora centrado en el ingreso a la educación superior. A partir de las movilizaciones efectuadas ese año, los aspirantes rechazados lograron negociar con las autoridades el llamado *pase diferido* a la UNAM, que consiste en el otorgamiento de becas a los participantes del MAES en universidades privadas incorporadas a la UNAM durante un año, con la condición de que si éstos logran un promedio mínimo de ocho podrían ser aceptados en el segundo año de la carrera. Esta modalidad de *ingreso diferido* utiliza los lugares que dejaron libres los estudiantes que abandonaron la carrera durante el primer año y se aplica sólo a determinadas carreras que se imparten en ambas universidades.<sup>9</sup>

Desde 2006, año con año, el MAES convoca a los estudiantes que no fueron aceptados a unirse a las movilizaciones, tales como volanteos, semáforos informativos, marchas, pero sobre todo, a un plantón frente a las oficinas de la Secretaría de Educación Pública (SEP) para presionar por la instalación de una mesa de negociación entre los aspirantes y las autoridades tanto de la SEP, la UNAM y el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Hasta el momento cada año se ha logrado el ingreso de algunos de los participantes del MAES a la UNAM por esta modalidad de *pase diferido* y se ha tratado de ir mejorando los acuerdos. Para el año 2011 lograron ingresar 1,200 aspirantes, así como fueron otorgados 1,400 lugares en el Sistema de Universidad Abierta de la UNAM, con posibilidad de que los estudiantes puedan cambiarse al segundo año al sistema escolarizado, si obtienen un promedio mínimo de ocho. Este año se logró también el otorgamiento de un número de becas de la SEP y la promesa por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), de ocupar

9 El MAES tiene su centro de operación en la Facultad de Ciencias de la UNAM, de donde provienen algunos de sus líderes y en donde imparten cursos gratuitos de preparación para el concurso de selección a la UNAM. Estos cursos son impartidos por estudiantes voluntarios provenientes de distintas carreras y es a partir de estos cursos que muchos de los aspirantes conocen al MAES y se integran a las movilizaciones.

todos los lugares disponibles. Si bien, con estas negociaciones se ha logrado el ingreso de algunos de los participantes a la UNAM, los líderes del MAES han insistido, en que se trata de respuestas inmediatas y que se requiere de una solución más profunda ante la falta de oportunidades educativas para los jóvenes. Ellos sostienen otras demandas, tales como la anulación del examen de admisión como mecanismo de ingreso, el pase automático de los Colegios de Bachilleres a la UAM y de los bachilleratos tecnológicos al IPN, así como el pase automático de los bachilleratos públicos y de los Colegios de Bachilleres del Estado de México a la Universidad Autónoma del Estado de México, pero sobre todo, sostienen la necesidad de aumentar el presupuesto y la matrícula para la educación superior, con el fin de que sea garantizado el derecho a la educación.<sup>10</sup>

## La experiencia de los que no ingresaron: elementos para el análisis

Los jóvenes aspirantes que no lograron ingresar a la licenciatura de la UNAM, se configuran como el centro de atención de este estudio y su experiencia como el eje de análisis. Se concibe a la experiencia, desde la perspectiva de François Dubet, como una construcción subjetiva en la que los sujetos le confieren un sentido a su actividad. La sociología de la experiencia social, es eminentemente comprensiva y concibe al sujeto como un ser activo y reflexivo, pero inmerso en estructuras sociales que se configuran en el marco de su acción y que muchas veces lo constriñen. De esta manera, la sociología de la experiencia se ubica en la interfase entre las estructuras sociales y las acciones individuales (Guzmán, 2004).

La experiencia social resulta de la articulación de tres lógicas de la acción: la integración, la estrategia y la subjetivación. Cada actor individual o colectivo adopta necesariamente estos tres registros de la acción que definen simultáneamente una orientación del actor y una manera de concebir la relación con otros (Dubet, 1994). A su

---

10 Cfr. <http://aspirantesexcluidos.blogspot.com>



vez, cada una de estas lógicas remite a las funciones básicas de la sociedad. La lógica de la integración remite a la función socializadora de la sociedad, que bien podría considerarse como “comunidad”; en esta lógica el actor se define por su pertenencia en el seno de la sociedad. Dentro de la lógica de la estrategia, el actor trata de realizar sus intereses dentro de una sociedad concebida como un mercado. La estrategia se encuentra en relación con la función económica de la sociedad y a su percepción como un campo de competencia; esta lógica implica una racionalidad instrumental, el utilitarismo de la acción, que tiende a adecuar medios y fines. La lógica de la subjetivación remite a un sistema cultural y a la dimensión creativa de la actividad humana, que no se reduce ni a la tradición ni a la utilidad. En esta lógica, el actor se presenta como un sujeto crítico en confrontación con una sociedad definida como un sistema de producción y de dominación (*ibíd.*).

Tomando como criterios generales de observación cada una de las tres lógicas que constituyen la experiencia, nos preguntamos en términos de la lógica de la integración, de qué manera afecta a los aspirantes quedar fuera de la UNAM, en una etapa de formación y con un proyecto educativo que se interrumpe. Desde la lógica de la estrategia, nos preguntamos cuáles son los recursos con los que cuenta un aspirante para hacer frente a su situación de rechazado, qué estrategias emplea y cómo las despliega. A partir de la lógica de la subjetivación, nos preguntamos cuál es el valor que los aspirantes le confieren a la educación, al hecho de estudiar y de ingresar a la UNAM; cómo afrontan su situación de rechazados y se alejan del discurso dominante. El análisis de estas lógicas se constituye en el telón de fondo para analizar el recorrido de los aspirantes desde que deseaban ingresar, cuando conocieron el resultado y cómo lo asumieron. Por su parte, abrimos un espacio analítico para recuperar las vivencias de los aspirantes, en cada uno de los momentos mencionados, en la medida que consideramos que estas lógicas están permeadas de sentimientos, emociones y maneras de afrontar los acontecimientos.

## El universo de estudio

El universo de esta investigación está conformado por 12 jóvenes (seis hombres y seis mujeres) que no han logrado ingresar a la licenciatura de la UNAM y que participaron en el MAES. Estos jóvenes deseaban ingresar a carreras de alta demanda: administración, ciencias de la comunicación, derecho, diseño gráfico, medicina y psicología. La mayoría de ellos solicitaron su ingreso a Ciudad Universitaria, pero otros también a la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán y de Zaragoza.<sup>11</sup>

El trabajo de campo lo realicé durante el mes de agosto de 2009 y consistió en la observación de distintas movilizaciones, tales como marchas, un plantón de varios días frente a las oficinas de la Secretaría de Educación Pública en la Plaza de Santo Domingo de la Ciudad de México, así como la asistencia a diversas asambleas. Para obtener la información apliqué entrevistas semi-estructuradas a los jóvenes que se encontraban en dicho plantón. Para ello, me basé en una guía temática. Los ejes de indagación se establecieron a partir de los tres registros de la experiencia social propuesta por Dubet: la integración, la estrategia y la subjetivación, además de esto, se intentó rescatar los aspectos emocionales vertidos en las narrativas. Las entrevistas fueron grabadas, sin embargo, por el contexto en el que fueron realizadas, la calidad del sonido no permitió la transcripción total de las entrevistas. De cada una de dichas entrevistas construí un relato que sintetiza la narración hecha por los jóvenes. Como una etapa posterior de análisis confronté los distintos relatos con el fin de reconstruir el recorrido seguido por los jóvenes desde el bachillerato hasta el momento en el que se encontraban.

---

11 Cfr. Cuadro anexo con algunos datos de los entrevistados.



## El camino para obtener un lugar

### *Las expectativas para ingresar*

Los jóvenes al solicitar su ingreso a la UNAM, tenían una clara preferencia por esta universidad; es decir, fue, en todos los casos, su primera opción. Algunos de los jóvenes entrevistados, sustentaban su preferencia en el prestigio que tiene la UNAM, aunque también hay casos en que se trata de una tradición familiar, en la que padres, tíos y primos allí estudiaron. Su deseo de ingresar les significaba, un proyecto de formación profesional que los llevaría a definir su futuro laboral. Estos estudiantes buscaban ingresar a carreras que son consideradas de alta demanda e iniciaron este recorrido llenos de expectativas y sin imaginar lo que seguiría.

### *No poder ingresar: todo comenzó desde antes*

La historia de los jóvenes que no fueron aceptados en la UNAM, inició desde antes que solicitaran su ingreso a la licenciatura. Es muy frecuente que intentaran también ingresar al bachillerato de la UNAM, ya sea al Colegio de Ciencias y Humanidades o a la Escuela Nacional Preparatoria y no quedaron. Algunos mencionan que tuvieron que inscribirse en su cuarta o quinta opción, tal es el caso de quienes fueron asignados al Colegio de Bachilleres, a los CETis o al CONALEP.<sup>12</sup> Deseaban ingresar al bachillerato de la UNAM, porque lo consideraban una buena opción, pero también porque les interesaba garantizar un lugar en la universidad.

Algunos de estos jóvenes se adaptaron fácilmente a su nueva escuela, pero para otros, no fue fácil aceptarlo, sobre todo para aquellos que les tocó un plantel lejano o que no les gustó. En este caso se puede ubicar a Frida, a quien le asignaron el Colegio de Bachilleres del Aeropuerto y nunca le gustó “el ambiente, ni los maestros, ni

12 El Colegio Nacional de Estudios Profesionales (CONALEP), el Centro de Estudios Tecnológicos e Industriales (CETis) y El Colegio de Bachilleres son instituciones de nivel medio superior públicas, las dos primeras ofrecen al mismo tiempo, una carrera técnica.

nada”. No se llevaba con nadie, andaba siempre sola y no tenía a amigos, de hecho llegó a pensar en salirse de la escuela, tomar algún curso y volver a hacer el examen de admisión el año siguiente, sin embargo, nunca se decidió. En aquellos momentos pensó que si le “echaba ganas a la escuela” podría entrar a la UNAM, pero ahora se da cuenta que eso es mucho más difícil.

Un caso similar es el de Humberto, quien vive por el Desierto de los Leones y le tocó el Colegio de Bachilleres del Rosario. Tardaba casi tres horas en llegar; pero eso no era lo más grave, sino el clima de violencia que impera en el plantel; en el que diversas bandas lo tienen tomado y coaccionan a los que recién ingresan a incorporarse a dichos grupos, con el fin de fortalecerse y ante lo cual, Humberto dice: “para sobrevivir, no te queda más que unirte”. Esta situación, aunada a la lejanía de la escuela, lo llevó a pensar en un cambio, pero lo más que pudo lograr, fue cambiarse en el segundo año al Colegio de Bachilleres de Cuajimalpa en donde terminó el bachillerato.

Para algunos aspirantes, la historia se remonta todavía más atrás, cuando en la secundaria les asignaron el turno vespertino y deseaban el matutino. Fue este el caso de Vilma y del mismo Humberto, quien por eso afirma: “creo que estoy salado”.

Más allá de las diversas vivencias de los jóvenes al cursar el bachillerato en una opción que ellos no eligieron, este hecho significó el inicio de un recorrido, en el que perdieron la oportunidad de contar con el pase reglamentado de la UNAM y no se encuentran en condiciones de poder ingresar por la vía del concurso de selección. Estos testimonios ilustran también cómo existen condiciones estructurales que van marcando la trayectoria de los jóvenes y que van delineando un espectro de oportunidades distinto.

### *Miradas hacia el bachillerato*

Salvo algunas excepciones, la mayoría de estos jóvenes se refieren al bachillerato como una buena experiencia social: de amigos, fiestas y convivencia. Eduardo lo ilustra claramente cuando dice: “fue una época de desarrollo personal: la primera novia, el primer mejor



amigo, la primera borrachera, las fiestas”. Sin embargo, cuando lo comparan con la secundaria, encuentran que durante el bachillerato “se tomaron las cosas más en serio”. Así se refiere Roberto cuando reconoce que en la secundaria “era muy rebelde” y después cambió. Omar recuerda la secundaria como una etapa de mucha flojera y obtuvo un promedio muy inferior al de la preparatoria. Estos jóvenes reconocen un crecimiento de la etapa de la secundaria al bachillerato y hacen referencia a un mayor esfuerzo y desempeño. Cabe tomar en cuenta que se trata de jóvenes que lograron concluir su bachillerato en tres años y muchos de ellos, con promedios arriba de ocho, que, en el contexto de la situación de los jóvenes de ese rango de edad en México, están muy por encima del promedio.

En lo que se refiere al ambiente académico de la escuela, las apreciaciones cambian por completo. Si bien, todos los jóvenes reconocen que durante el bachillerato tuvieron maestros “de todo”, esto es: buenos, regulares y malos. Resulta muy significativo que especialmente los egresados del Colegio de Bachilleres mencionen que tuvieron maestros a los “que no les importaba nada”, que no asistían, que sólo les dejaban hacer un trabajo final y con eso calificaban el semestre, que les ponían a hacer resúmenes y les decían que estudiaran por su cuenta. Eduardo narra que tuvo una maestra de inglés que durante todo el semestre sólo fue dos semanas, es decir, cuatro clases, obviamente no aprendieron nada y con eso calificó. Hay jóvenes que mencionaron haber tenido maestros que llegaban a dormirse al salón de clases, o que aprobaban el semestre a los alumnos a cambio de dinero, una botella, un celular; e incluso una joven se refiere a un maestro que les pedía a las alumnas que le llamaran a su casa por la madrugada para darles la calificación. Eduardo resume “en el bachilleres se vivía un ambiente de flojera tanto por parte de los alumnos como de los maestros”. Omar dice que en esos momentos no le importaba no tener clases, pero que ahora lamenta no haber aprendido.

Si bien el Colegio de Bachilleres ofrece especializaciones, ninguno de los entrevistados hace referencias a su utilidad o beneficio. En el caso de Maribel, estudió la especialización de administración de

recursos humanos y no ha podido encontrar trabajo en esa rama, porque no cuenta con experiencia. Ella quiere estudiar medicina, por lo tanto, tampoco le será de utilidad. Vilma también cursó la opción de administración, se le hizo interesante al realizar sus prácticas profesionales, pero más allá de esto, no tuvo un valor especial.

Algunos de los jóvenes entrevistados consideran que la mala formación del Colegio de Bachilleres influyó para que no lograran ingresar a la UNAM, otros de ellos, sin establecer esta relación directa, sí mencionan que gran parte de los contenidos del examen, ellos no los alcanzaron a cubrir en la preparatoria. Los jóvenes egresados del Colegio de Bachilleres, al no ser aceptados en la UNAM, no lo vivieron como un caso único, ya que ellos reconocen que la mayoría de sus compañeros de generación tampoco lograron ingresar a la UNAM.

Estas vivencias y experiencias de los egresados de los Colegios de Bachilleres, van formando parte del imaginario social, que lleva a afirmaciones tan contundentes como: “los que salen de bachilleres, nunca entran a la UNAM”, como le dijeron siempre a Vilma, o bien, como dice Eduardo: “si sales del *bacho* y entras a la UNAM, eres un dios”.

El caso de los jóvenes entrevistados que estudiaron en los Cetzis y el CONALEP es un poco distinto, ya que a pesar de que tuvieron también malas experiencias con algunos maestros, ellos encontraron en las especializaciones que ofrece este sistema, la posibilidad de aprender algo interesante y útil. Éste es el caso de Yareth, quien estudió la especialización en computación y aprendió cosas con las que quiere continuar, o bien Alberto, quien estudió la especialización en administración y quiere continuar en esta carrera. Ambos coinciden que estas opciones técnicas, no son suficientes para poder encontrar un trabajo, pero que sí ofrecen una base para continuar estudiando. El problema es para aquellos que siguieron una especialización y que no les interesa continuar.

Todos los jóvenes entrevistados que egresaron tanto del Cetzis, como del CONALEP, coinciden en afirmar que estas escuelas no preparan para ingresar a la UNAM ya que se enfocan más hacia el



desempeño laboral o a la preparación para escuelas técnicas como el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Estos jóvenes se sienten en desventaja frente a los egresados del bachillerato general. Según refieren los jóvenes entrevistados, son pocos los egresados de estas escuelas los que aspiran ingresar a la UNAM, ya que muchos prefieren buscar trabajo, casarse o “no hacer nada”. En su opinión, de los pocos que desean ingresar a la UNAM casi nadie lo consigue. Omar dice que de su grupo de 20 compañeros, 14 presentaron el examen de la UNAM en febrero y ninguno se quedó. En junio lo hicieron cuatro, tres de ellos no quedaron y del otro no sabe.

Podemos observar que estos jóvenes iniciaron su recorrido por el bachillerato con tropiezos, es decir, de una manera distinta a la que hubieran querido. Su integración a la escuela no fue fácil para todos, pero al parecer, lograron una mejor integración social que académica. Si bien, en el momento no parecía tener repercusiones y salieron con promedios relativamente altos, llegaron al examen de ingreso con deficiencias que ellos mismos reconocen. Los relatos nos dan también indicios de un problema estructural en el nivel medio superior público, que parece no tener control sobre los profesores que no cumplen con los objetivos de las asignaturas o que tienen un comportamiento poco ético frente a los alumnos. Todos estos elementos se traducen en un nivel académico deficiente de las instituciones, que no brinda las condiciones para que los jóvenes puedan acceder a la universidad y, de esta manera, se segmentan sus oportunidades.

### *El concurso de selección: un obstáculo a vencer<sup>13</sup>*

Para los jóvenes que no lograron ingresar a la UNAM, el examen de selección lo viven como un obstáculo que no han podido vencer. Para unos se trata de un examen “fácil”, “lógico”, mientras que para otros es “confuso” y “difícil”. A pesar de que los jóvenes tienen una

13 Si bien, en términos administrativos se denomina concurso de selección, los jóvenes frecuentemente lo refieren como examen de admisión, por lo que se mantendrá la segunda denominación, cuando así sea expresado.

formación distinta y aspiran a entrar a distintas carreras, varios de los entrevistados coinciden en afirmar que los contenidos de física y de historia son las más difíciles. Muchos de ellos, agregan también a las matemáticas como una parte difícil, pero lo atribuyen a que siempre se les ha dificultado a lo largo de su trayectoria. Otros consideran también difícil la parte de química y de geografía. Sin embargo, la queja principal de algunos jóvenes es que las preguntas del examen se refieren muchas veces, a contenidos que ellos no vieron en el bachillerato. Esta queja proviene sobre todo, de quienes egresaron de los Cetus y del CONALEP, que llevaron muy pocas materias humanísticas. En términos comparativos, los jóvenes entrevistados coinciden que el examen de la UAM es más fácil, en términos de que se enfoca, no tanto en los conocimientos, sino en las habilidades. Sin embargo, a pesar de esta percepción, tampoco han logrado obtener el puntaje para ingresar a la UAM.

Más allá del contenido del examen, hay casos de jóvenes que sienten que se ponen demasiado nerviosos al contestar el examen. Éste es el caso de Vilma quien siente que se bloquea y que se le olvida todo, tan es así que le faltaron 20 aciertos para poder quedar, cuando en el primero le faltaron sólo diez. Cuando vio el resultado dijo “¡otra vez!... ¿pero por qué me pongo tan nerviosa?”

Varios de los jóvenes entrevistados expresan su desconcierto y a veces desesperación de no saber desde antes del examen, el puntaje que se requiere para poder ser aceptado. Si bien, hay jóvenes cuyo resultado queda muy lejos del que se requiere, hay otros que siempre quedan “a un paso” de lograrlo. Éste es el caso de Frida, quien en el primer examen quedó a dos puntos de entrar a la carrera de medicina, esto la motivó a continuar, pero en cada ocasión fue quedando más lejos del número de aciertos solicitados, a pesar de que se preparó cada vez mejor para el examen. De tal manera, que este sistema basado en asignar un número de lugares a los que obtengan el mayor puntaje, representa para los aspirantes una fuente de incertidumbre y lo viven como un tope al que nunca pueden llegar.



## *Los intentos por aprobar el examen: del nerviosismo a la tristeza*<sup>14</sup>

La mayoría de los entrevistados se ha presentado al concurso de selección de la UNAM varias veces y la percepción que tienen de éste, así como la situación en que lo presentan, es cambiante. Podemos distinguir claramente dos momentos: la primera vez y la segunda. Gran parte de los jóvenes entrevistados reconocen que la primera vez que presentaron el examen no habían estudiado y no se sentían preparados, de tal manera, que cuando conocieron su resultado, no se sorprendieron. Incluso, algunos comentan que se lo “tomaron con calma” y que lo vieron como una oportunidad para descansar, hacer otras cosas, tomar algún curso y estudiar, o bien, como lo llama Eduardo “una especie de sabático”. Mientras tanto, esta primera vez, llevó a algunos jóvenes a “tomarse más en serio” el examen y decidieron entrar a algún curso de preparación, otros a cursos particulares o a los cursos que imparten de manera gratuita en el MAES de la Facultad de Ciencias de la UNAM, o bien, estudiaron por su cuenta.

La segunda vez que estos jóvenes presentaron al concurso de selección se sentían mucho más seguros, más preparados y sintieron que les fue mucho mejor en el examen, por lo tanto, el resultado negativo, los sorprendió muchísimo. Éste es el caso de Frida, quien dice que llegó al examen muy bien preparada y afirma “casi me sabía de memoria la guía”. Eduardo, por su parte, al terminar el examen dijo : ¡ahora sí me quedo! En el caso de Yareth la primera vez sí se puso nerviosa y al terminar, sabía que no lo iba a pasar, pero la segunda vez estuvo más tranquila, pues ya sabía cómo era el examen y ahora sí estaba segura de que quedaría. No podía creer que el puntaje que obtuvo fue menor (en el primero obtuvo 58 aciertos y en el segundo 49) y así lo expresa: “el segundo se me hizo más fácil,

---

14 En términos del procedimiento de ingreso a la UNAM, por medio del concurso de selección, no son correctos los términos de *aprobar* o *reprobar* el examen, así como tampoco *pasar* o *no pasar*, ya que el número de aciertos para ingresar, depende de la demanda de cada carrera. Sin embargo, los jóvenes utilizan muy frecuentemente estos términos, de allí que se manejan así en este texto, en los casos que ellos mismos los utilizaron.

pero salí más baja, no sé porqué”. Por eso, dice: “la primera vez no sentí nada y la segunda sí sentí feo pues creía que me iba a quedar”. Si bien Guadalupe se puso más nerviosa la segunda vez que la primera, fue porque, como ella dice, “ya no te la tomas tan a la ligera”. Cuando vio el resultado, no lo creía, estaba bastante confiada y comenta “yo sí sabía”, “no lo podía creer, hasta lo busqué dos veces por Internet. Mi mamá tampoco lo creía cuando le di la noticia, ella pensaba que la estaba engañando”. Julián asevera “sinceramente yo sí pensaba que me iba a quedar, ya que le “machteté” e iba muy seguro de mis conocimientos”. Efectivamente hay una gran distancia que no pueden comprender, entre la manera como se sienten los jóvenes en el examen y los resultados que obtienen. Este desfase se expresa también en los resultados por áreas de conocimiento. Para José Antonio su sorpresa mayor fue que obtuvo sólo dos aciertos en historia, cuando él asegura que es lo que más sabía y que más repasó. O bien, Eduardo quien en el examen de la UAM salió más bajo en habilidades verbales, cuando es justo, en lo que se siente más fuerte. Esta situación, más que generarles una reflexión en torno a lo que saben, les genera dudas en los procedimientos establecidos para evaluar los resultados.

La primera respuesta de los jóvenes cuando se enteraron de los resultados, contiene una dosis de auto culpabilización, ya que ellos explican su resultado, porque no estudiaron lo suficiente para el examen o “porque no le echaron ganas”. Así varios de ellos dicen “si hubiera estudiado un poco más”, o más precisamente Omar dice “si por lo menos hubiera dedicado una hora diaria para estudiar, sí lo hubiera pasado”.

Después del momento de la primera impresión con la subsecuente culpabilización, algunos de ellos, toman distancia, reflexionan y tratan de salir de esta etapa, tal es el caso de Eduardo quien reconoce que en algún momento llegó a pensar “realmente no sirvo para estudiar... estoy perdiendo el tiempo... me pude quedar trabajando, pero el coraje me hizo reflexionar y continuar”. De esta manera, se dan los primeros pasos hacia un proceso de subjetivación, mediante



el cual puedan ubicar los elementos personales y sociales que están en juego.

Los sentimientos y las emociones en el momento de enterarse de los resultados afloran en los jóvenes. Casi todos se refieren a la tristeza, al enojo, a la frustración de no haberlo logrado, otros lo viven como fracaso y sienten impotencia por no poder lograr lo que quieren. Roberto dice:

... he hecho varios intentos por entrar y cada vez que veo el resultado que dice «aspirante no asignado», me siento muy mal, porque llega el día del examen, luchas por un lugar que quieres y no lo logras.

Eduardo expresa su enojo diciendo: “yo he estudiado, yo he luchado, no lo he tomado a la ligera”. Marco Antonio, quien tampoco había sido aceptado en la Universidad de Tlaxcala, cuando vio su resultado comenta

... me sentí muy mal porque esperaba un resultado favorable y más mal, por ser rechazado de dos universidades [y agrega] lo que más me molesta es que en tres horas que dura el examen se pone en juego todo... todo lo que aprendiste desde la secundaria y en la preparatoria y en tres horas se vienen abajo todos tus sueños.

Heriberto coloca su resultado en el contexto de su vida y se lamenta, ya que considera que esta etapa es muy difícil “porque primero te deprimas por una chava y luego porque no quedas”. Julián se siente muy triste pues dice “ves cómo tus aspiraciones se van cayendo”. De esta manera, el problema estructural de falta de oportunidades educativas se traslada a los jóvenes, a quienes se les responsabiliza por no poder alcanzar un lugar. Esta situación los lleva a asumirse y a enfrentarse a la vida como perdedores, al tiempo que van perdiendo también la confianza en ellos mismos. Si bien, puede darse un proceso de subjetivación, implica un fuerte trabajo poder remontar. De igual manera, el hecho de no alcanzar un lugar en la universidad, trastoca y pone en entredicho la posibilidad de realizar

otros proyectos que habían construido a más largo plazo, como es un proyecto laboral, que se derivaba necesariamente de su formación universitaria.

## La familia: del apoyo a la presión

El papel que juegan las familias en el ingreso al sistema educativo de nivel superior tiene dos facetas. Por una parte se movilizan ante este evento un conjunto de elementos de carácter estructural, relacionados con las condiciones económicas y culturales con las que cuenta un joven al momento de solicitar el ingreso. Por otra parte, se trata de respuestas más inmediatas y coyunturales cuando los hijos no logran ingresar a la universidad.

En cuanto a los elementos de orden estructural, se encuentran las condiciones económicas de las familias, que se traducen en el apoyo material para estudiar, como puede ser, por ejemplo, la compra de útiles, uniformes, la alimentación, el acceso a determinadas escuelas etc. Los recursos educativos y culturales de las familias también marcan las diferencias entre las condiciones de los jóvenes, ya que éstas pueden traducirse en: ayuda en tareas, acceso a fuentes de conocimiento, interés y valoración por los estudios, conocimiento de la oferta educativa, etcétera. De esta manera, en el proceso de ingreso se movilizan estas diferencias que se cristalizan en los resultados del concurso de selección.

En cuanto al papel coyuntural que juegan las familias cuando sus hijos no logran ingresar a la universidad, hay diferencias: por una parte, aquellas familias que han apoyado siempre los estudios de los hijos y que ante esta situación, tratan de apoyarlos para que encuentren una solución. Otras familias en cambio, presionan a los hijos y los culpan o les reclaman por no lograr el ingreso, mientras que otras, se mantienen al margen y dejan que los hijos resuelvan su situación.

La mayor parte de los jóvenes entrevistados dicen haber contado con el apoyo de su familia en sus estudios. De igual manera, hay padres que comprenden a sus hijos cuando no logran ingresar a la



universidad y tratan de apoyarlos, por lo menos, moralmente y les dicen: “no te des por vencido”, “preparate y preséntalo otra vez”. En los casos en que hay solvencia económica, los padres les ofrecen a sus hijos la opción de las universidades privadas.

En otros casos, el apoyo recibido cambia, cuando no logran ingresar a la universidad. Muchos se enfrentan a las presiones de la familia, quienes inmediatamente juzgan a los hijos por no haber estudiado lo suficiente. Así son frecuentes los reclamos “ya ves por no estudiar”, “el que sabe, sabe” o como la madre de Eduardo le reclama: “¿de qué sirvieron los cursos que tomaste?, se me hace que nada más te ibas a tomar [emborracharse]”. Algunos padres, recapitan y van entendiendo el problema. Otros “están encima”, como es el caso de la madre de Vilma quien le insiste “que ya se te pasó la convocatoria de la UAM... que cuándo es la fecha para el siguiente examen”, esta situación lejos de ayudarla, la abruma.

Una presión especial sienten los jóvenes cuyos familiares son egresados de la UNAM y que educaron a sus hijos para estudiar allí, sin embargo, ante estas nuevas condiciones de competencia, no se puede cumplir ese sueño. Julián reflexiona y muestra claramente este cambio generacional, cuando narra cómo en la familia de su mamá cuatro de seis hermanos estudiaron en la UNAM y ahora ellos son sólo dos y ni su hermana ni él han podido entrar. El padre de Maribel es ingeniero químico egresado de la UNAM y siempre imaginó a su hija estudiando la carrera de medicina también en la UNAM.

Hay padres que apoyan a sus hijos pero no se involucran, éste es el caso de Yareth, cuyos padres la han apoyado siempre, pero no la presionan ni la obligan a estudiar, ellos le dicen “si quieres estudiar bien y si no quieres, también”, pero le aconsejan “que haga lo posible por lograr lo que quiere”. De manera similar, en los casos en que los estudiantes nunca contaron con el apoyo de la familia, en esta situación no tienen nada que decir, tal es el caso de Roberto quien se paga los estudios desde la secundaria, ya que sus padres no le podían apoyar, de esta manera, cuando no logró pasar el examen sus padres le dijeron: “no tenemos nada que reclamarte, porque nosotros no

te hemos dado nada, todo te lo has pagado tú”, en este caso por lo menos, no ha contado con el apoyo, pero tampoco con la presión.

Hay familias para las que el ingreso de los hijos a la universidad se ha convertido en un problema más grave, ya que no se trata sólo de un hijo, sino de varios. Éste es el caso de Julio quien no ha podido entrar a la carrera de Derecho, pero su hermana tampoco lo ha podido hacer a la carrera de Medicina. En la misma situación está Maribel, cuya hermana tampoco pudo entrar a la carrera de Arquitectura. A nivel familiar esta situación resulta complicada y difícil de afrontar. De esta manera, así como la falta de oportunidades educativas trastoca los proyectos de los jóvenes, los padres de familia ven también truncadas las expectativas que habían fincado para sus hijos y, por ende, el proyecto familiar que habían delineado. Se pone también en entredicho el papel de los padres como proveedores de un capital educativo.

### *Después del resultado: las decisiones y los caminos*

Una vez que los estudiantes conocen los resultados y pasan de la etapa inicial de *shock*, comienzan a pensar en los posibles caminos a seguir, es decir, llega un momento de reflexión y de replanteamiento de sus planes iniciales. Es un momento en el que se despliegan estrategias que van a definir su futuro inmediato, pero también su proyecto a más largo plazo.

Como hemos mencionado, después del resultado del primer examen, los estudiantes entrevistados optaron por diversos caminos. En los casos en que siendo aún estudiantes de bachillerato presentaron el examen en el mes de febrero y no lo pasaron, no suelen tomarlo con gravedad, ya que optan por prepararse mejor para presentarlo nuevamente en el mes de junio, ya sea estudiando por medio de las guías o tomando algún curso de preparación. El hecho de no pasar el primer examen, los lleva a pensar en otras opciones y hacer solicitudes en distintas instituciones. La oferta educativa a la que recurren casi todos se centra en la UNAM, la UAM y el IPN.



En los casos en que los jóvenes no pasaron el examen en el mes de junio y que les implica quedarse fuera de la escuela durante un año, las decisiones son distintas. Algunos deciden tomar una pausa en los estudios, descansar y estudiar de manera más tranquila en su casa para el siguiente examen, o bien, tomar cursos de preparación, en este caso; varios optaron por los cursos impartidos de manera gratuita por el MAES en la Facultad de Ciencias. Otros tomaron cursos de idiomas y algunos otros jóvenes optaron por trabajar en los más diversos oficios: Frida como recepcionista; Eduardo como vendedor; Marco Antonio como mesero; Roberto como auditor y Julio en un bufete de abogados. Ellos vivieron el trabajo como una actividad pasajera, teniendo claro que volverían a presentar el examen de admisión.

Uno de los rasgos característicos de esta búsqueda, es que los jóvenes no se circunscriben a una sola opción, sino que al mismo tiempo están solicitando el ingreso a diversas instituciones, es decir, conocen los riesgos que implica jugarse todo “con una sola carta”. De esta manera, los jóvenes se convierten en unos estrategas, que buscan por diversos medios lograr su fin. Es también frecuente que los jóvenes no se “aferren” a una sola carrera y después de no haber logrado su ingreso en dos o tres opciones, soliciten el ingreso a carreras de más baja demanda, con la idea de cambiarse posteriormente. Tal es el caso de Frida quien después de varios intentos por ingresar a la carrera de Medicina, solicitó la carrera de Químico Farmacobiólogo; o bien, Eduardo, quien también después de varios intentos por ingresar a la carrera de Comunicación, solicitó Sociología. Si bien, no lo han logrado, es importante destacar cómo las estrategias se replantean de acuerdo con los resultados y que los recorridos en la búsqueda de un lugar en la universidad implican presentar, cinco, seis y hasta siete exámenes.

La situación cambia cuando el hecho de no ingresar a la universidad implica permanecer un año más fuera de ésta, en este momento, los jóvenes llegan a un límite en el que quieren evitar a toda costa que esto se vuelva a repetir. Muestran una especie de fastidio y no están dispuestos a “perder más el tiempo”. Es en estos momentos

que empiezan a pensar en otras medidas, como por ejemplo, buscar más allá de las tres opciones en las que han jugado casi todos: UNAM, UAM e IPN, es así como también empiezan a pensar en ingresar a universidades privadas —quienes lo pueden hacer—, otros a buscar otra carrera, o bien, participan en el MAES para obtener una beca; también hay quienes se mantienen en la idea de seguir intentándolo.

### *La participación en el MAES: una última carta que jugar*

De las posibles salidas de los jóvenes que no fueron aceptados en la UNAM, este grupo de entrevistados decidió acercarse y participar en dicho movimiento. La mayoría se enteraron por un amigo o por un volante que fue entregado tanto en el lugar del examen, como en sus propias escuelas, o bien, porque tomaron los cursos de preparación para el examen que se imparten en la Facultad de Ciencias de la UNAM.

En realidad son jóvenes que no habían tenido alguna participación política y su interés en participar, responde a la expectativa de obtener una beca en una universidad privada incorporada a la UNAM y, después de un año, gestionar el cambio a la UNAM. De esta manera, el móvil de la participación es respuesta clara a una acción estratégica para lograr su objetivo de ingresar a la universidad.

En la mayoría de los casos es una acción extrema cuando ya han probado otras alternativas. Una parte importante de este movimiento se nutre de los estudiantes que ya están cansados de presentar varios exámenes (cinco, seis y hasta siete intentos) y que encuentran que, por esta vía, no lo lograrán. Éste es el caso de Vilma, quien ha presentado el examen para la carrera de Psicología seis veces y sus resultados están muy lejos de alcanzar el puntaje requerido, de tal manera, que prefirió optar por la participación. Karina está en una situación similar de cansancio, aunque ella ha estado muy cerca de lograr el puntaje: en el primer examen logró 83 puntos, pero se requerían 84 y en el segundo obtuvo 85, pero en esa ocasión ya se



necesitaban 87, ante lo cual dice: “¿qué espero?, ¿volver a presentar el examen y quedar a punto de alcanzarlo?, ya no quiero perder más tiempo”. Para Eduardo su participación en el movimiento ha significado jugarse como él dice su “última carta”, ya que él ha hecho cinco intentos por entrar a la carrera de comunicación de la UNAM y ha buscado también entrar a la UAM. Pareciera también que la decisión de participar en el MAES la toman un año después de que no lograron ingresar, o bien, después de cuatro intentos, cuando ya no están dispuestos a perder un año más.

Además del interés por obtener un lugar, hay estudiantes que destacan que su participación en el MAES es una forma de “no quedarse con los brazos cruzados”, como lo expresa Yareth, o bien de luchar por lo que merecen, es decir, es una respuesta ante la impotencia de no poder ingresar a la UNAM. En estos casos se muestra claramente una posición de afirmación de los jóvenes, quienes han logrado transitar del enojo y la frustración a la acción.

Los jóvenes viven su participación en el MAES como un trabajo, como un esfuerzo necesario para lograr un fin estratégico. Este trabajo consiste en asistir a las marchas, a las asambleas, estar en el plantón, cubrir las distintas comisiones y volanteo. Vilma dice que llega desde las nueve de la mañana al plantón y que se va hasta en la noche. Humberto incluso, se puso en huelga de hambre junto con otros compañeros. Hay estudiantes que prefirieron dejar de trabajar para poder participar de lleno en las actividades. Éste es el caso de Frida, quien trabajaba como recepcionista y de Roberto quien trabajaba de auditor. Desde su perspectiva y de acuerdo con un balance personal, vale la pena sacrificar el trabajo por obtener un lugar.

El objetivo de estas acciones es presionar a las autoridades para que firmen los acuerdos de los años anteriores y se comprometan a otorgar las becas y el *pase diferido* a la UNAM, un año después. Ellos expresan cansancio y desgaste, pero también compromiso para presionar a las autoridades para que firmen los acuerdos y por otra parte, reconocen que hay que tener presencia y asistir a estas acciones, ya que es un requisito para poder ser considerados dentro de las listas.

Como toda organización política, ésta se construye una imagen. Si bien, los jóvenes están convencidos de participar, se enfrentan cotidianamente en las calles con gente que los apoya, pero también quienes denostan el movimiento porque consideran que en “en lugar de andar de revoltosos se deberían de poner a estudiar”.

Se puede percibir un cierto recelo de algunos entrevistados hacia los estudiantes de los bachilleratos de la UNAM que tienen pase reglamentado, ya que constantemente se hace referencia a la demanda de los lugares que “abandonan” los estudiantes de la licenciatura después del primer semestre. Esta posición la expresa claramente Karina:

... me desespera que los que salen del CCH y prepas tengan pase directo, ya que a muchos ni siquiera les interesa estudiar y sólo van a cotorrear y a embriagarse fuera de las facultades y a la mitad del semestre dejan los lugares... como dicen, la UNAM es muy maternalista y protege mucho a los del CCH y prepas, cuando debían de dejar más lugares a todos.

Desde esta misma lógica, una de las demandas del MAES es el pase directo del Colegio de Bachilleres a la UAM, esto es, extender este privilegio hacia los egresados de otros bachilleratos.

Con respecto a las familias, hay distintas posiciones. Hay padres de familia que apoyan a sus hijos y los acompañan a las movilizaciones, es más, que son los propios padres quienes impulsan a los hijos a participar, como es el caso de Julio. Si bien, hay otros padres que no apoyan a sus hijos de manera activa, sí les generan las condiciones para que puedan participar, proporcionándoles dinero, recogiéndolos, etcétera, como lo hacen diariamente los padres de Roberto. Sin embargo, hay padres que se oponen a que sus hijos participen, ya que consideran que “la única manera de entrar a la UNAM es pasando el examen”, como dice la madre de Vilma, o bien, acusan de que sólo van a perder el tiempo, como afirma el padre de Frida, o que los están engañando, como aseguran los padres de José Antonio.

Si bien, el objetivo principal para la mayoría de los entrevistados es obtener una beca, su participación en el movimiento les brinda un



espacio de socialización, en un momento en el que se sienten vulnerables. Saben que se encuentran fuera de las instituciones educativas y que han perdido un espacio de pertenencia. Encuentran así una posibilidad de integrarse y participar en un espacio en el que son reconocidos y no juzgados. De esta manera, los jóvenes se identifican con los otros, quienes tienen historias similares, o bien, les sirve de referente para comprender mejor su propia historia. Resulta muy significativo que en todas las entrevistas aflora su satisfacción por tener nuevos amigos, por conocer cada día más gente, pero también por realizar actividades de grupo. Eduardo relata cómo se hizo amigo de un grupo a quienes les tocaba volar juntos y cómo después de las acciones, salían también juntos o se iban a algún lugar, pareciera que se trata de volver a vivir esa camaradería que se suele dar a la salida de la escuela. Los jóvenes hablan de diferencias pero no de rivalidades, ya que reconocen que todos tienen el mismo objetivo y como dice Frida: “todos somos rechazados al final de cuentas”.

El movimiento también proporciona a los jóvenes recursos para encarar su situación de manera distinta. Como mencionamos, algunos jóvenes ingresaron al MAES creyendo que no fueron aceptados porque “no estudiaron lo suficiente para el examen”, o porque “no le echaron ganas”. Estas ideas que los autoculpabilizan se van transformando y ellos van incorporando en su discurso nuevos elementos de explicación, o bien, podríamos afirmar que se gesta un proceso de politización. Un caso muy claro es el de Frida, quien afirma “te vas dando cuenta que el problema es más de fondo” y con ellos se refiere a la falta de espacios para que los jóvenes puedan ingresar a la educación superior, como consecuencia de una política que no le interesa invertir en educación. Yareth cuando afirma que participar en el movimiento es una manera de no “quedarse con los brazos cruzados”, retoma la consigna de las marchas y afirma “el estudiante callado, jamás será escuchado”. O bien Alberto, a quien el examen de selección se le hizo muy confuso, porque había cosas que no entendía, retoma una conferencia que les dieron en el MAES y dice “es que los que venimos de familias pobres no hablamos de la misma manera que los que vienen de familias ricas y por eso no

entendemos”. De la misma manera, José Antonio está convencido de que tienen que luchar “porque las oportunidades para estudiar se las dan sobre todo, a las clases altas, que son las que pueden pagar la educación, mientras que hay muchos rechazados que no tienen otras oportunidades”. El eje común de todas estas producciones discursivas es la incorporación de elementos sociales en la explicación y el reconocimiento de ciertas determinantes sociales, que escapan a las posibilidades y al esfuerzo de los individuos.

## Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo hemos sido testigos del arduo trabajo para los jóvenes que implica enfrentar la transición del bachillerato a la universidad. Para ellos ha sido una etapa de tropiezos, en la que han visto frustrados sus anhelos por ingresar a la UNAM. En este proceso por intentar ingresar a la educación superior, ha quedado claro que los elementos estructurales, las grandes desigualdades sociales y educativas existentes entre los jóvenes, juegan un papel importante y que son el marco en el que se da la lucha por un espacio.

En términos de la experiencia de los jóvenes, podemos afirmar que uno de los aspectos que más los vulnera es el sentimiento de “no pertenencia”, esto es, quedan fuera del circuito escolar; si bien, ya habían abandonado el bachillerato, su expectativa era seguir estudiando y, por tanto, continuar su vida como estudiantes. De allí que el resultado del examen les genera un cambio repentino en el lugar social que ocupan, tanto frente a sí mismos, como frente a los demás. Por ello, se sienten prácticamente a la deriva. En este sentido, la falta de un espacio de integración se convierte en un referente importante en la construcción de su experiencia.

La experiencia de no ser aceptados en la UNAM, los confronta y los mueve internamente. La primera respuesta y la más frecuente es la autoculpabilización, esto es, atribuyen los resultados de manera individual a su falta de esfuerzo y dedicación. Al parecer esta etapa la logran superar cuando conocen situaciones similares, cuando entienden que se trata de un problema de falta de lugares y algunos



llegan a plantearlo como resultado de políticas restrictivas hacia la educación. De esta manera, los jóvenes se colocan en una posición distinta y comienza un proceso de subjetivación, que los lleva a encarar el problema de manera distinta. Además de las propias culpas, los jóvenes tienen que enfrentar los juicios y comentarios de los otros, ya sea la propia familia o de los amigos. El hecho de tener que dar “la cara” les afecta, sobre todo, en la primera etapa de las culpas.

De igual importancia para los jóvenes, es que sus planes y proyectos se vienen abajo, si bien, para muchos fue difícil concluir el bachillerato y tomar la decisión de qué carrera estudiar. El hecho de no ser aceptados, los regresa a una etapa anterior que creían superada. De esta manera, estos jóvenes inician con un trabajo de pensar qué hacer y allí despliegan un sinnúmero de estrategias para remontar esta situación. Aflora una dimensión estratégica que los lleva a indagar opciones, posibilidades y oportunidades.

Ante el hecho de no ser aceptados, las estrategias son múltiples, pero hemos podido observar cómo se da este recorrido para poder ingresar a la UNAM. Se compone de numerosos intentos por lograrlo: cuatro, cinco y hasta siete intentos. En este recorrido van cambiando las instituciones y las carreras, pero también los ánimos, y llegan momentos de hastío y desesperación. En este sentido, podemos hablar de una verdadera lucha por poder ingresar.

En el plano de las estrategias, la participación en el MAES, reviste una gran importancia, ya que implica pasar al terreno de la acción política, aunque queda claro que su objetivo es obtener un lugar. Desde esta perspectiva, el MAES abre una nueva puerta en el campo de la visibilización de oportunidades. De igual manera, se convierte en un espacio posible de integración y de pertenencia a un colectivo del que ellos carecen. Encuentran que su acción es importante y de allí que la vislumbran como un trabajo. El contacto y la sociabilidad que logran con jóvenes que se encuentran en una situación similar, los reconforta y les da fuerza para seguir adelante. Por su parte, el MAES también los dota de recursos que les permiten verse a sí mismos y explicar su situación de manera distinta, de allí que posibilita

un distanciamiento con la visión imperante del *rechazado* y sienta las bases para un proceso de subjetivación.

La conformación social de los integrantes del MAES y sus accidentadas trayectorias educativas, nos muestran a un sector especialmente vulnerable, que tiene el gran riesgo de quedar excluido del sistema educativo y pasar a las filas del desempleo, de los empleos precarios, o bien, de otros proyectos que implican contar con una formación profesional.

Las grandes fallas del sistema educativo están detrás de todas estas historias, de un bachillerato deficiente que los deja completamente indefensos frente a los procesos de selección. Si bien, algunos de los jóvenes llegan a reconocer su bajo nivel de formación, sus críticas se circunscriben a algunas malas experiencias de su plantel, pero son muy pocos los que logran establecer alguna relación de este problema con la imposibilidad de ingresar a la universidad, no parece haber conciencia de sus limitaciones académicas y mucho menos de formular un juicio crítico a las instituciones educativas que los han formado.

Al conocer los relatos de estos jóvenes, no se puede seguir evadiendo una discusión a fondo de las implicaciones del pase reglamentado del bachillerato a la licenciatura de la UNAM. Si bien, en términos políticos es un asunto delicado de abordar por la obvia oposición que habría entre los estudiantes que gozan de este pase, no hay que olvidar que en términos de la equidad educativa no se está actuando de la mejor manera. Se tiene que pensar en nuevos mecanismos, más abiertos, pero también más justos en términos sociales.

De igual relevancia, es la necesidad de repensar el concurso de selección como vehículo de ingreso; al parecer es un instrumento incuestionable. Algunos jóvenes dieron indicios de cierto cuestionamiento, sobre todo, en cuanto al contenido y a algunas dudas que genera el procedimiento. Sin embargo, los jóvenes han dado evidencias claras de que se trata de un instrumento que selecciona con base en ciertos criterios, que no necesariamente son los más adecuados para elegir a los “mejores estudiantes” y que retomando la experien-



cia de los entrevistados, saber Física e Historia para lograr un puntaje más alto, no garantiza ser un buen estudiante en cualquier carrera. Por su parte, el concurso de selección está pensado para un joven que debe saber mucho más de lo que realmente saben los egresados del bachillerato. Los jóvenes se sienten humillados y rechazados, por no cumplir con lo que se espera de ellos.

La existencia del MAES juega un papel político de presión frente a las autoridades y no cabe duda que ha abierto un canal de ingreso que antes no existía, sin embargo, en relación con el número de jóvenes que desean ingresar, los resultados son todavía limitados. Esta vía seguramente tendrá cada vez más demanda y los mecanismos de asignación de becas tendrán que irse mejorando, pero de ninguna manera se resuelve la falta de lugares. En términos de un movimiento social, se presenta un desfase entre los objetivos estratégicos de los jóvenes por obtener un lugar y la orientación política que los líderes del MAES intentan darle al movimiento. Este movimiento tendrá pocas posibilidades de crecer y lograr un mayor impacto, si se utiliza solamente como una vía para obtener una beca.

A partir del panorama presentado, no cabe duda, que es necesario ampliar el sistema de educación superior en las opciones que los jóvenes desean, ya que la demanda no está satisfecha y que cada lugar que no se otorga, representa un suplicio en la vida de los jóvenes y trunca las expectativas que ellos se delinearon.

## Referencias bibliográficas

- Dubet, François, 1994, *Sociologie de la expérience*. París, Editions du Seuil.
- Guzmán, Carlota, 2004, *Entre el estudio y el trabajo: La situación y las búsquedas de los estudiantes de la UNAM que trabajan*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.
- y Olga Serrano, 2011, “Las puertas de ingreso a la educación superior: el caso del concurso de selección a la licenciatura de

- la Universidad Nacional Autónoma de México.” *Revista de la Educación Superior*, Volumen XL (1) No. 157, enero-marzo.
- Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2006, *Informe sobre la educación superior en América Latina y el Caribe 2000-2005. La metamorfosis de la educación superior*. [www.iesalc.unesco.org.ve](http://www.iesalc.unesco.org.ve).
- Karsz, Saul (coord.), 2004, *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona, Paidós.
- Luengo, Julián (coord.), 2005, *Paradigmas de gobernación y de exclusión social en la educación. Fundamentos para el análisis de la discriminación escolar contemporánea*, Barcelona, Ediciones Pomares.
- Miller, Dinorah, 2009, *La equidad en la Universidad. El Programa Nacional de Becas (PRONABES) y la condición de juventud de los estudiantes. Una mirada desde la UAM*, México, ANUIES.
- Movimiento de Aspirantes Excluidos de la Educación Superior. *Boletín de Prensa*. 27 de julio de 2009.
- Rojas, Héctor, 2011, “Es falsa cifra de cobertura universitaria. Manuel Gil”. <http://educacionadebate.org/2011/09/05>
- UNAM. *Agenda Estadística 2011*, México, Secretaría de Planeación-UNAM.
- , “Desplegado publicado en los diarios nacionales”. 29 de julio de 2009.



Cuadro 1. Aspirantes entrevistados

Nombre	Edad (años cumplidos)	Bachillerato de procedencia	Carrera que aspira	Intentos por ingresar
Eduardo	20	Colegio de Bachilleres Contreras	Ciencias de la Comunicación Sociología	UNAM, 5 y UAM, 1 UNAM, 1
Frida	19	Colegio de Bachilleres Aeropuerto	Medicina Químico Farmacobiología	UNAM, 4 y UAM, 1 UAM, 1
Guadalupe	18	Colegio de Bachilleres Contreras	Derecho	UNAM, 2
Heriberto	19	Colegio de Bachilleres Rosario y Cuajimalpa	Derecho	UNAM, 2; UAM, 2; e IPN, 2
Isabel	20	Colegio de Bachilleres Rosario	Medicina	UNAM, 4; UAM, 4; e IPN, 2
José Antonio	18	Colegio de Bachilleres Apizaco	Derecho	UNAM, 1 y UAT, 1
Julio	19	Preparatoria Privada	Derecho (FES-Acatlán)	UNAM, 2
Karina	19	Cetis Xochimilco	Diseño Gráfico	UNAM, 2
Omar	18	CONALEP Alvaro Obregón	Ciencias de la Comunicación	UNAM, 2
Roberto	20	CETris 152	Administración	UNAM, 4; UAM, 2; e IPN, 2
Vilma	19	Colegio de Bachilleres El Rosario	Psicología	UNAM, 4 y UAM, 2
Yareth	18	Preparatoria Estatal	Ciencias de la Comunicación (FES-Aragón)	UNAM, 2

**BELLEZA, PLACER Y SUFRIMIENTO:  
REFLEXIONES SOBRE CUERPO Y GÉNERO  
ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE  
PUEBLA**

Pierre Beaucage, Taller de Tradición Oral y Grupo *Youalxochit*

*Al profesor Alfonso Reynoso Rábago, a los demás miembros del Taller de Tradición Oral y a mis compadres y amigos de San Miguel Tzinacapan, Puebla, que me ayudaron a descubrir la hermosura de la poesía cantada nahua, junto con otros tantos aspectos de esa cultura y que me permitieron convivir y compartir con ellos desde muchos años.*  
(Pierre Beaucage)

---

Se analizan algunas dimensiones de las relaciones de género a partir de las representaciones del cuerpo humano sexualizado entre los nahuas de la región de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, partiendo de los *xochipitsaua*, poesía-música-baile típico de las bodas indígenas.

---

*In this text some dimensions of genre relationships are analyzed taking as a starting point the representations of the sexualized human boy among the nahuas from the Cuetzalan region, located in the North Mountains of Puebla. The corpus of analysis is the xochipitsaua a typical poetry-music-dance of the indigenous weddings.*

\* Pierre Beaucage, Université de Montréal; Taller de Tradición Oral y Grupo *Youalxochit* de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla.



Nuestra perspectiva será la de la antropología interpretativa, asociada en particular con la obra de Clifford Geertz (1973), pero que caracteriza también a una corriente importante de la antropología francesa, desde Marcel Mauss (1960a, 1960b). Como Geertz, consideramos la cultura es “un sistema ordenado de significado y símbolos[...] en cuyos términos los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y emiten juicios” (Geertz. 1973: 245) y que el investigador debe interpretar. A diferencia de Geertz, sin embargo, no pensamos que la cultura se limite a ser “un conjunto de textos [...] que el antropólogo se esfuerza en leer” (ibíd: 452). Nos parece más completo el enfoque de Philippe Descola (1986, 1993), y su concepto de praxis: “una totalidad orgánica donde se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales” (1986: 12). Pensamos que la cultura nahuatl, como todas las culturas, tiene un núcleo duro: sus miembros tienen que sacar su subsistencia en un ambiente determinado, dentro de unas relaciones sociales determinadas. En trabajos anteriores, hemos estudiado la ecología y la estructura económica de la Sierra baja (ver Taller de Tradición Oral y Beaucage 1997b, 2009). En este ensayo, examinaremos aspectos de las relaciones de género, partiendo de las representaciones del cuerpo, esencialmente del cuerpo femenino. Nuestra presentación quiere ser lo que Geertz llama una “etnografía densa”, es decir que intentaremos ir más allá de lo que se puede ver y escuchar asistiendo a un xochipitsaua. Primero situaremos esta poesía-música-baile en relación con la institución básica a la que está directamente relacionada, el matrimonio tradicional. Luego seleccionaremos unos textos dentro del acervo de los poemas recopilados y (parcialmente) publicado por el Taller de Tradición Oral, a la luz de las concepciones indígenas de la belleza, del placer y del sufrimiento. Para indagar más esta última dimensión miraremos otros textos sobre la salud-felicidad y el dolor-enfermedad en esta cultura, recogidos por el Grupo Youalxochit. Pero, ante todo, presentaremos el contexto de la investigación de largo plazo en la que participan un antropólogo quebequense y una organización indígenas local.

## Metodologías de una investigación a largo plazo

Pierre Beucage empezó su trabajo de campo con los nahuas de Cuetzalan en 1969. La primera etapa, entre 1969 y 1972, fue una encuesta de antropología social comparada entre siete comunidades nahuas y totonacas. Durante esta primera etapa, se insistió en la dimensión cuantitativa y la estructura económica local y regional (Ver: Beucage, 1974; Durand, 1986; Paré, 1974). La segunda etapa (1979-1984), la constituyó una investigación sobre un movimiento campesino indígena, movimiento que dió lugar a la formación de la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske, que tiene su sede en Cuetzalan (Beucage, 1981, 1987). Nació entonces una cooperación con esta organización campesina-indígena que continúa hasta la fecha. En 1984, durante una estancia prolongada en Cuetzalan, gracias a la antropóloga María Eugenia Sánchez,<sup>1</sup> fui a vivir por varios meses en San Miguel Tzinacapan y conocí el Taller de Tradición Oral.

Formado en 1979 en San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, a la iniciativa del profesor Alfonso Reynoso Rábago, el Taller se dedica al rescate de la tradición oral nahuat de la región, así como a su estudio y difusión (Ver: Taller de Tradición Oral 1984-1991, 1994; Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral, 2006). Entre las primeras publicaciones del Taller estaba un compendio de poemas titulado *Xochipitsaua*. Todos los nahuas conocen la música del *xochipitsaua*, que acompaña casi obligatoriamente las bodas. Menos conocidos son los poemas que corresponden a cada pieza musical: no hay tantos cantantes como maestros del violín y de la guitarra. El riesgo de su olvido motivó su recolección por el Taller de Tradición Oral.

Con ese encuentro, se inició en 1984 una larga colaboración con el Taller. En los años siguientes emprendimos varias investigaciones sobre la cultura nahua de Cuetzalan: la etnobotánica y la etnomedicina, la etnozoología, la toponimia, la etnohistoria. La investigación

<sup>1</sup> María Eugenia Sánchez vivió varios años en San Miguel Tzinacapan donde impulsó, con el grupo PRADE, varios proyectos de desarrollo comunitario. Para una síntesis, ver Sánchez y Almeida, 2005.



de campo tuvo lugar principalmente entre 1984 y 1991. Su metodología fue esencialmente cualitativa: se realizaron cientos de entrevistas detalladas con campesinos y campesinas, curanderos y curanderas, artesanos y artesanas, así como con cazadores y pescadores. También fue, desde el principio, participativa: tanto los objetivos de la investigación como los instrumentos de trabajo (esquemas de entrevistas, muestreo) fueron diseñados en común por el Taller y el investigador extranjero. Ambos participaron en la colecta de datos, aunque éstos fueron recogidos en su inmensa mayoría por los miembros del Taller y, después, de *Youalxochit*. Se elaboró en forma colectiva un libro bilingüe de divulgación de etnomedicina. Para publicaciones ulteriores, el antropólogo hacía una versión en castellano que era discutida con miembros del Taller. El principio de coautoría fue adoptado para presentaciones<sup>2</sup> y publicaciones futuras (Taller de Tradición Oral y Beaucage (1987, 1990, 1997a, 1997b, 2009).

Después de la encuesta de etnobotánica de 1986, una sanmigueleña observó que faltaba mucho en lo que se refiere a las plantas medicinales destinadas más específicamente a las mujeres y a los niños. Cinco mujeres de San Miguel formaron entonces el Grupo *Youalxochit*, para investigar este campo. Su estudio (decenas de entrevistas de curanderas y parteras) desembocó en unos talleres de capacitación para jóvenes madres y dos publicaciones (Taller de Tradición Oral, Grupo *Youalxochit*, Tabares y Beaucage 1997; Taller de Tradición Oral, Grupo *Youalxochit* y Beaucage 2005). La definición de los temas y el diseño de los instrumentos de investigación se hizo también en forma cualitativa y participativa.

Pensamos que la forma participativa de nuestra investigación nos permite evitar uno de los reproches mayores que se hizo a la antropología interpretativa de Geertz y de sus discípulos, es decir el subjetivismo del “antropólogo como autor”, que llega a asemejarse más a un novelista que a un científico social (ver Geertz, 1983; Ku-

---

2 Por ejemplo, del 17 al 19 de diciembre 2010, Pedro Cortés Ocotlán, presidente del Taller de Tradición Oral, Honoria Saldaña, del Grupo *Youalxochit*, y Pierre Beaucage dieron conjuntamente un seminario sobre el tema «Cuerpo, Cosmos y Medio Ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla» en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en México.

per, 2001: 131-136). Nosotros no “leemos la cultura como un texto” sino que analizaremos textos indígenas, recogidos y transcritos por investigadores indígenas y los completaremos por los textos de entrevistas, efectuadas y transcritas por jóvenes mujeres indígenas del lugar. Este control de los indígenas sobre las expresiones de su cultura, totalmente aceptado de entrada por el antropólogo quebequense tuvo una consecuencia sobre las etapas de su conocimiento del acervo de textos, como veremos.

## Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla: un esbozo socio-cultural

La Sierra baja (entre 500 y 1,500 metros s.n.m.) donde está situado San Miguel Tzinacapan es templada y extremadamente húmeda. Debe su frondosa vegetación a la abundancia de lluvias de verano (junio-agosto) seguidas de lloviznas y neblinas hasta febrero. La precipitación total oscila entre 2,000 y 4,000 mm anuales, los meses con menos lluvia son los de marzo, abril y mayo. Incluso en la primavera, más seca, hay aguaceros frecuentes. Su población es extremadamente densa: 275 personas por km cuadrado, la mayoría indígenas: nahuas en el oeste, sur y este, totonacos en el centro. En 2000, se estimaba la población indígena de la Sierra a unos 400,000, incluyendo cerca de 300,000 nahuas, 100,000 totonacos y 1,000 otomíes (Serrano Carreto *et al.* comp., 2002: 66, 68). El crecimiento demográfico bastante rápido compensa hasta ahora la emigración, también alta. Los campesinos cultivan maíz y frijoles para la subsistencia, café, pimienta gorda, y algunas naranjas y zapote mamey para la venta. Los mestizos, minoritarios, se concentran en general en las cabeceras municipales donde se dedican principalmente a las profesiones y a los oficios especializados, mientras que los más adinerados controlan los negocios, la administración local y los servicios turísticos, en rápido crecimiento. También poseen plantaciones y pastos en los campos circundantes; para su explotación, contratan esencialmente mano de obra indígena.



La participación activa de los indígenas de la Sierra en la Guerra de Intervención Francesa (1862-1867) y la posterior sublevación de los comuneros de Cuetzalan, con su líder Palagosti Dieguillo, lograron frenar la expropiación agraria que siguió la aplicación de la Ley Lerdo (1856). Sin embargo, el poder político y económico en los municipios de la Sierra baja quedó rápidamente en manos de la élite mestiza, situación que prevaleció durante más de un siglo. A partir de los años 1970, el surgimiento de organizaciones campesinas e indígenas como Tosepan Titataniske ha venido cuestionando su monopolio económico y político, en la zona nahua.

Desde fines del siglo XIX, la población indígena se replegó sobre los espacios sociales locales: el hogar campesino (*-chan*) que es también la unidad de producción agríola, y la comunidad indígena (*xolal*), donde han logrado mantener un grado importante de autonomía social y cultural, a pesar de la subordinación a la cabecera municipal. En el ciclo doméstico, la familia extensa patriarcal corresponde a la fase en que los hijos varones, casados, han traído a sus esposas y crían a sus hijos en casa de sus padres. Después, esta unidad se fragmenta en varios hogares nucleares virilocales. (Arizpe, 1973: 155-180). Esta familia patriarcal es el marco de la educación, donde se aplica la “disciplina del cuerpo”.

Como se puede suponer de antemano, una comprensión de las relaciones de sexo-género es esencial para entender la simbólica del cuerpo. A nivel material, estas relaciones se manifiestan primero por una división estricta del trabajo, que opone el trabajo agrícola masculino al trabajo doméstico femenino. Hay que subrayar que el oficio especializado de curandero (*tapajitkej*) es ejercido por ambos sexos. Esta división corresponde a una distinción entre dos palabras nahuas: *tekit* y *chinalis*. *Tekit* es el trabajo como esfuerzo, gasto de energía para labrar la tierra, esencialmente para producir maíz, desbrozar los cafetales (*tauiteki*), cortar y moler caña (*neytekit*, “el gran trabajo”) y también cortar y partir leña (*koujkuouiti*). También son los hombres los que cazan y pescan. Salvo la pizca del maíz y la cosecha de café, que se ven como trabajo leve, el trabajo agrícola en su conjunto es considerado duro, demasiado duro para las mujeres,

aunque también a veces “le entran por la necesidad”. Esa división del trabajo pertenece a una economía moral. La complementariedad de género está inscrita en el vocabulario del trabajo. En los consejos que se dan a los novios, se insiste en que ya *motekipanouaskej* (“lo pasarán trabajando uno para el otro”) o sea “se mantendrán uno al otro como pareja”. De forma similar, la pelea conyugal típica gira en torno a dos temas: “El marido es flojo o borracho y no trae nada de comer a la casa” o “La mujer es floja y no prepara la comida para su marido que trabaja en el rancho”.

El trabajo también requiere conocimiento (*tamatilis*) para que uno lo efectúe correctamente (*yekchiua*); esta dimensión la traduce más bien la palabra *chiualis*, con la que se designa el quehacer femenino. Sin embargo, la molienda del maíz (-*tis*) implica también un esfuerzo considerable.<sup>3</sup> *Chiua*, por otra parte, designa el “saber-hacer” del especialista; así “fabricar”, se dice *chijchiua* y “bordar” *tachijchiua*. *Tamatilis* designa a la vez el saber y el poder: *Yon tamati*: “Él sabe o él puede”. Al que quiere aclarar la relación entre los dos significados, se le contesta: “Se puede *porque* se sabe”. Los saberes se adquieren por la educación, esencialmente en el medio familiar, reproduciendo a la vez la división sexual del “saber-hacer” y su dimensión étnica: “Bueno él que se crió en la mano de su padre [*moskaltij imako itat-sin*]. Éste sí sabe meterse al matorral a trabajar. El mestizo no sabe/puede”.

A nivel simbólico, el mundo está orientado por dos polos: un polo masculino, asociado al mundo diurno, al sol, a la montaña, a la lluvia, y el polo femenino, a la tierra, la noche, a las aguas terrestres (Taller de Tradición Oral y Beaucage, 1997a). En la actividad sexual, la semilla (*xinach*) designa la capacidad femenina de reproducción. El *xinach* es el elemento fundamental, pero necesita del semen del hombre (*okichxinachat*) una “resinita” (*chokiliotsin*), para ponerse en marcha. Aislado, cada sexo, masculino y femenino, representan un peligro. Un hombre o una mujer solteros, y que viven solos, repre-

3 De allí viene el éxito inmediato de los molinos de nixtamal que se establecieron en los pueblos indígenas, sobre todo después de la electrificación, en los años 1970. Ahora el ama de casa sólo tiene que «repasar» con el metate el nixtamal martajado por el molino.



sentan un blanco privilegiado para las sospechas de brujería (ver más adelante).

En esa lógica, en el Talokan, región del mundo subterráneo de donde proviene toda la vida vegetal y animal, manda una pareja divina, *Toteiskaltikatotatsin* y *Toteiskaltikatonantsin*, “El padre y la madre de nuestro sustento”. Sentados bajo el *Xochikuouit* (“árbol de flores”) que lleva todos los frutos y todas las semillas, los dos *Talokanka* guardan en catorce corrales a los animales silvestres —que son también los dobles animales (*tonalmey*) de los humanos—. En una ecología moral, los sueltan para que los cazadores los agarren, a la condición que ellos y sus familias lleven una buena conducta.

Con esta cosmovisión la formación de una pareja es algo fundamental que va mucho más allá de la satisfacción del amor y del deseo sexual —aunque los implica— y de la constitución de una nueva unidad de producción —aunque desemboca en ella—. Tiene una dimensión cósmica y la boda es la mayor celebración de nivel familiar, de igual forma que la fiesta del santo patrón, donde se reafirma la identidad colectiva; es la mayor celebración comunitaria.

## La boda indígena (*siuatalis*)

La formación de una pareja puede hoy en día realizarse según dos modalidades opuestas. Una, hoy muy frecuente, es el “rpto”: los dos jóvenes se ponen de acuerdo y la muchacha se escapa de casa de sus padres bajo algún pretexto. Cohabitan juntos en la familia del muchacho y generalmente legalizarán su unión más tarde, por ejemplo durante el primer embarazo, mediante un matrimonio civil y religioso. Hasta los años 1950, sin embargo, la otra modalidad, el matrimonio arreglado por los padres era la costumbre. Se cuenta que dos parejas podían ponerse de acuerdo para que su hijo e hija respectivos, todavía niños, se casaran más tarde. Si no existía tal “concierto”, el joven —pero nunca la chica— podía tomar la iniciativa y elegir la pareja; después, un intermediario, su padre o su padrino, iría a pedir su mano en su nombre. Con el acuerdo de las dos parejas empezaba un largo período de noviazgo durante el cual el novio (ayudado por

su familia) tenía que llevar leña y alimentos (carne, maíz y refino) a la familia de la novia y lo necesario para constituir su ajuar. La boda indígena tenía lugar hasta un año después. Desde entonces podían cohabitar los novios, aunque la boda católica y/o civil no tuviera lugar sino mucho después (Taggart, 1975: 103-105).

La *sinatalis* es una gran fiesta que dura más de un día e implica gastos considerables, sobre todo para el padrino y para los padres del muchacho. A nivel simbólico, los elementos centrales son: *a*) la purificación previa de los principales participantes (novios, padres, padrinos) mediante agua perfumada de pétalos y sahumerios de copal; *b*) la entrega de las arras (*temakalis*) y *c*) el intercambio de collares de flores y de panes (*xochikoskat*) (*ibid.*: 101).

El día de la boda, a las cuatro de la mañana, los padrinos van a buscar al novio y después a la novia, para llevarlos a la iglesia. Se anuncia su regreso con cohetes. Se come en casa de la novia, donde la pareja se sienta en el lugar de honor. La madrina parte en dos una tortilla y da una mitad a cada uno; vuelve a hacer lo mismo con un pedazo de carne. En esta comida, no se sirven bebidas alcohólicas. Al final de la ceremonia, se conduce al novio a su casa mientras que la novia permanece en la suya, para ocuparse de los invitados. Las mujeres empiezan a preparar la comida y se anuncia con cohetes que los padrinos van a buscar al novio. Habrá dos cenas: una en casa del novio, en la que éste preside, y la otra en casa de la novia, en la que ella es la que recibe. Después de cenar, se reunirán todos en casa de la novia donde todas las luces y el fuego de la cocina estarán apagados.

Cuando llega la madrina, golpea en la puerta y los padres de la novia le preguntan lo que quiere, porque ya es tarde y están durmiendo. Luego la invitan a encender el fuego y las luces y empieza el baile de *xochipitsana*. El padre de la novia abre el baile con la madrina y la madre baila con el padrino. Los novios bailarían después con los padrinos y luego, todos los invitados participarían en el baile, que comprende el *xochipitsana*, el huapango y otros sones y danzas. Se sirve café y bebidas alcohólicas (aguardiente y cerveza) y se baila toda la noche.



Como a las siete de la mañana, al día siguiente, los padres de la novia dan consejos al novio y todos se dirigen hacia la casa del muchacho donde los reciben sus padres, con el copal y los collares de flores. Los padrinos dan consejos a los recién casados. A él, le dicen que la tiene que conservar tan gordita como la recibe y que no le cause ningún disgusto. A ella le dicen que haga de comer para su marido y para sus suegros a quienes tiene que obedecer y tratar como a sus propios padres. Después de esta ceremonia, la novia cambia su falda de fiesta (*tilkueit*, de lana negra) por la falda blanca (*xochikueit*, de algodón), regalo de su marido. Éste la invita a moler y a preparar tortillas mientras la fiesta continúa. Al día siguiente, último día de fiesta, los novios llevan como regalo un guajolote al padrino (ver: Flores de Morante, 1977).

Añadiremos a esta descripción los elementos siguientes. En la fiesta nupcial, dos piezas musicales cumplen funciones específicas: la *mokaltempan* (“delante de tu casa”) se toca al llegar los invitados a la casa de la novia, y la *kisalis* (“salida”) señala, mucho después, el momento en que la joven tiene que salir de su casa para irse a la de su suegro, donde continuará la boda. Durante el baile, la mujeres traen a la novia el *xochipilli* (“niño-flor”) muñeca de trapo adornada de flores y colocada en un huacal hecho de fibras de jonote (*Helio-carpus* spp.) trenzadas. Entonces, ella tiene que bailar llevándolo en brazos, como también lo harán las otras mujeres.

Así pues, la boda indígena comprende tres grandes momentos. El primero, que corresponde al primer día, corresponde al ritual de la propia alianza: entrega del ajuar, comida ceremonial, separación de una tortilla en dos. El hecho que no se distribuya alcohol —elemento indispensable de cualquier celebración— marca el carácter excepcional del acto. Esta primera fase termina por la noche, cuando la madrina enciende el “fuego nuevo” en casa de la recién casada. El tercer momento, la “entrega de la novia” (Argueta, 2002) corresponde al segundo día y nuevamente se señala la importancia de la institución matrimonial: se define claramente el papel de proveedor del marido, mientras que la esposa, además de que le recuerden sus deberes, tiene que mostrar inmediatamente su habilidad en preparar

las tortillas. El *xochipitsaua* se inscribe en el segundo momento, al llegar la noche, tiempo de alegría y antítesis obligada de la seriedad que preside a la formación de una nueva unidad familiar.

### *Bailar el xochipitsaua*

Primero, el nombre *xochipitsaua*, “flor [*xochiil*], esbelta, delgada [*pitsauak*]”: se refiere a una mujer joven y el que canta es un hombre. Se tocan el violín y la guitarra. El baile comienza al atardecer, después de una abundante comida en casa de la novia. Todos visten sus ropas más elegantes. Los hombres con sus camisas y pantalones blancos, huaraches y sombreros de paja; las mujeres, con la enagua blanca (*kuelit*), en ancho cinturón rojo y la blusa bordada. Los hombres y algunas mujeres están sentados en bancos de madera alrededor de la sala, de la que se retiran mesas y petates. La mayoría de las mujeres, y los niños muy pequeños, están platicando en la cocina donde se prepararon los alimentos. Después de unas libaciones ceremoniales,<sup>4</sup> el padrino de la boda da la señal a los músicos. El mismo invitará entonces a la madre de la novia a bailar; las personas mayores, parientes de los novios, después de persignarse frente al altar doméstico, formarán las dos primeras líneas, una de hombres y otra de mujeres. Después, los demás participantes, viejos y jóvenes, entrarán en el baile. La sobriedad de los movimientos contrasta con el carácter muy animado de la música. Se colocan en cadencia los pies, primero el uno delante del otro, y después, a un lado uno del otro y así a cada cambio melódico. En ciertas pausas musicales, las parejas se cruzan y cambian sus posiciones y sigue el baile, en una atmósfera de alegría tranquila. Sin cambiar de sitio, los bailarines marcan el ritmo con los piés; se oye el chasquido sordo de los huaraches de los hombres<sup>5</sup> en el piso de barro. A uno que parece faltar de entusiasmo, se le le bromeará: “¡*Maj mokakiltia mokaksin!*” (“¡Que suene tu huarache!”). El baile se termina con los consejos a los recién casados.

4 Le toca al padrino convidar a los presentes, que todos tomarán el aguardiente de la misma copa pequeña, saludando a la compañía: ¡*Moixteno!* («Delante de su cara» es decir, «con su permiso») a lo que se constatará ¡*Xitakachina!* («¡Hagamos amistad!»).

5 Tradicionalmente, las mujeres andaban descalzas.



Se puede bailar el *xochipitsaua* durante horas, alternando con huapangos veracruzanos, que se bailan por pareja. Como las mujeres son menos numerosas que los hombres, en la sala donde se efectúa el baile, estos a menudo van a buscar una pareja a la cocina. Antes, la boda eran una de la pocas circunstancias en que se permitía cierta proximidad entre los dos sexos, aparte de la familia inmediata; mientras que las danzas sagradas tradicionales, cuetzalines, negritos, vegas, santiagos, etc. que se realizan durante las fiestas patronales tienen un carácter sagrado y eran reservadas a los hombres.<sup>6</sup> La unión de los sexos en el *xochipitsaua* es más simbólica que física, puesto que hombres y mujeres están frente a frente, en dos filas, y solo se cruzan, cuando lo indica el que dirige el baile<sup>7</sup>. Las parejas se forman cuando tocan huapangos y norteñas.

El carácter identitario-étnico del *xochipitsaua* está claramente indicado en la poesía, a la vez que la alegría:

<i>Uejkaujtian kitokaytiaj</i>	Tradición antigua la llamaban
<i>Tomaseualtitatajuan</i>	Nuestros abuelos indígenas
<i>Yejua in techsotsoniliaj</i>	Tocaban esta música para nosotros
<i>Uan ;xiuiki maj tipakikan!</i>	Y ¡ven para que nos alegremos!
<i>Techpaktia in tatsotsonkej</i>	El músico nos alegra
<i>Ijuak kualtsin tijkakistiltiaj</i>	Cuando se escucha bonito
<i>In tatsotsonkej techmijotia</i>	El músico nos hace bailar
<i>Por in tejuan timaseualmej.</i>	Porque somos indígenas.

El *xochipitsaua* atraviesa las barreras lingüística y étnicas, puesto que se le encuentra también entre sus vecinos y en otras partes del México central y meridional. Se puede calificar el conjunto como una reinterpretación cultural: sobre ritmos y melodías de origen europeo y colonial, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla han compuesto poemas que ilustran sus representaciones de las bellezas del

6 Hará unos 15 años que en San Miguel empezaron a participar mujeres en algunas danzas.

7 El «cruzar en medio» es importante, puesto que *nepantaj*, « el medio» (del camino, del día, de la noche) representa un peligro: «En el medio está el diablo» al que hay que cortarle el camino (Pedro Cortés, com. pers.)

cuerpo, de la atracción sexual y del amor así como del camino que se sigue para formar una pareja.

Tanto los textos como las músicas de los *xochipitsauas* son anónimos. Visiblemente, fueron hombres los que escribieron todos los que fueron publicados por el Taller de Tradición Oral en 1984<sup>8</sup> y expresan puntos de vista masculinos (menos uno, del que volveremos a hablar).

Para el *xochipitsaua*, se cambia de pareja a cada pieza. El hombre es él que solicita a una mujer para bailar... y esta no puede decir que no.<sup>9</sup> El padrino mismo y el padre de la novia irán a buscar bailarinas nuevas a la cocina, a medida que otras se cansan o vuelven a ocuparse de sus niños chicos. Al amanecer, después de la última pieza, *kisalis* (“salida”) la comitiva acompaña la novia a casa de sus suegros, donde vivirá.<sup>10</sup>

### *La poesía del xochipitsaua*

Los versos son octosílabos o decasílabos. Cada poema está compuesto por un número variable de cuartetos. A nivel gramatical, hay que subrayar el uso muy preciso de los modos y de tiempos de los verbos, contrariamente a la intemporalidad común en la poesía lírica (Zumthor, 1985: 126). Predominan las formas del pasado (imperfecto o preterito) como conviene a estos casi-relatos, lo que da más relieve al presente o al futuro cuando se emplean. La rima es frecuente pero no obligatoria. Cada pieza de canto y música tiene nombre, a menudo el gentilicio femenino de un pueblo de la zona de donde es oriunda la muchacha que se celebra en el poema: *Santiaguera* (de Santiago Yancuictlalpan), *Tz̄icuilēña* (de San Andrés Tzicuilan), *Pinanistankat* (de Pinahuista), *Xalkuonj̄tj̄kat* (de Xalcuauhta), etc.

8 Me acaba de informar (enero 2011) el profesor Alfonso Reynoso que una nueva edición, ampliada, está a punto de ser publicada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas con el título: *Xochipitsaua*, la poesía de amor de los nahuas de Cuetzalan Puebla.

9 «Aquí estamos para bailar con todo el mundo.» Así regañaba un participante a unas jóvenes que rechazaban invitaciones, como pueden hacerlo en los bailes modernos.

10 Etimológicamente, la propia palabra *sinatalis* («boda»), quiere decir «colocar a la mujer».



Los textos de *xochipitsaua* son a la vez líricos y narrativos. El autor habla en primera persona y expresa sus sentimientos y emociones, a través de los fragmentos de un relato. Se dirige en general a la amada misma, y comporta elementos de diálogo que ilustran los intercambios amorosos. Para hablarle, el pretendiente utiliza primero las formas respetuosas *tejua*<sup>11</sup> y *tejuatsin*, “usted”; cuando haya más familiaridad, pasará a *tej* “tú”. Como otras producciones a dominante lírica, el texto de una poesía está formado por una adición no siempre ordenada de coplas más o menos autónomas (Zumthor, 1985: 100). En consecuencia, a menudo se pueden desplazar sus unidades constituyentes, las frases textuales, sin que el sentido global sea alterado. Además, la repetición de versos, dísticos, y estrofas caracteriza este género, así como su “migración” fácil de un poema a otro. Este último procedimiento se ve enteramente legitimado a nivel cultural puesto que, como dijimos antes, la obra particular, y su interpretación particular son fragmentos de un discurso poético mucho más amplio y que se encuentra ya apropiado por la colectividad de oyentes así como por los autores. De repente, un forastero tiene la impresión que, para entender bien, debe considerar el conjunto de los textos, puesto que el poema tradicional se percibe como la manifestación particular, en un tiempo y un espacio determinados, de un discurso más amplio que constituye un tropo de los discursos ordinarios que se enuncian dentro de un grupo social (Zumthor, 1985: 38).

Con muy pocas excepciones,<sup>12</sup> el tema general de los *xochipitsauas* es el amor de un hombre por una mujer. Y el texto global de los poemas relata las diferentes etapas y peripecias de este amor. Es lo que Zumthor llama:

Los universales de imaginario erotizado: de la vista a la esperanza, al placer, a la amargura. Sin embargo, la institución matrimonial valorizada por la colectividad e implicada en la complejidad de las relaciones económicas parece —así como los ciclos del cuerpo y

11 *Tejua* es la forma que se usa normalmente dentro de la pareja.

12 Por ejemplo, un autor dedicó un poema a la memoria de sus padres difuntos (Taller de Tradición Oral, 1984: 14-15). Veremos otros casos significativos más adelante.

de la afectividad que dominan o contrarian— un elemento natural (*ibid.*: 98).

Parece “natural” a los participantes pero, como veremos, esta naturaleza está muy culturizada.

El primer encuentro con la mujer amada se da casi siempre por casualidad:

*Ijuak nejua ompa niyajka  
nimitsnamik ne tanakal;  
timaaktinj moatsiuajkal  
uan tejua saj titsikuinij*

Cuando yo iba por allá  
te encontré en el barranco;  
llevabas tu cántaro en la mano  
y tú ibas corriendo.

(*Utsikiatenojkat* 36: 21-24).

Desde este encuentro, el muchacho cae enamorado:

[...] *uan nejua nimitsuelitak  
uan nejua niyotejkok.*

[...] entonces me gustaste  
y brincó mi corazón.

(*Takuapankat* 33: 1-4)

[...] *Yek kuakualtsin moneketsalis  
Yejua ika nimitstasojta.*

[...] Es linda tu silueta  
Por eso te quiero.

(*Notasojtsin* 8: 21-22)

Encantado por su belleza, aunque sólo ha podido echarle una mirada, el joven va detallando sus encantos:

*Yek kuakualtsin motachialis  
mimilini kemej sitalin;  
motajtolsin semi yemanik  
saj tsitsiltik kemej se tomin*

Tan bella tu mirada  
brilla como la estrella;  
tu voz es tan suave  
suena como la plata.

(*Notasojtsin* 9: 5-8)



*Ay Dios! tepetitankat  
malakachtik uan uejkapantik [...]*

Ay Dios! mujer de Tepetitan, /  
bien hecha y alta [...]

(*Tepetitankat* 28: 13-16)

Incluso el continuo frío/calor, que atraviesa implícita o explícitamente todo el cosmos nahua, encuentra su camino en estas poesías de amor: el buen amor refresca, mientras que el amor-pasión demasiado ardiente puede llevar a la locura o al crimen.

*Porin semi tiknakualsin  
Tiksekuia in noyolotsin.*

Porque eres muy bella  
Refrescas mi corazón.

(*Ijuak nimitstemoj* 3: 23-24)

A veces, vuelve a ver a una niña que conoció antes, que ya es una mujer:

*¡Tiyekkuakualsin timoskaltij!  
Ijuak nejua nimitsitak [...]*

¡Muy bonita has crecido!  
[me dije] Cuando te ví [...]

(*Pinauistankat* 26: 16-20)

A un momento dado, el novio nota que sus esfuerzos empiezan a dar resultado: ¡la muchacha sonrió y se puso más guapa aún!

*Keman peua tiixmoloni  
Mokantipan tejtekochtia  
[...] uan tej saj tiixchichiltin.*

Cuando empiezas a sonreír  
En tus mejillas hay dos hoyitos  
[...] y te pones sonrosada.

Pero la belleza de la mujer no es sólo natural, la realza la gracia del gesto, durante el baile.

*Nejón takamej kan tej moluij  
Kiuelistokej timijtotia.  
Keman tejua timolinia  
Ijuak tipena timijtotia [...]*

Los hombres no hablan  
Están contentos cuando tu bailas  
De veras te mueves  
Cuando empiezas a bailar [...]

(*Xochipitsaua* I, 6: 13-18, 20-21)

*Yon xiloxochit timijtotia*  
*Xochipitsauak nochi tikepiya [...]*  
*Xochipitsaua kiitsotsoniaya*  
*Xabxokoxochit tikijtotiayaj.*

El *jilosuchil*, lo haces bailar  
flor esbelta, ¡todo lo tienes! [...]  
Tocaban el *xochipitsaua*,  
Tú hacías bailar la flor del guayabo.

(*Xochipitsaua* II, 7: 3-4)

A la belleza femenina la pone en valor el atuendo indígena: la blusa blanca, adornada de bordados de colores vivos, el huipil de gasa ligera, la cintura ceñida de una faja roja bordada, e incluso los pliegues de la enagua ancha, cuidadosamente dispuestos y que se mueven durante el baile. A esto se añaden las joyas, collares y pendientes, y, los días de fiesta, el maxtahual, turbante de hilos de lana. Así canta el poeta las elegantes prendas de su amada:

*Nojón mopajaj xochit kipiya*  
*uan mokamisaj yek sentapiya;*  
*chichilitik xochit tikualnextia:*  
*motachiujnipil tiktalilia.*

Tu faja está florida  
y tu blusa, bien bordada;  
la flor roja, tu la llevas bien:  
en tu huipil, la pusiste.

(*Xochipitsaua* I, 6: 9-12)

De mil maneras se ven reunidos los temas de la mujer y de la flor: ella es “bella como una flor esbelta”, “tiene flores en su ropa”, “hace bailar a las flores”.

En este discurso masculino, se menciona mucho menos el cuerpo del hombre. Un autor subraya:

*Motas kualtsin tisentinemij*  
*siuapil uejkapan uan malakachtik*  
*okichpil chikauak uan uejkapantik*

Iremos muy bien juntos  
Muchacha alta y bien hecha  
Muchacho fuerte y alto.

Sin embargo, la mayor parte del tiempo, el autor se describe por antítesis con la mujer idealizada:

*Xinechikneli, nitayokoya,*  
*nimikakauak kan tej nikpiya,*  
*se kostalsolsin nimokentia*  
*nion notekaktsin amo nikpiya.*

Ten piedad de mí, estoy triste.  
Soy huérfano y no tengo nada,  
me visto con un saco viejo  
y ni siquiera tengo huaraches.

(*Xochipitsaua* I, 6: 5-8)



A menudo se repite esta antítesis entre la exaltación del ser amado y el auto-desprecio del amante. Pero si el poeta-pretendiente habla poco de su cuerpo, ¡habla muchísimo de su corazón! A lo largo de los poemas surgen expresiones sentimentales derivadas de *yolot*, el corazón, sede de los sentimientos, de las pasiones, y también de la voluntad: *niyoltilana*, (“estoy enamorado”) *niyoltejko* (“brinca mi corazón”), *noyolo kokomoka* (“mi corazón palpita”).

Encuentro, esperanza, tristeza, proyectos de huida, cada poema toma y arregla esos temas utilizando los mismos símbolos: la fuente, las flores de guayabo y de jilosuchil, la belleza de la amada, sus hermosas prendas que vuelan durante el baile: “Todas [las poesías] hablan del amor, de las flores y de las cosas bonitas que rodean a la mujer indígena [...]” (Chávez 1992: 15).

En resumen, los poemas de la antología publicada en 1984 cuentan los esfuerzos de un hombre para cortejar a su amada. Los papeles del hombre y de la mujer en el encuentro amoroso son complementarios y claramente definidos, casi estereotipados. El hombre observa, se enamora, multiplica las declaraciones de amor; la mujer seduce, queda indiferente, se calla, se burla, ríe, responde... y por fin acepta. Las relaciones amorosas permanecen a un nivel platónico. Están ausentes la sexualidad, y la procreación, también la violencia y la muerte. La única referencia a la sexualidad es una metáfora discreta donde se compara el sexo de la muchacha a una flor con la corola estrecha:

*Xochipitsauak mitstokaytia*  
*Por in pitsauak nochin tükpiya*

Te llaman flor esbelta  
 Porque tiene todo angosto.

(*Xochipitsaua*: 6-7)

Ya en el 1984, me enteré de la existencia de otros *xochipitsaua*, de contenido mucho más explícito, que no fueron incluidos en la antología.<sup>13</sup> No tuve acceso a ellos... ¡hasta el 2007! En esos poemas no publicados, las alusiones sexuales son mucho más claras:

13 Nunca tuve la oportunidad de discutirlo con el Taller, pero es posible que una cierta autocensura tuvo lugar, cuando se seleccionaron los textos para la publicación. Uno de los integrantes me confiaba que hacía las transcripciones de noche, para que sus hijos pequeños no oyeran ciertos pasajes. Quizás estén incluidos en la nueva edición.

*Tochin, tochin, [...]*  
*Nikeneki nimitsipitsojtos*

Conejo, conejo [...]  
Te quiero ir a besar

El sexo femenino (*kaxit* “cuenco”) se vuelve una “ollita” (*kontsin*) que se “para” (prepara) en referencia directa a las relaciones sexuales:

*Xiketsa mokontsin maj yemania*      Para tu ollita para que se ablande

En cuanto al sexo masculino, es un tarro<sup>14</sup> o bambú que la mujer tiene que “escalar”:

*Tipankisti noojtatsin*      Trepaste mi tarro  
*Takaj tejua ya notasojustin.*      Porque ya eras mi amor.

En esas alusiones sexuales directas, abundan las metáforas animales. Evocando los poderes de los brujos, un pretendiente pretende cambiarse en buho, para volar de noche, o en armadillo,<sup>15</sup> para abrise un camino bajo tierra hacia su amada dormida:

*Ijuak katka nikuonjxajxaka*      Cuando yo era buho  
*niyaya mochan ichtaka.*      iba a tu casa a escondidas.  
*Nimopata se ayotochin*      Me cambiaré en armadillo  
*uan tejua tikelnamikis*      y tú te acordarás  
*sepatsin mouan nikochik.*      que una sola vez dormí contigo.

En ese bestiario erótico, el sexo del hombre se vuelve “gusano”:

*¡Ximoualkepa!*      ¡Date la vuelta!  
*uan xikemikti in ijkochin!*      y ¡ven a matar este gusano!

Cuando se da la palabra a la mujer, es para que invite a su amante a “comer un plato de carne” cuyo contenido no deja lugar a dudas:

<sup>14</sup> *Ojlat*, *Guadua angustifolia* Kunth

<sup>15</sup> Buho: *kuonjxajxaka*, *Otus*, spp. Armadillo: *ayotochin*, *Dasypus novemcinctus*.



¡Xikualkui tapalol nakayo!

¡Ven a comer un cocido con carne!

O es para incitarlo más claramente aún el hombre a la penetración:

¡Ximotai nonipiltampa!  
 ¡Xikalaki, xiktopena puertaj! ¡Xikalaki  
 notasojsin! ¡Xikalaki nonitstakuat-  
 sin  
 ¡Xikalaki noixkosantsin!

¡Ven a esconderte en mi huipill!  
 ¡Entra, empuja la puerta!  
 ¡Entra, mi amor! ¡Entra, mi puer-  
 co-espín! ¡Entra, mi arcoiris!

Se puede considerar que los *xochipitsanas* eróticos completan los anteriores, sin entrar en contradicción con ellos; después que la belleza despertó el deseo, describen los placeres del amor físico que normalmente siguen el cortejo, cuando ya está formada la pareja. Y en parte es así, aunque los versos contienen alusiones muy claras a relaciones sexuales ilícitas: por ejemplo, la referencia al armadillo que se mete en la casa de la mujer deseada. También, una costumbre alude al hecho que la mujer no sólo “se deja desear” por el hombre, sino que busca activamente alcanzar sus propios objetivos. Puede ocurrir que una joven “dé esperanzas” a más de un hombre, o que despache sin aviso previo a un pretendiente. En ese caso, su madre le dirá: “¡Mitstokaskej tet!” (“¡Te van a tirar piedras!”) Efectivamente, los pretendientes despechados pueden manifestar su descontento tirando piedras, desde un escondite, en el tejado de la casa donde se celebra la boda. Un interlocutor contaba: “Yo he visto bodas en las que los invitados estaban arrinconados para no recibir los pedazos de teja que caían. Así, ¡resultaba difícil bailar el *xochipitsana!*”

Después del estudio de los *xochipitsana*, P. Beaucage hizo una investigación sobre la violencia entre los nahuas (Beaucage, 2010) en la que participaron individualmente algunos miembros del Taller. Esa le obligó a completar los análisis anteriores de las relaciones de género, y a tomar en cuenta un tercer grupo de poemas, mucho menos numerosos, a los que no se le había dado importancia anteriormente. Tienen un tono muy diferente de los anteriores. Un tema recurrente es que los amores sólo duran un tiempo. Así como la flor

espléndida del *jilosuchil* encarnaba la belleza de la amada, así la flor efímera del guayabo simboliza el fin de los amores juveniles:

*Xalxokoxochit amo kualtia  
niman xokoya ijuak apaltik.*

La flor del guayabo no sirve  
se marchita luego cuando se moja.

El tiempo marca los cuerpos también, como el del músico:

*In tatsotsonkej mitsuetskilia  
nochin itauan jkan tej kápiyal!*

El músico te sonríe  
con todos sus dientes: ¡ya no tiene!

Y un viejo cantante recuerda con ironía :

*Ijuak nejua niokichpiliyo  
tekuexanko nikochia  
achto temaixko nikochiya  
aman kemej nineueta  
se koxtalsol nimopechia.*

Cuando yo era un muchacho  
en regazos ajenos dormía  
en brazos ajenos dormía  
y ahora que estoy viejo  
de un costal viejo hago mi cama.

Otros autores evocan, esta vez sin ironía y usando antinomias fuertes, la decadencia física y las desgracias que siguen, para unas mujeres, el tiempo alegre de los bailes:

*Ijuak katka tisuapil  
katka kualtsin timalakachtik.  
Axkan sayoj tiixpilkatinj,  
uan semi tikakachtik.*

Cuando eras muchacha  
estabas muy linda  
Ahora estas encorvada  
y muy flaca.

*Ijuak katka tisolteriya  
mopipilol kualtsin papatania.  
Ijuak timonamiktij ya  
machete aman papatania.*

Cuando eras solterita  
tus aretes volaban bonito  
Ahora que estas casada  
es el machete que vuela

*Ijuak katka tisuapil  
tinejnemia pané tipatania.  
Aman ika mosiuapil,  
pané yon amo tiixpetania.*

Cuando eras muchacha  
caminabas como volando  
y ahora con tu hija  
parece que no te das cuenta de  
nada.



El único *xochipitsaua* compuesto por una mujer que se haya recogido va en el mismo sentido, con esta importante diferencia que, al mencionar las decepciones futuras, pone en duda la sinceridad misma de los pretendientes:

*Tikiojtoua yekinsin ke nimotasojtsin*

[...]

*tinechilua kampa maj nipauetsi*

*kampa maj nimotikotali*

[...] *nej amo nimoman*

*nej amo nipopan*

*mosta nipta tinechmagas*

*se machete pajpatanis nokuatipan.*

Ahora dices que soy tu amor [...]

me los dices para que yo caiga

para que me arroje al fuego

[...] yo no soy tu madre

ni tu padre.

Pasado mañana me golpearás

un machete volará sobre mi cabeza.

(cit. por Chávez 1992 : 21-22)

El examen de la poesía del *xochipitsaua* (antología de 1984), nos llevó primero a analizar la representación de la belleza femenina o sea la imagen de una mujer cuyo cuerpo idealizado es objeto del deseo masculino (postergado) y de un cortejo donde se quitan poco a poco los obstáculos para llegar a la formación de una pareja feliz. Los poemas eróticos del segundo grupo ilustran como el cuerpo de la mujer participa activamente, como el del hombre, para alcanzar el placer sexual. En los poemas del tercer grupo, aparece el tiempo que marca los cuerpos de ambos sexos; ese mismo tiempo cambia el deseo del hombre en celos y malos tratos, y el placer de las mujeres en sufrimiento, hasta que algunas aparezcan física y psicológicamente desgastadas.

## La salud/felicidad (*pakilis*), la enfermedad/ dolor (*kokolis*), el sufrimiento (*tajyouilis*)

En las forma diarias del saludo, es frecuente oír la expresión: “¿*Ox tipaktok?*” que se puede traducir por: “¿Estás bien?” La respuesta habitual, sobre todo si uno no quiere entrar en detalles, es: “*Kemaj, nipaktok*” (“Sí, estoy bien”). Si algo no va y, sobre todo, si existe confianza entre los interlocutores, se puede oír cosas como: “*Amo semi nipaktok. Nechkokoa nopox.*” (“No estoy muy bien. Me duela la pan-

za”) o “*Nechkuik in tataxis*” (“Me agarró la tos”) o bien: “*Nitayokox-tok. Yajki nosinupil*” (“Estoy triste. Mi hija se fue”). El verbo *-paki* (“estar bien / estar feliz”) se refiere al bienestar tanto físico como psicológico, es decir, tanto a la salud, a la alegría como a la felicidad. Y su contrario puede ser *kokolis*, la enfermedad, o *tajyouilis*, el sufrimiento. Mientras que *kokolis*-enfermedad deriva por metonimia de *kokolis*-dolor, *tajyouia* viene de *-ijyonia* “soporta, aguanta”: implica la duración y puede abarcar muchas causas, tanto naturales (la pobreza, la violencia doméstica) como sobrenaturales (algún susto o hechizo o los mismos elementos de la Naturaleza —Baez, 2003-2006—). La salud/felicidad (*pakilis*) implica estar libre de los dos. Es el producto de un equilibrio entre las fuerzas contrarias que cruzan el cosmos, en particular el frío (*seseke*) y el calor (*totonik*). Este equilibrio puede estar amenazado e incluso ser destruido por estas fuerzas, naturales y sobrenaturales así como por la propia conducta del ser humanos, que puede vivir bien (*kuali se nemi*) u optar por el mal (*moelinistia*). La mala conducta la castigan los seres del Más Allá.

En otras publicaciones hemos analizado más detalladamente las enfermedades que agrupamos en dos grandes categorías. La primera comprende las enfermedades que llamamos “naturales” y que los nahuas designan como *kokolis saj* (“enfermedad no más”). La medicina nahua constituye una pragmática de la curación fundada en un saber sobre las fisiología y las patologías del cuerpo así como las características y propiedades de las plantas medicinales y alimenticias, sus modos de transformación y sus múltiples aplicaciones. Este saber se encuentra distribuido desigualmente entre agentes terapéuticos de varios tipos con sus áreas y niveles de especialización. Estos están agrupados bajo el nombre genérico de *tapajiani* (curanderos) que conocen las “hierbas-remedios” (*xinijpajmej*); incluyen también a la partera (*pilmachiakej*) y el huesero (*omiyeketalinujkej*). Los sanmiguelleros distinguen 142 enfermedades y dolencias, que se curan con cataplasmas, masajes, infusiones, baños, en los que se usan una gran cantidad de hierbas, hojas, cortezas, raíces, preparadas de múltiples maneras. Exceptuando los traumatismos (golpes, picaduras...), la medicina de las hierbas, completada por una dietética, trata males-



tares que a menudo se originan en un desequilibrio dentro del ser, que se vuelve demasiado “frío” o demasiado “caliente” (Beaucage y Taller de Tradición Oral 1988; 2005; 2009: 321 *ss.*)

La segunda categoría de enfermedades comprende las que tienen causas sobrenaturales como el susto o espanto (*nemoujtil*), el malaire (*ejekakokolis*), el mal de ojo (*nexikolkokolis*) la pérdida del *tonal* o alma-doble. Son causadas por un agente externo (elemento natural, espíritu dañino o brujo) y provocan una alteración súbita de la persona, con pérdida de apetito y de energía y abatimiento. Las curan los chamanes que pueden “llamar” (*tanotsa*) y movilizar las fuerzas sobrenaturales (Zamora, 1988; Lupo, 1995; Duquesnoy, 2003). Su curación implica una combinación de plantas medicinales y de prácticas mágico-religiosas: oraciones, sahumeros, sesiones divinatorias.

Para ambos tipos de enfermedades, se considera que los seres más vulnerables son los niños y las mujeres jóvenes o encinta: esos tienen adscritos varias dolencias específicas, además de ser más sujetos a las enfermedades comunes, que afectan a los seres no marcados, en este caso los hombres. Las enfermedades, propias o de sus hijos pequeños, son una preocupación constante de las mujeres.

El propio desarrollo fisiológico del ser humano se puede expresar en relación con los polos que estructuran el cosmos nahua; el calor (*totoniké*) y el frío (*seseke*). El equilibrio-salud del niño pequeño es frágil: fácilmente puede “enfriarse” (diarrea, tos) y “calentarse” (fiebre). Con el paso de los años, baja esa vulnerabilidad, a la vez que se empieza a notar que el varón se “calienta” más que la niña. Es más agitado, menos obediente: padres y abuelos lo regañan (*-ajua*) a menudo. Al llegar a adultos, recordarán: “¡Los viejos nos regañaban todo el tiempo!”.

Pre-adolescente, el varón pasa bajo la responsabilidad más directa del padre, que lo lleva al monte para que “conozca el trabajo” (*tekit*): “[Sale] bueno él que creció en la mano de su padre” (*Kuali tein moskaltij imako itatsin*). En casa la niña aprende con su madre y su abuela los quehaceres doméstico (*kelijitikchialis*). Progresivamente se le van inculcando los saberes y también las actitudes físicas propias de su sexo : quedar acurrucada o inclinada durante horas, para moler el

maíz, echar la tortilla, preparar sopas y salsas o lavar la ropa en la batea.<sup>16</sup> Y ayudar a la mamá a traer la leña del rancho en el huacal y el agua de la fuente en el cántaro amarrados con mecapal. En todas estas tareas, va agachada, inclinada hacia delante bajo el peso de la leña o del cántaro, y no parada y ligera como en los *xochipitsaua*. Las actitudes cotidianas son la antítesis de la jóven que “parece volar”, moviendo su enagua y haciendo bailar las flores de su huipil.

A la pubertad, cambia la dinámica corporal y psíquica. Con la llegada de las reglas (*ayaktok* o *metsoua* “está menstruada”), las muchachas “se calientan” mucho, hasta alcanzar o rebasar a los muchachos. Me decía un padre: “Cuidamos a nuestras muchachas no porque son unas flores frágiles, como dice el cura. Más bien porque a esta edad, ¡pueden hacer locuras!” La primera señal es la risa loca (*semi uetska*); en público, las chicas tenían que disimularla escondiendo la boca con el huipil. Antes se les prohibía ir abrir la puerta, o quedarse en la sala si había visitantes; el padre u otro hombre de la casa recibía. Las mujeres se quedaban en la cocina preparando café, y se retiraban allí después de servirlo. Y en el camino, como la vista del andar femenino excita a los hombres, nunca tenían que ir delante.

Mientras que los varones quedaban bastante libres después de las tareas del campo, las restricciones parentales sobre las chicas se acentuaban: algunos padres controlaban incluso el tiempo necesario para ir a buscar agua en la fuente o hacer un mandado. Ayer como hoy, la gran pereocupación es que las chicas entablen relaciones amorosas a escondidas con muchachos que todavía no pueden mantenerlas (*amo uelij kinimtekípanoskej*) o, peor, con algún hombre casado. De allí el control... de las mujeres. A lo largo de la vida, en la enculturación de hombres y mujeres se evidencian disciplinas del cuerpo, que limitan y orientan diferencialmente las conductas de hombres y mujeres.

Las mujeres fértiles se consideran como particularmente vulnerables a la enfermedades, tanto de origen natural como sobrenatural. Las primeras están relacionadas sobre todo con la función reproductiva: *siuakokolismej* “enfermedades de las mujeres”. La que

16 Antes, sobre las piedras del arroyo.



no ha tenido niño aún no debe mirar la salamandra o talconete<sup>17</sup> porque la volvería estéril. Estar encinta se dice *kokoxkayetok* (“estar doliente” o “enferma” - *kokoxke*). Durante el embarazo, debe evitar varios alimentos que dificultarían el parto o perjudicarían al niño, como la carne de tlacuache<sup>18</sup> o ciertas clases de acamayás.<sup>19</sup> El parto es el momento de mayor peligro, para el niño y la madre. La asiste la comadrona, que ya la visitó en semanas anteriores, la soba y le da tés de hojas y baños<sup>20</sup> que faciliten la expulsión del niño. Se supone que, con la pérdida de las aguas, la mujer se enfría considerablemente: de allí la importancia del baño de temazcal, cuyo vapor la calienta suavemente después, mientras que debe evitar el fuego violento del fogón.

La encuesta del Grupo *Youalxochit* ha explicitado más de veinte enfermedades que afectan específicamente a la mujer a lo largo de su vida<sup>21</sup>. Las mujeres son conscientes de su vulnerabilidad: “A nosotras, siempre nos alcanza alguna enfermedad.” Tienen sobre todo dolencias “frías” y saben que deben evitar los cambios bruscos del calor al frío. Son también conscientes de la dificultad de conformarse a las normas de salud. Nos confiaba una mujer: “Yo sé que, recién aliviada, no tengo que estar mucho en el fogón; y menos, ir al arroyo

17 Se cree que el talconete (*talkonet*, *Ambystoma texanum*) la hará dormir al mediodía, para mamar sus senos, impidiéndola ser fecunda, hasta que se rompa el hechizo.

18 *Takuatsin*, *Didelphis virginiana*, para que el niño nazca rápido, a diferencia del marsupial que permanece largo tiempo en la bolsa ventral de la madre.

19 Como el *machiko*, *Procambarus ruthvenii zapoapensis*, para que las manos del niño no salgan asimétricas, como las pinzas del crustáceo.

20 Un gran número de hierbas se utilizan en mezclas complejas, para tés y baños, para ayudar a la parturienta. Están el suapatle (*siuapajxiuit*, *Montanoa tomentosa* Serv.), el *uiskolantoj* (*Eryngium foetidum* L.), el omequelite (*omikilit*, *Piper auritum* HBK), la hierba dulce (*tsopelikxiuit*, *Lippia dulcis* Trev.), la espinosilla (*nekaxanil*, *Loeselia mexicana* [Lam.] Brand. )... a las que se añaden elementos animales como caldo de espinas de puerco espín y caldo de acamayás.

21 Incluyen la fiebre o «recaída» (*netanauil*) «cuando la mujer no para, no quiere estar acostada». La hemorragia (*at moojtia* – «el agua se va») y la salida de la matriz (*siuayojianekisá*), la hienen de que «llevas cargas muy pesadas». El dolor de vientre (*latidoj*) es causado por el enojo (*kualani*) o la tristeza (*tayokol*). El «mal de riñones» (*memetkokolis*) que hincha el vientre, viene por la exposición excesiva al aire (*ejekapitsaya*) o al sol (*tonaltatia*). La detención de reglas en una muchacha (*mojitsikoua* – «se cierran las entrañas»), de que se pone muy débil; la flebitis, «dolor» (*totomoka*) o «hinchazón de piernas» (*tetemilis*), ocurre por mojarse los pies en agua fría; el chahuistle o anemia-depresión (*chaniskokolis*), por no curarse después de un susto, etc.

a lavar o ir al rancho por leña. Pero, si no lo hago ¿quién?” Entremezclados con los padecimientos físicos, y a veces causándolos, están los males relacionados con una situación difícil en la pareja. Una curandera le decía a una paciente: “Este dolor de vientre que tu tienes es de frío. Es la tristeza (*tayokol*) que sientes porque te pega tu marido. Mientras este así la cosa, no te curarás.” También el ataque epiléptico (*mijmikilis*) en la mujer se asocia con los malos tratos.<sup>22</sup>

Para compensar, la cultura nahua reconoce a la mujer varias ventajas, relacionadas con la maternidad. Durante el embarazo, su calor extremo la hace inmune a las picaduras de víboras: “Si cruza una serpiente en su camino, sólo con escupirle, muere el animal.”<sup>23</sup> El dar a luz por primera vez ocasiona un cambio psicológico importante y positivo en las mujeres: “Después del parto, a la mujer se le refresca la mente. Por eso siempre tendrá más juicio que nosotros. ¡Sobre todo que nos calentamos más aún con aguardiente!” Y por fin, con la menopausia,<sup>24</sup> baja su vulnerabilidad a las fuerzas dañinas del ambiente natural y social. Ya puede ser partera y no le afectará tocar las sábanas y la ropa empapada con las aguas y la sangre de la recién aliviada, mientras que este contacto podría ser fatal para el marido o para los hijos.

## Conclusión

Para entender las relaciones de género en cualquier pueblo, hace falta mucho más que la mera consideración de su sistema jurídico y político. En este artículo, hemos intentado profundizar esa comprensión partiendo del análisis de la poesía oral cantada de los *xo-*

22 El nexo entre los malos tratos (*tajyouiltia*) y la salud de la mujer pertenece al sentido común. Me decía un amigo: «Dice mi mujer que está enferma. Está enferma porque quiere, porque yo no la trato mal.» También oí mencionar una causa similar por los ataques epilépticos (*mijmikilis*) de una mujer.

23 Pedro Cortés, com. pers.

24 No hemos encontrado una palabra específica en nahuatl para designar esta última fase del ciclo reproductivo femenino, pero es ilustrativo el nombre del último hijo: *xokoyotsin* («xocoyote») viene de *xokoyoua* «agriarse, marchitarse». La explicación: «Porque después se marchita su matriz» (*yokoyoua isiuayoj*) (Yolanda Argueta, com. pers.) Encontramos otra vez la metáfora de la flor.



*chipitsaua*. Allí encontramos una estética del cuerpo femenino, y una representación idealizada de las relaciones hombre-mujer, expresadas a través del relato del cortejo tradicional, en las que el hombre intenta conquistar mientras que la mujer seduce a la vez que resiste. El examen de otro acervo de *xochipitsaua* nos permitió detallar una visión de la sexualidad, en la que ambos sexos tienen un papel activo y buscan activamente el placer. En unos pocos *xochipitsaua* —más importantes por ser muy pocos, precisamente— aparece el sufrimiento femenino como una dimensión característica de la vida de pareja. Eso nos ha llevado a examinar las definiciones de dolor-sufrimiento-enfermedad y su tratamiento por la medicina tradicional nahua. Hemos visto cómo algunas mujeres somatizan el sufrimiento (*ajualis*) en dolor-enfermedad (*kokolis*), lo que les permite ser atendidas por las curanderas, a través de la medicina de las hierbas o de la medicina espiritual.

¿Cuál es la vigencia actual de este sistema de representaciones y prácticas? La sociedad nahua de la Sierra, como los otros pueblos indígenas de México, ha conocido cambios profundos en los últimos cuarenta años. La carretera, el agua entubada (no siempre potable, sin embargo), la luz eléctrica y el televisor alcanzan aldeas y caseríos. Desde los años 1990, la crisis del café ha empujado hacia la emigración a numerosos jóvenes. Al mismo tiempo, sin embargo, la sociedad indígena regional se afirmó como nunca antes. El desarrollo de una importante organización regional, la *Tosepan Titataniske* (“Juntos Venceremos”), de una asociación de mujeres (*Masentialsiname*), de grupos a vocación cultural como el Taller de Tradición Oral y *Youalxochit* ha contribuido a este proceso de autoafirmación así como a modificar las relaciones de poder entre la mayoría indígena y la sociedad mestiza.

Hoy la educación preescolar, la escuela y la televisión constituyen potentes medios de aculturación, que completan (y a menudo contradicen) la enculturación tradicional del medio familiar. A parte de inculcar pautas lingüísticas y culturales nuevas, la escuela provee un espacio para el juego y se socializan los niños con otros de ambos sexos. En la secundaria, la proximidad con los varones quita la

timidez a las niñas que entablan pronto relaciones amorosas. En ausencia del control tradicional, los padres tratan de impedir los embarazos adolescentes, o buscan institucionalizar *a posteriori* las uniones en caso de embarazo. Así que las situaciones del cortejo descritas en los *xochipitsana* hacen más bien reír los jóvenes de hoy. Paralelamente, numerosos factores tienden en modificar la condición de las mujeres y las relaciones de género: una proporción creciente de ellas posee cierta autonomía económica, como empleadas, maestras, artesanas. La labor de grupos de derechos humanos (como la Asociación *Takachinualis*), y de asesoras de las organizaciones de base, la creación del Albergue para Mujeres Maltratadas “Griselda Tirado” en Cuetzalan, todo eso hace que muchas mujeres ya no aceptan que «vuele el machete». Sin embargo, la estética nahua revive en el atuendo femenino en las fiestas patronales, y los ritmos de los *xochipitsana* conocen una audiencia multiplicada gracias a la radio regional, que emite una programación trilingüe, nahua, totonaco y español. De forma más general, la cultura simbólica indígena, que tuvo como función reproducir una estructura social tradicional, hoy sirve como medio de expresión de la diferencia.

## Bibliografía

- Argueta Mereles, Emma Yolanda, 2002, “La entrega de la novia”, en: *Cuetzalan, memoria e identidad* (Victor Hugo Valencia Valera y Lesly Mellado May, coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 109-114.
- Arizpe Schlosser, Lourdes, 1973, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. México*, Instituto Nacional Indigenista.
- Baez, Lourdes, 2003-2006, “El «enemigo», el «aire», el «malo». El complejo de los aires en el sistema de representación de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 49: 117-138.
- Beaucage, Pierre, 1974, “Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla.” *Revista Mexicana de Antropología*. 36 (1): 111-146.



- Beaucage, Pierre, 1981, “Les mouvements paysans au Mexique.” in: *Développement agricole dépendant et mouvements paysans en Amérique latine* (L. Alschuler, dir.) Ottawa, Éditions de l’Université d’Ottawa: 153-178.
- , 1985, “La jeune fille, les fleurs et l’orphelin. Notes sur la poésie amoureuse nahuatl de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)”, *Recherches Amérindiennes au Québec* 15 (4): 79-90.
- , 1987, “Démographie, culture, politique: la condition indienne au Mexique”, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 11 (2): 13-32.
- , 2010, “Representaciones y conductas. Un repertorio de las violencias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.” *Traces* (no 57): 11-34.
- Chávez, Isauro, 1992, “*Xochipitsaua* o la historia poética de la relación Hombre-Mujer desde el cortejo hasta el matrimonio.” En: *Voces de Tzinacapan* (P. Beaucage, comp. ), pp. 15-23.
- Descola, Philippe, 1986, *La nature domestique*. Paris, Éditions de la maison des sciences de l’homme.
- , 1993, *Les lances du crépuscule*. Paris, Plon.
- Duquesnoy, Michel, 2003, “El chamanismo de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.” *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*. Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Durand, Pierre, 1986, *Nanacatlán. Sociedad campesina y lucha de clases en México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Flores de Morante, Emma, 1977, “Algunas costumbres de los indígenas del municipio de Cuetzalan.” En: *Segunda Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de la Sierra Norte del Estado de Puebla*. Cuetzalan, Centro de Estudios Históricos sobre la Sierra Norte del Estado de Puebla: 57-64.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books. (Trad. cast. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2000).
- , 1983, “Blurred Genres. The Refiguration of Social Thought”, in: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. Nueva York, Basic Books. (Trad. cast. *Conocimientos locales. Ensayos en la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994).

- Kuper, Adam, 2001, *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, Paidós. (Trad. de *Culture: the Anthropologists' Account*. Cambridge, Harvard University Press, 1999).
- Lupo, Alessandro, 1995, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nabuas a través de la súplicas rituales*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Mauss, Marcel, 1960a, "Esquisse d'une théorie générale de la magie." En: *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 3-144 (Publicado originalmente en *L'Année Sociologique* 1902-1903).
- Mauss, Marcel, 1960b, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 144-279 (Publicado originalmente en *L'Année Sociologique* 1923-1924, T. 1).
- Paré, Luisa, comp., 1974, *Caciquismo y estructura de clases en el México rural*. México, Siglo XXI.
- Reynosos, Rábago, Alfonso, 2006, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nabuas de Cuetzalan, Puebla*. (2 vol). Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia y Eduardo Almeida Costa, 2005, *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Puebla, Universidad Iberoamericana.
- Serrano Carreto, Enrique, Arnulfo Embriz Osorio y Patricia Fernández Ham, coord., 2002, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Taggart, James M., 1975, *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad nabua de habla nabuat de Puebla*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1984, *Xochipitsaua*. San Miguel Tzinacapan, Ediciones del CEPEC.
- , 1984-1991, *Maseualsanilmej / Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla*. San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan) Pue. Ediciones del CEPEC.



- Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1994, *Tejuan tikintenkakiliyayaj in toueytatajuan / les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- y Pierre Beaucage, 1987, “Catégories pratiques et taxonomie: notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla (Mexico)).” *Recherches Amérindiennes au Québec*, 17 (4): 17-36.
- , 1988, *Masenał:xiujpajmej - plantas medicinales indígenas*. Puebla, Pue. DIF.
- , 1990, “Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal chez les Indiens maseuals (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique).” *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol XX (no 3-4): 3-18.
- , 1997a, “La bonne montagne et l’eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla, Mexique).” *Anthropologie et Sociétés*, Vol 20 (3): 33-54.
- , 1997b, “The Traditional Indian Coffee Orchard of Eastern Mexico.” *Journal of Ethnobiology*. Vol. 17 (no 1): 45-68.
- , 2003, “Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer el oso y la serpiente en dos mitos nahuas”. *Cuadernos del Sur* 9 (19): 59-74.

## EL PRIMER Y EL ÚLTIMO ENCUENTRO CON JAN DE VOS

Rodolfo Lobato

### Una primera vez

Quienes tuvimos el privilegio de tratar a Jan de Vos, recordamos con frecuencia el momento en que lo conocimos por primera vez. Encontrarlo fue una verdadera revelación. Como muchos de sus amigos, recuerdo muy bien ese primer momento que, además, apunté en mis notas del 15 de abril de 1976. Nos encontramos en lo que parecía ser casi el paraíso (aunque en realidad no lo era tanto), en el ejido Tzeltal de San Jerónimo Tulijá, en la Selva Lacandona.

Este ejido del municipio de Chilón, se encontraba en medio de una selva exuberante pero que comenzaba a desmontarse con rapidez, y quedaba todavía el recuerdo de las caobas centenarias que habían sido extraídas por la compañía maderera. Quedaban, por fortuna, los ríos con aguas y cascadas cristalinas, fauna abundante y sobre todo, ¡pocos mosquitos! San Jerónimo tenía miles de hectáreas con tierra de relativa buena calidad y sus habitantes comenzaban a dedicarse a la ganadería extensiva de bovinos. El ejido tenía un poblado central de unas 80 casas de madera con techos de lámina o de cartón, con una plaza o parque central, que en su parte sur tenía una gran iglesia en construcción. El poblado contaba con unos 400 habitantes más otros 300 que se encontraban dispersos en 10 pe-



queños poblados ubicados en los límites de sus terrenos, con el fin de proteger sus tierras de invasiones de otros ejidos.

Había sido fundado por tzeltales de Bachajón y de Chilón, que escapaban del alcoholismo, de la violencia homicida, y tanto de la falta de tierras como de los conflictos agrarios, así como de las acusaciones de brujería en sus comunidades de origen de la Sierra. Se establecían en las tierras bajas de la selva impulsados por los “ingenieros” del Departamento Agrario, que les repartían las tierras, y que se hacían ricos con las fortunas que les cobraban por sus “buenos oficios”. Los tzeltales al contar con tierras y cierta seguridad habían podido, en general, mejorar su nivel de vida y hasta enriquecerse con un poco de ganado. Pero no escapaban tampoco completamente a los conflictos y las divisiones de los que venían huyendo. En ese entonces San Jerónimo era también la base de operaciones más importante de la Misión Jesuita de Bachajón en la región de la Selva.

Esta Misión era reconocida porque había logrado “pacificar y civilizar” toda una gran región tzeltal. Uno de sus misioneros, Mardonio Morales, que conoció a los fundadores en las tierras altas antes de que migraran, se vino acompañándolos desde los años sesenta y trataba de ayudarles en su nueva vida. La Misión además de sus labores pastorales, les apoyaba, a tramitar legalmente su tierra, a realizar proyectos de agua potable, de educación, de salud, de cooperativas de consumo y para la construcción de escuelas e iglesias. Con este apoyo y el esfuerzo propio de los colonos, era sin duda uno de los mejores y más bellos ejidos de la región, y que, además, le brindaba una amable hospitalidad a los fuereños como yo.

## La llegada del Padre Juan

En ese tiempo trabajaba yo para el Servicio Forestal en proyectos agropecuarios, en varios ejidos de la región. Proyectos que pretendían ser de desarrollo comunitario, tomando algunos modelos chinos, que me proponía mi maestro Ricardo Ferré. Trabajaba especialmente en San Jerónimo Tulijá, donde las autoridades del ejido me habían prestado una cabañita, a un lado de la pista aérea y cerca del

río, que hacía las veces de casa y oficina (justamente donde hoy en día se ha construido una flamante Clínica de Salud con apoyo de los zapatistas y ONG europeas). Estaba esa mañana, en esta cabañita, leyendo, cuando llegaron niños corriendo alegremente para avisarme que llegaban el Padre Juan y otros miembros de la Misión en una camioneta. Yo no tenía idea de quién podría ser ese Padre Juan, pero me sorprendió un poco que llegara por carretera, cosa no muy frecuente por ese entonces.

A pesar de estar tan cerca la Misión, sólo como a 70 kilómetros en línea recta, el venir por tierra significaba que el padre Juan y su acompañantes habían realizado un largísimo recorrido (atravesar parte del estado de Tabasco y recorrer en total alrededor de 500 kilómetros) pasando por: Ocosingo, San Cristóbal, Teapa y Zapata en Tabasco, y por el aserradero de Chancalá. Dependiendo del estado de las carreteras, se podían ocupar, en el mejor de los casos, varios días de camino. Por eso, la mayoría de los miembros de la Misión preferían la opción de viajar en avioneta, que hacía el trayecto sólo en 15 o 20 minutos. Únicamente el padre Mardonio, prefería hacer el camino a pie y pasaba casi un mes fuera en visitas pastorales de pueblito en pueblito, hasta regresar de nuevo a Bachajón.

Dejé mis lecturas de ese día y me dirigí al parque a saludar a los recién llegados. Me encontré en el camino con la madre Nancy, una monja norteamericana, que conocía yo desde hacía un año y que estaba encargada del funcionamiento y contabilidad de la cooperativa de consumo (cuyo mejor negocio, desgraciadamente, era la distribución de la Coca-Cola en la región) y que venía una vez al mes para ayudar a los directivos de la cooperativa. Nancy me confirmó la llegada del Padre Juan, y con una sonrisa me adelantó que era un jesuita belga joven, guapo y simpático, y que cantaba muy bien, y que valía la pena conocerlo y escucharlo.

Allí, en una esquina del parque, encontré al Padre Juan: un hombre ciertamente apuesto, alto, rubio, de ojos claros, con una gran sonrisa, y rodeado por una veintena de niños, mujeres, muchachos y jovencitas. El contraste era evidente entre su persona y la de los tzeltales: bajitos de talla, con sus cabellos negros y muy morenos.



Todos querían saludarlo, las mujeres rompían su timidez habitual para extenderle muy delicadamente la mano al saludarlo, casi sin tocarlo. Cargó algunos bebés e intercambio algunas palabras en tzeltal con las mamás. Se veía alegre y muy contento de estar con toda esa gente. En un momento volteó a verme, un poco intrigado por mi presencia y alguien le dijo: “es el ingeniero Lobato, nos está ayudando con una hortaliza, en la parcela de las mujeres.” Jan de Vos tenía entonces 40 años, pero se veía mucho más joven; yo tenía 23.

## Una conversación

Se dirigió hacia mí y amablemente me saludó. Dimos unos pasos juntos y entablamos una corta plática en medio de niños que corrían alrededor nuestro. Comenzó a hacerme preguntas, ¿Qué me preguntó y qué le dije yo? Todo ya se me olvidó completamente. Quizás solamente le dije que no era agrónomo sino antropólogo, (pero que no podía evitar que la gente se dirigiera a mí de esa manera) y que quería hacer una tesis sobre los tzeltales de la Selva. En cambio lo que me dijo Jan se me quedó grabado desde entonces.

Me habló desde el principio de una manera muy abierta y sincera. Había llegado de Colombia hacía casi tres años, porque le habían dicho que se quería fundar una Universidad Campesina, pero que el proyecto no se había llevado a cabo. Existían diferencias dentro del mismo grupo promotor, y como él era extranjero le pidieron que permaneciera al margen. Y entonces, mejor lo pusieron a estudiar la historia de los tzeltales. Había tomado la encomienda muy en serio desde hacía dos años y había ya estado en los archivos de la Ciudad de Guatemala y de Sevilla recabando documentos coloniales.

En un primer momento había querido estudiar la rebelión tzeltal de 1712, pero no había podido encontrar en los archivos el informe clave de un capitán español que había participado en la “pacificación” (cuyo nombre olvidé), y esto lo había obligado a cambiar sus proyectos de investigación.

En unos cuantos minutos más me explicó, con pasión, lo que sí había encontrado: me habló de la conquista española de la Selva

Lacandona, de la fundación de San Cristóbal, de Bartolomé de Las Casas, de esa famosa rebelión de los tzendales de 1712, de las variaciones regionales de la tradición oral bachajonteca de Juan Lopez, (muy presente todavía y que trataba sobre la misma rebelión), de la Batalla del Sumidero, de una serie de leyendas de los españoles que quería comparar con las leyendas indígenas, y finalmente, de la tesis de doctorado que estaba redactando para la Universidad de Lovaina.

Estábamos los dos, en medio de la plática, abstraídos completamente del entorno, cuando Jan volteó y observó a las mujeres y muchachas descalzas, o con sandalias de plástico, vestidas con blusas de listones multicolores, o con humildes vestidos estampados de poliéster, y que lo esperaban junto con algunos de los viejos principales del ejido. Entonces se disculpó conmigo, porque tenía que preparar la misa del día siguiente. Mi tiempo se había terminado. Él tenía que dejar su oficio de historiador y retomar sus obligaciones de pastor. Me percaté desde ese día que Jan era ya una estrella en ascenso; una estrella admirada, buscada, esperada y seguramente también envidiada.

Jan me enseñó que esos indios que estaban a nuestro lado tenían una historia muy antigua y que era posible acceder a ella. Esa historia estaba en los archivos coloniales y en sus tradiciones orales que habría que saber descifrar. Además estos mayas de los nuevos ejidos de la selva estaban en realidad regresando a la tierra de sus ancestros, porque choles y tzeltales habían habitado la región antes de la Conquista, sólo que habían sido sacados por frailes y conquistadores españoles.

Por la tarde vi de nuevo a Jan que estaba en la casa del catequista Mariano y que entrevistaba a algunos viejitos sobre las historias y leyendas que conocían, entre ellas, las de Juan López. Salió un momento para saludarme de nuevo y decirme lo que estaba haciendo e inmediatamente regresó a sus labores de investigador.



## Procesiones, Juan López, amor y revolución

Al día siguiente hubo una procesión que pasaba por el poblado antes de entrar a la iglesia. Iban las mujeres con sus grandes velos blancos, seguidas por sus hijos y por los hombres, sin sombrero, y todos desfilaban muy serios, y en completo silencio, atrás de Jan y las religiosas. No me acuerdo de la misa y si fue Jan quien la ofició, sólo observé en mis notas que me había impresionado la iglesia que se estaba terminando: era grandísima, como una enorme bodega o almacén donde cabían muchas almas.

Más tarde, sentado en medio de la pista de aterrizaje me encontré al viejito don Santiago, del poblado de Paraíso, que era conocido como brujo y hechicero, y porque nunca paraba de contar sus cuentos e historias. Estaba rodeado de una audiencia de una docena niños y jóvenes, que escuchaban atentamente sus historias, reían y le hacían preguntas. Para mi sorpresa al viejito Santiago contaba precisamente la historia de Juan López. El personaje de esta historia tenía 100 hijas y en una guerra por el control del pueblo de Bachajón, mató a muchos soldados con todo y su capitán. Estos soldados llevaban sus gallinas, ganado, pavos, cerdos; y todos, soldados y animales, murieron en la batalla. Lo único que se había salvado en este enfrentamiento habían sido dos pequeños colibríes. ¡Jan tenía razón! La tradición oral del Rey Indio, Juan López, estaba todavía muy presente entre los bachajontecos y ahí tenía yo la prueba palpable, y advertía cómo las jóvenes generaciones se interesaban por estas leyendas. Me pregunté si Jan había hablado el día anterior también con don Santiago y le había refrescado la memoria de esas historias y leyendas; o si realmente esa tradición oral estaba tan presente en estos lugares que la podía uno escuchar en cualquier momento. O tal vez había sido sólo el azar que me había permitido escucharla.

Al atardecer, después de haberme bañado en el río, me reuní con el grupo de la Misión, en el parque central. Sentados sobre el pasto, encontré de nuevo a Jan afinando su guitarra, rodeado de algunos seminaristas y de las madres Nancy y Esther. Había muchos niños,

jóvenes y adultos, todos muy atentos y esperando que el padre Juan se lanzara a cantar. No nos defraudó. Acompañado por su guitarra nos cantó canciones sudamericanas de amor, de revolución y del padre guerrillero colombiano Camilo Torres. Eran unas bellas canciones y quedé sorprendido por la vena artística y revolucionaria de Jan. Las religiosas, los jóvenes seminaristas y yo mismo habíamos cantado, acompañado algunas de las canciones. Noté que en cambio el público local sólo nos había observado con alegría, pero en silencio. Esa música les era extraña, y seguramente la mayoría no entendía siquiera las letras en español, ni el significado que tenían esas canciones para nosotros los fuereños y urbanos que llegábamos a su ejido.

Obscureció, y Jan dio por terminado su concierto, después de poco más de una hora de canciones. Nos despedimos contentos y todos los presentes nos fuimos a acostar, alumbrados en la obscuridad por nuestras inseparables lámparas de mano de pilas. Jan me seguía sorprendiendo cada vez más por sus talentos. Antes de dormir no pude dejar de pensar en unas declaraciones de Bob Dylan, sobre la poca trascendencia política de sus canciones y daba el ejemplo de los Republicanos españoles: “que a pesar de que tenían las mejores canciones, habían perdido la guerra”.

## La despedida

A la mañana siguiente, temprano me despedí de Jan, que estaba ya abordo de la camioneta color gris, con el logotipo de la Misión y con un techo de plástico en la parte trasera. No recuerdo con quién iba, quizás con los seminaristas y algunas personas que querían un “aventón” para poder salir del ejido. Iba a visitar otros ejidos en la selva, porque quería tener una mejor idea de la región, del paisaje y de cómo se estaba desarrollando la colonización indígena de la selva; lo que le iba a ayudar a tratar mejor los temas que estaba escribiendo. Le pregunté si regresaría pronto, pero me dijo que no, que se iba a dedicar casi exclusivamente a redactar su tesis, pero que lo podría encontrar en los próximos meses en la Misión de Chilón



o en San Cristóbal. Me dio su verdadero nombre —ya no era Juan, sino Jan de Vos— y su dirección, que en realidad era la dirección de un amigo suyo, Kees Grootenboer, en la calle Josefa Ortiz de Domínguez.

Al escribir su nombre en mi libreta me equivoqué, y lo escribí en francés como Jean. Se dio cuenta y me lo corrigió, su nombre era en realidad flamenco y se escribía: Jan. Para mí, en ese momento, fue sólo un pequeño detalle de ortografía. No me daría cuenta del alcance de ese detalle, de que Jan era flamenco, hasta muchos años más tarde, cuando conversé con él después de visitar la región flamenca de su país, percibir su larga historia y los conflictos pasados y actuales con la comunidad hablante de francés. Era la primera vez que él corregiría alguno de mis errores escritos, pero no sería la última.

Seguimos platicando un poco. Todo mundo dentro de la camioneta comenzaba a desesperarse de que no terminaríamos de despedirnos. Nos dimos entonces rápidamente la mano y la camioneta desapareció en el polvoriento camino maderero que llevaba hasta el crucero Piñal, donde seguía hacia el norte, al poblado de Pénjamo en Tabasco y que al sur se internaba en los ejidos de la Selva.

Fue un encuentro que recordaré siempre, no solamente porque quedé fascinado con la personalidad y conocimiento de Jan, sino también por razones que son difíciles de explicar, ligadas a la intensidad emocional de ese momento. Dos ladinos, dos *caxlanes*\* extranjeros (porque seguramente yo era tan extranjero o más que Jan) se encontraban en medio de un pueblo de indios y compartía unas cuantas palabras, unos conceptos, pero que con seguridad rebelaban los sueños comunes de revolución y liberación, que estaban detrás; además de que los dos *caxlanes*, trataban de entender ese mundo indígena que deseaban transformar, y que les fascinaba y atraía tanto, y que al mismo tiempo les era tan extraño.

Ahora me queda claro que Jan tenía muchas cosas que transmitir. Estaba realmente entusiasmado por lo que había encontrado. Se le habían abierto las puertas que daban acceso a un mundo humano

\* Nombre con el cual los indígenas designan a los blancos y mestizos. La palabra “caxlan” también es utilizada para referirse a la lengua castellana <http://www.sipaz.org/glosario/gloesp.htm> (ed.)

que consideraba fascinante: el de la época colonial en América, a través de la sociedad chiapaneca. Su trabajo de historiador le permitía percatarse que ese conocimiento era necesario para conocer y entender la sociedad chiapaneca contemporánea, y poder fomentar el proceso de liberación de los indígenas.

Ahora me sorprende, al releer mis notas, lo claro que tenía ya, su proyecto de trabajo como historiador para los siguientes decenios, proyecto que acometería con mucho trabajo, con gran disciplina y rigor. Esa vez, con unas cuantas palabras, me había abierto, de par en par, las puertas de la historia colonial y moderna de Chiapas. Ya no me quedaría sino leer sus libros para conocer los detalles.

## Al paso de los años

A partir de ese día nuestras vidas se cruzarían en incontables momentos, yo me volvería un admirador suyo casi incondicional y me dedicaría a seguirle los pasos; lo cual no era sencillo. Cuando llegaba a buscarlo a la Misión de Chilón estaba en San Cristóbal o en Guatemala; y cuando lo buscaba en San Cristóbal estaba en Chilón. De hecho tardaríamos muchos meses para volvernos a encontrar después de esa primera vez, en el convento de Chilón. Nos comenzamos a ver un poco más cuando me fui a trabajar al Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, en San Cristóbal, y el camino hasta Chilón mejoró notablemente. Muchos de nuestros encuentros fueron frutos del azar, y sucedieron en alguna calle o tienda de San Cristóbal, en alguna oficina de Palenque, en algún camino de la Selva o en la casa de algún amigo común que nos invitaba, como Elena Fernández Galán y Kees Grootemboer. Para mí siempre fue un placer encontrarlo, porque siempre aprendía algo de nuevo con él.

Con la publicación de su tesis de doctorado, que como decía Juan Pedro Viqueira, se leía casi como una novela, comenzó a destacar de una manera notable en el mundo académico que lo descubría con admiración. Todavía recuerdo las primeras líneas de su introducción que me impactaron mucho:



El Miércoles Santo del año de 1695, a las doce del día, un fraile franciscano se hallaba en la cima de una colina (...).Contemplaba con suma satisfacción lo que durante cuarenta días de marcha fatigosa había llenado sus sueños y compensado sus esfuerzos (...).No cabía duda: el misionero había encontrado la cabecera legendaria de los indios lacandones, la última tribu indígena insumisa de Chiapas(...) y escribía:

(...) me voy luego en nombre del dulcísimo Jesús al pueblo de Nuestra Señora de los Dolores a anunciarles a sus habitantes la Paz de Dios y de el Rey.

Los libros de Jan los leería y releería como a ningún otro autor, porque compartía sus sueños y, especialmente, la pasión de entender lo que estaba pasando en la Selva Lacandona. Me regaló muchos de sus libros, también los compré para tener siempre a la disposición varios ejemplares. Los regalaba a los amigos y los llevaba siempre conmigo a los diferentes lugares donde me trasladaba a vivir.

Con el tiempo llegué a considerar a Jan como heredero de los antiguos cronistas coloniales, pero deshaciendo casi todas las leyendas importantes que pesaban sobre la historiografía chiapaneca: que los llamados actualmente lacandones no eran los verdaderos lacandones coloniales sino unos impostores, que los indios chiapanecas no habían intentado un suicidio colectivo para escapar de los españoles, que la conquista de Chiapas era muy diferente a la historia oficial y que la anexión a México había sido uno de los primeros fraudes electorales de nuestra historia.

Asistí a una memorable presentación suya en San Cristóbal sobre Juan López durante la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, donde por cierto causó gran revuelo la ponencia de Bob Laughlin, donde criticaba a los antropólogos mexicanos que no aprendían las lenguas indígenas. Llegué también a asistir a muchas de las presentaciones de sus libros. En 1988 en el Museo Tamayo de México presentó su libro sobre los madereros tabasqueños y ahí conocí por primera vez a su esposa, Emma Cossío. El levantamiento zapatista en 1994 nos sorprendió a ambos en la Ciudad de México,

y tuvimos varias reuniones para tratar de compartir nuestros puntos de vista e información.

En los últimos años comencé a releerlo con renovado interés. Encontraba en sus textos cosas nuevas que no había visto antes. Especialmente una segunda o tercera relectura de *Nuestra raíz*\* me maravilló y me dio temas para poder discutir con Jan. Desgraciadamente, viviendo ahora en París, de nuevo me costaba trabajo volverlo a encontrar. Así, cuando lo buscaba en México estaba en San Cristóbal, o cuando lo buscaba en San Cristóbal estaba en Sevilla. Tampoco pude asistir, como hubieran sido mis deseos, a la ponencia magistral de Jan que estaba prevista en la Reunión Internacional de Mayistas en la Ciudad de México. Por ello buscaba una oportunidad para reencontrarlo de nuevo.

## El último encuentro

Por fortuna puedo, por fin, coincidir en San Cristóbal con él. Llegó con emoción a su casa, atrás de la Iglesia de Guadalupe. He tomado un taxi en el centro. El chofer esquiva a los peatones y bicicletas, así como los puestos para las fiestas patrias en la calle Real de Guadalupe. Al bajarme del automóvil me dice: “¡Ah, viene a la casa del señor Jan! ¡Ya vio usted el mural que mandó pintar?” Admiro la pintura en la barda de la casa, donde se mezclan las imágenes de los mayas antiguos y modernos. Jan me abre la puerta, Emma nos espera. El mural fue realizado por un amigo suyo, pero todavía no está terminado. Contemplo su casa y su patio. La mañana está soleada y el cielo es de un azul intenso. Su biblioteca, como de costumbre perfectamente ordenada, adornada con pinturas y esculturas que representan a los mayas de Chiapas y Guatemala.

Agradezco que me reciba. Le comento sobre mis relecturas de sus libros y las ideas que me van surgiendo para interpretar la historia de Chiapas. Aunque mis ideas están todavía en una forma muy

\* 2001, *Nuestra raíz*, México, Clío-CIESAS. [Texto en español y toztzil, versión original en español, Jan de Vos (*Xwaan Wax*); traducción al *ch'ol* de Tila: Juan Jesús Vázquez Álvarez] (ed.)



embrionaria, voy a escribir unas notas y se las voy a enviar para que me dé su punto de vista. Me encuentro feliz de discutir, como sólo puedo hacerlo con él.

Recordamos con nostalgia nuestro primer encuentro en San Jerónimo Tulijá. Ha pasado ya tanto tiempo, pero sigue tan presente. “Jan, ¿no recuerdo si me hablaste esa vez de Fray Pedro Lorenzo? pero luego fue el primer libro que me regalaste, ¿verdad?”

Me dice que a propósito de libros me quiere regalar su último libro: *Vienen de lejos los torrentes*.<sup>\*</sup> Entra a su biblioteca y trae el libro, en su primera página escribe: Para Martine y Rodolfo, con el afecto de siempre, Jan. Jobel, 10 de septiembre de 2011.

Al momento de leer la fecha me despierto, y comprendo que toda esta última conversación ha sido un sueño a lo Borges. Me encuentro en realidad a miles de kilómetros de San Cristóbal, en una mañana soleada, pero en mi departamento de París, sentado en mi mesa de trabajo alrededor de sus libros y me he inventado este último encuentro, que nunca se dio, ni se pudo verificar. Jan murió hace ya varias semanas el 24 de julio pasado y se ha llevado con él algo de mí. Espero algún día terminar las notas sobre mis lecturas de sus libros.

París, septiembre de 2011

\* 2010, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. México, Conaculta-Chiapas (ed.)

## LA NARCOcultura: PODER, REALIDAD, ICONOGRAFIA Y “MITO”

Nery Córdova Solís

El fenómeno social del “narco” como fenómeno histórico, experimentado, visto y sobre todo vivido por una población, particularmente la sinaloense, es la trama fundamental que se teje en el presente ensayo, en el que destacan las peculiaridades de la gesta, el derrotero, el crecimiento y el fortalecimiento de lo que denominamos como “narcocultura”. Desde los años “mozos” del cultivo de enervantes en el territorio “nodriza” de las drogas ilícitas en México, se empezarían a forjar y ampliar las configuraciones culturales e ideológicas en torno de lo que es hoy una actividad delictiva tan poderosa, que ha puesto en jaque no sólo al gobierno, sino a la sociedad y las instituciones. Este es un recorrido sobre la realidad, la efervescencia y el “mito” sociocultural del narcotráfico. *Palabras clave: narcocultura, representación social, transgresión, ideología, mitología, hábitat.*

*Abstract: The “drug trafficker” culture: power, reality, iconography and “myth”. The social phenomenon of “drug trafficker” as a historical phenomenon experienced, observed and actually lived by a population, and in particular by the inhabitants of Sinaloa, is the fundamental theme of this text which outlines the peculiarities of the deeds, the course, the growth and the strengthening of what we call the “narco culture”. The early days cultivating drugs within the ‘soft’ context of illicit drugs in Mexico, provided a base for strengthening and expanding the cultural and ideological configurations around what it is nowadays a criminal and powerful activity, which has put in a predicament not only the government, but also the institutions and society. This text provides a tour of the reality, the effervescence and the sociocultural “myth” of drug trafficking. Key words: “drug trafficker” culture, social representations, transgression, ideology, mythology.*

- \* Profesor, investigador y director de la revista *Arenas* de la Facultad de Ciencias Sociales de la UAS. Doctor en Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en Comunicación, por la FCPyS de la UNAM. Miembro del SNI. Es autor, entre otros, de los libros *La narcocultura: simbología de la transgresión, el poder y la muerte* (2011) y *El ensayo: centauro de los géneros*, 1996.



## Una industria peculiar

La relación entre grupos de poder y tráfico de drogas ilegales, Levanescence y bajo sigilo en sus inicios pero visible y escandalosa en la actualidad, ha sido una furtiva gesta de larga data. El submundo de la transgresión y sus diversos nexos con las esferas públicas siempre han estado ahí. Desde las primeras décadas del Siglo XX —nos ubicamos en el norte de México y en particular en Sinaloa—, grupos familiares, vecinales, de calle, barrio, ranchería, comunidad y de otro tipo de vínculos laborales y económicos, aprovechando las circunstancias sociales y políticas y las laxitudes jurídicas de su tiempo, fueron perfilando sus derroteros y expectativas ante un negocio en ciernes y en despoblado que previeron lucrativo y harto redituable. Claro, se requirió iniciativa, audacia, visión, y ciertos anclajes públicos, y éstos fueron de distinto nivel municipal, regional, estatal y federal. Las complicidades con las esferas políticas y policíacas fueron lográndose en función de necesidades de protección, complicidad, silencio, disimulo y soslayo para, en las jornadas de zapa, hacer posible la producción de flores, capullos, goma y derivados, así como el establecimiento paulatino de novedosas y rupestres redes, itinerarios y rutas de distribución y exportación (a salto de mata, entre mulas y trasiegos y trueques hasta de fiado), y que más tarde devendría en siembra y cosecha de dólares, esplendores agrícolas y hortícolas y, en suma, bonanza. Al paso de trienios y sexenios, y más allá de ellos, habrían de mirarse riquezas súbitas y visibilidad de nombres y hombres pudientes, clanes y corporativos. Esa es la imagen de buena parte de los empresarios de Sinaloa. Son ejemplo por la peculiaridad de su surgimiento, formación, vínculos y fortalecimiento.

A pesar de que algunos años más tarde habría de institucionalizarse en el papel el combate gubernamental contra la producción, el tráfico y el consumo de drogas ilícitas, en el fondo, las campañas oficiales del Estado mexicano fueron percibidas por la *vox populi* con un añejo síntoma de “sospechosismo”. La duda, la suspicacia, la desconfianza y el recelo se han expandido al tiempo de la forti-

ficación de la subversiva y furtiva industria de los enervantes. Los resultados, los impactos, la magnitud y la complejidad actual del fenómeno, ofrecen un evidente, claro y amplio mentís —desde la panorámica de su evolución histórica, económica y contextual, y desde los detalles de la violencia y las acciones punitivas del Estado—, al supuesto y pretendido combate contra las drogas, con todo y la parafernalia generada en torno a la desviación sociocultural. Como hiedra florida, el mundo de las drogas, en tanto fenómeno social, histórica y políticamente construido, ha terminado por invadir vastos escenarios y la mayor parte de las esferas y territorios múltiples de la vida regional. Ha sido tan significativo que el narcotráfico sinaloense creó a su primer santo, en lo que constituye un caso inédito en el mundo: Jesús Malverde.

En el contexto de esta trama, en el noroccidente del país, en un proceso de similar sintonía al camino del sujeto-mito del que se dice también nació un 24 de diciembre en las postrimerías del Siglo XIX, varios agrupamientos transgresores y decenas de líderes facciosos se constituyeron en expresión de su hábitat sociocultural, en afiches de su propio campo social delictivo y clandestino. Estos que en las serranías, los pueblos y las rancherías marginadas, según los propios sierreños, han llegado a generar más beneficios en sus comunidades de origen que las mismas instituciones oficiales, en parte como mecanismos para el propio respaldo de sus trasiegos y como medida preventiva de protección social. Han existido lazos vinculantes fuertes y muy estrechos, tal vez intuitivos pero densos e inobjetables, entre la formación de los representantes carismáticos con liderazgo y ascendencia, y las reglas que tales grupos furtivamente se han ido dando y delineando para hacer productivo y rentable el funcionamiento de la industria en sus diferentes fases.

Una configuración fundamental de la transgresión ha tenido que ver con los mecanismos organizativos de defensa, resguardo y reproducción del “negocio”, frente a las instituciones e instancias de la administración pública que han buscado, sobre todo, bajo el amparo de la fuerza cuasioficiosa y de la impunidad, perseguir, extorsionar, controlar y ser parte de un submundo de corrupción que, a



manos llenas, a quienes logran infiltrarse entre sus redes, también les reparte. Y que puede ser, y es, en grandes montos. Acaso el temido y siniestro personaje de los años mozos de la industria en los cuarenta del pasado siglo, Alfonso “La Onza” Leyzaola (asesino y sicario sádico del poder estatal, truhán y bribón, correo y oreja de sí mismo y de tirios y troyanos, guarura de gobernantes), sea un modelo paradigmático del policía al servicio de los poderes públicos ilegítimos e ilegales de la sociedad. Así empezó a gestarse la historia del “narco”, así se desarrolló y así prosigue.

Luego de más de tres décadas de aquellas medidas depredadoras y de guerra que significó la brutal Operación Cóndor (con más de diez mil militares en acción, aparte de las fuerzas judiciales), que devastó e hizo desaparecer del mapa a más de dos mil pueblos y rancherías de Sinaloa, Chihuahua y Durango, y que durante el proceso y al final redituó paradójicamente en la fortificación nacional del narcotráfico, en los poblados dedicados a la siembra y cultivo de drogas prohibidas, la vida diaria de sus habitantes ha estado, y está, supeditada a una suerte de complicidad primaria, que se traduce en norma elemental de sobrevivencia. En la lejanía de las zonas rurales se han tejido, entre las formas y hábitos comunes de la vida, patrones básicos de integración, interacción y socialización, que se anudan con nuevas pautas para endurecer prácticas que terminan por constituir rasgos identitarios de pertenencia a grupos y estamentos transgresores, que subvierten la fachada social, el orden y ponen en entredicho la legalidad y hasta las gobernabilidades regionales, aunque no al sistema hegemónico como tal.

Por el contrario, la violencia organizada resulta necesaria al sistema social imperante y a cierto tipo de sociedades peculiares como la mexicana, donde los ilegalismos han estado incrustados en las estructuras de las instituciones y del poder público, y que se extienden hacia las esferas privadas. Toda sociedad efectúa trabajos sucios; para ello y en parte por ello existe la reserva laboral de los delincuentes. Y éstos, en el plano cultural, requieren de justificantes políticos, ideológicos, morales o religiosos para proseguir con sus labores. Como diría Michel Foucault, la violencia subyacente de la sociedad es una

energía que se yergue para hacer factibles, en un momento dado, las potencialidades de cambio, relevo social y crecimiento, aunque infortunadamente en este caso, para delinear poderes, instituciones y prácticas y hábitos corroídos, violentos y corrosivos que siguen lacerando hondamente al país. Sinaloa es una entidad ejemplo, en tanto que además ha sido cuna del narcotráfico nacional, para que el resto del país ponga sus barbas a remojar.

Además del confinamiento geográfico que dificulta el acceso a muchas de las poblaciones de la sierra, cada vecino puede ser vigilante, mensajero, delator y defensor que suele advertir sobre ciertos peligros y riesgos para los demás, que lo son igualmente para él y para las etnias familiares ligadas a la siembra de marihuana o amapola. Un fuereño o un extraño nunca pasan desapercibidos. La complicidad y la solidaridad se perfilan como partes sustantivas de un ambiente que es emocionalmente cercano para quienes lo viven y lo padecen, con la adrenalina a flor de piel; pero es distante a la vez, porque más allá de los aspectos sentimentales, al final resulta mucho más importante la eficacia del negocio. Nadie está a salvo. Así que ver y callar es una fórmula que garantiza vida y respeto. En este hábitus, la cultura del secreto y del guiño fija sus raíces y anuda sus ligas primordiales. Y ya en los posteriores nudos de la cadena de la industria, esta “secrecía” va haciéndose cada vez compleja, en tanto que también se afinan los valores de quienes comparten un mundo de la vida y de acciones y sobre todo entre quienes forman parte crucial y sectaria de dirección y liderazgo entre las cofradías.

En las poblaciones de la zona serrana (en el intrincado y complejo montañoso de la Sierra Madre), marginadas y distantes de los principales centros urbanos, tanto en el sur como en el centro y el norte sinaloenses, los habitantes, unidos por la proximidad territorial, la vecindad, los hilos sanguíneos y vínculos de amistad y compadrazgo, las tradiciones comunales y de trabajo van enfocándose hacia el diseño de facto de agrupamientos cerrados, a los que difícilmente otros individuos podrían acceder. Y se van aprendiendo y compartiendo rutinas, labranzas, tendencias, creencias, metas, ideas, por elementales que éstas puedan ser. Estos grupos primarios pue-



den ofrecer la imagen de una gran familia, unida por principios comunes (donde aparece de forma cada vez más extendida la imagen de Malverde, en una suerte de connivencia con los *ídola* del catolicismo), y más aún cuando se trata de la vida en torno a una actividad estigmatizada por la ilegalidad.

El comportamiento delictivo es eminentemente social y “se aprende” en la *doxa* y desde la vinculación con los grupos primarios, con los conocidos y amigos. De manera que esta teoría (Sutherland y Giddens) contrasta con la idea relativa a que existen “diferencias psicológicas” que tienden a separar a los delincuentes del resto de la población. En realidad las acciones delictivas son tan aprendidas como las que respetan la ley. Los pillos políticos y financieros de “cuello blanco”, los usureros, los ladrones y los traficantes intentan ganar dinero, igual que la gente que tiene trabajos convencionales, sólo que los primeros eligen subterfugios ilegales, rápidos y heterodoxos para conseguirlo.

En las faenas de siembra, cuidado, mantenimiento y cosechas, que ocurren una, dos e incluso hasta tres veces por año, dependiendo de las características orográficas, pluviales, la calidad de la tierra y los implementos tecnológicos, los habitantes de las rancherías y pequeños poblados, empero, viven en constante tensión, dada la naturaleza de sus labores. Los asedios de brigadas policíacas y militares son una permanente amenaza, algo que los pobladores tienen siempre presente. Aunque también confían en que sus líderes, sus “patrones”, los “financieros” o sus representantes internos y externos hayan podido prever y arreglar con anticipación los vínculos con los jefes de las corporaciones policiales. En este entramado de tensiones y hostilidades institucionales y sociales, donde están latentes las delaciones, las traiciones y los “agandalles”, para los pobladores, además de los riesgos compartidos, el esfuerzo de las complicidades comunes, la solidaridad, se van solidificando sus propios y peculiares valores, teñidos de afectos, afinidades, valentías y lealtades, los cuales se ponen a prueba en los difíciles trances frente a las fuerzas del orden, o frente a otros grupos rivales y de productores de poblados vecinos. Y aunque al final de cada ciclo, y pese a los sacrificios, para

la mayoría de las familias campesinas ligadas a la siembra, las ganancias sean pingües y sólo para más o menos comer, están trabajando no sólo para ello, sino también por su honor, y sobre todo, por su vida. Estos pueblos siguen acusando agudos problemas de atraso y marginación, aunque, ante la avalancha de la tecnología a la que tienen acceso individuos iletrados o analfabetas, abunden radios de onda corta y celulares, computadoras, además de que las azoteas de muchas viviendas rudimentarias, cabañas y casuchas de adobe, troncos, láminas y palmas, ostenten antenas parabólicas, como símbolo, paradoja y receptáculo para la unión virtual de la cultura de dos o más mundos. Con el santo y seña de por medio y con las imágenes de Cristo, la Virgen María y Malverde como fondo y sustento de las sincréticas y anticonvencionales paredes del espíritu.

Empero, los policías sin jurisdicción federal son, para los campesinos, los más enfadosos en las faldas de la sierra. Aunque no representan un poder por sí mismo con mucha fuerza ostensible —el poder se los otorgan otros grupos de narcos—, amenazan, extorsionan, decomisan; en general, actúan con el conocimiento explícito de jefes, políticos y gobernantes locales. Tengan o no facultades. Se quejaría algún agricultor de la transgresión: “Esos «compas» no tienen llena. Y luego porqué les pasa lo que les pasa”. Una investigadora (Rossana Reguillo, 1999) ha apuntado que, en la representación social del policía, se le ha pensado como una figura que nace, vive, crece, se fortifica y “se alimenta” precisamente del “conflicto”, en el marco de una sociedad pletórica de contradicciones estructurales. Y es que los transgresores (sean “decentes”, de corbata y seda, gobernadores, funcionarios, profesionistas o bien sujetos ensombrerados, de botas picudas de tacón metido y piel de víbora y cocodrilo, cintos piteados o huaraches) para serlo y para crecer en ese “submundo”, requieren, por supuesto, de la presencia subyacente de la ilegalidad. Sin ésta sus recursos y sus ganancias se mermarían de manera radical.



## Un santo de los bajos fondos

En este contexto, múltiples son los actores sociales que han acusado un liderazgo con ingredientes o rasgos en los que está presente la leyenda y el “mito”. Aunque con diferentes alcances y dimensiones, no en vano han destacado personajes y apellidos ilustres de la venera popular, las más de las veces aplaudidos, envidiados y admirados desde el imaginario colectivo, en ocasiones encarcelados y en otras asesinados. Nos referimos a los actores más o menos visibles del negocio, que han llegado a alcanzar fama y renombre, gracias a la

industria mediática, y que han ocupado imágenes simbólicas y emblemáticas en la esfera de la globalización. Han tenido una suerte de arraigo orgánico en sus poblaciones de origen, y han sido respetados, alzados y hasta entronizados a la categoría de “héroes” (o “antihéroes”), en torno a los cuales perviven aún creencias y mitologías sobre pretendidas bondades, aventuras y hazañas, similares a las que en vida habría realizado Malverde.



La vinculación orgánica de tales actores sociales (por ejemplo Pedro Avilés, Miguel Angel Félix Gallardo, Ernesto Fonseca Carrillo, Rafael Caro Quintero, Manuel Salcido Uzeta, Ramón Arellano Félix, Amado Carrillo Fuentes, Joaquín Guzmán Loera) con sus regiones y poblaciones de origen, les ha llevado a relacionarse, casi obligadamente, con las propias representaciones eclesiásticas lugareñas. De modo que las obras de infraestructura que tales sujetos patrocinaron en algunas comunidades, como pavimentación de calles y caminos, drenaje, energía eléctrica, agua potable, parques, jardines, plazuelas, tuvo que tocar también a templos y espacios religiosos. Había que

tener la mejor iglesia de la región. De modo que, no tendrían porqué, los párrocos y la feligresía, estar en desacuerdo o ser malagradecidos con sus hijos prodigio, aunque anduviesen en pasos no muy claros. Por el contrario: la aquiescencia social y popular la conquistaron los narcos con obras y acciones reales, con edificaciones tangibles, perdurables, aunque el fin fundamental de aquéllos fuese el beneficio particular, amén precisamente de la protección y el respaldo social, frente a las acechanzas de las fuerzas federales, o acaso de otros grupos de transgresores.

Por ejemplo, en Guasave, según consigna el semanario *Ríodoce* (entrevista de Julio César Beltrán, 28-04-08), el sacerdote Ernesto Álvarez, de la catedral “Nuestra Señora de Guadalupe”, negó haber conocido a Amado Carrillo, pero sí a la madre de éste: “...visitaba mucho la Ciudad de los Niños, les llevaba regalos, les llevaba carne, piñatas en época de navidad y Día del Niño”. En la misma nota, el periodista refiere que en otra catedral, la de “Nuestra Señora del Rosario”, donde se casó...

... el cantante del narco Tigrillo Palma, se está restaurando majestuosamente, desde capiteles hasta sillas, que personal proveniente del sur de la República trabaja con costosas hojas de oro laminado de 18 kilates que compran en Italia, para dejar deslumbrantemente dorado el mayor ícono de la fe guasavense.

Las fechas simbólicas ligadas con el Santo Patrón de los pueblos, que constituyen ferias de una semana o más (en Sinaloa se efectúan alrededor de mil ferias en torno a los santos patronales en los 18 municipios), hay días especiales en torno a algunas bodas y bautizos. Al jefe narco, casi por norma y siempre que estuviese en la población dadas sus múltiples gestas laborales, le tocaba ser el padrino o el compadre, y en su caso el benefactor de la fiesta patronal. Las fiestas —aún perviven los ecos y las reminiscencias de las mismas en la gran mayoría de las comunidades— devenían en acontecimientos sociales y populares en donde se contrataban a las bandas famosas de la región. Las pachangas por las bodas llegaban a durar varios días. Comida, bebidas, jolgorio y demás en abundancia para estar a



tono con la envergadura del carisma del padrino o del compadre, y no tanto del evento en sí. Y todo el aquelarre social y popular con la bendición de los representantes eclesiales y de la divinidad, que recibían también en tales días generosos diezmos y limosnas. Juntos y departiendo en las descomunales celebraciones aparecían jefes narcos, jefes políticos, jefes policíacos, jefes eclesiásticos, unidos por un solo fin: el progreso y la felicidad del pueblo. El caso es que esos líderes nunca han reparado en gastos: correspondían y responden aún con tales gestos, como vinculación a sus raíces y origen, pero igual como agradecimiento al respaldo social, y como muestra simbólica finalmente de poder: el poder del líder, el poder del jefe, sobre los ámbitos políticos, judiciales, económicos, sociales y religiosos.

Como consecuencia, durante años, lustros y décadas el reconocimiento y la aureola mítica de la imagen del transgresor no sólo iba *in crescendo* en los poblados y comunidades, sino que trascendía socialmente a través de los medios de comunicación. Por ejemplo, aún en los tiempos actuales, en el municipio de San Ignacio, por los rumbos de la Sierra Madre Occidental en el sur sinaloense, pese a que fue acribillado y muerto en Guadalajara a principios de los



años noventa, aún se cree que el benefactor de la región, el legendario Manuel Salcido Uzeta, “El Cochiloco”, sigue vivo en alguna parte del mundo. Una investigadora, que reside ahora en Estados Unidos y que conoció al jefe narco cuando éste departía y convivía libremente con periodistas mazatlecos sostiene, jura y perjura que “El Cochiloco” sigue con vida, cirugía de por medio, pero en Italia. Aunque no era por su comportamiento irascible y muy violento un dechado de ecuanimidad, el personaje es rememorado aún con nostalgia y cariño, casi como un santo, en las diversas comunidades que integran el municipio en las faldas de las montañas y la sierra.

A lo largo de varias décadas, decimos, fueron fortaleciéndose estas configuraciones ideológicas. El mito de Malverde, en especial, es un caso atípico, y extraordinario como elaboración cultural (quizá único en el mundo), en tanto icono del bandido sacralizado, que creció desde la imaginería de segmentos sociales marginales, y hasta de la ocurrencia y la broma (una de las versiones de su rostro habría sido inspirada en una fotografía de un exfuncionario público), pero sobre todo desde las condiciones históricas de la pobreza, la exclusión sociocultural y las represiones políticas porfiristas en los inicios del Siglo XX, el que finalmente ha trascendido a nivel nacional e internacional, y que habla de la fuerza que pueden llegar a adquirir los símbolos populares. Ya se sabe de otras capillas en ciudades de Baja California, como Mexicali y Tijuana, pero también en Los Angeles y San Francisco en California, y hasta en Cali, Colombia, en donde de cierto modo resulta lógica su adopción, por la relación sociocultural y laboral de ciertos grupos transgresivos de aquel país con sus pares o grupos afines mexicanos. Y el impacto de sus ecos puede mirarse en North Hollywood, California; Arizona, Texas, Nuevo México, e incluso en Italia y España.

“Hoy ante tu cruz postrado/ ¡Oh Malverde! Mi Señor/ Te pido misericordia/ y que alivies mi dolor”, reza una oración al pie del altar, en la orilla de la carretera, a unos 20 kilómetros de Los Cabos, Baja California Sur. Se trata del primer cuarteto de la letra del rezo “oficial” que se distribuye en la capilla del santo culiacanense: “La verdadera oración del ánimo de Malverde”. Ese pequeño altar



en Los Cabos, de dos metros de ancho por uno de largo y uno de altura, fue construido de manera anónima y rudimentaria, pero da cuenta y fe de quienes profesan creencia y querencia por el profano personaje sinaloense. Así como esa capilla hay decenas más, diseminadas las pequeñas edificaciones de fervor o gratitud en el norte del país. Algunas son, pese a su tamaño, un dechado arquitectónico, como la que se encuentra al pie de la montaña, en la carretera de Mazatlán a Durango; destacan unos quince escalones desde el asfalto hasta el altar, donde la imagen, bajo la fría fronda de las coníferas y con veladora encendida, resguarda los valores de algún grupo de la ilegalidad.

Por si fuera poco, la iconografía del santo patrón narco ha sido visualizada, quizá inconscientemente, con un formidable estereotipo de los *mass media*: leve y en forma sutil el rostro de Malverde ha sido retocado, con aires que lo acercan al arquetipo del ídolo Pedro Infante, al menos según la perspectiva del autor de los más o menos recientes bustos escultóricos, el artista plástico jalisciense Sergio Flores, que reside desde hace una veintena de años en Mazatlán. Malverde tuvo otros rostros: no tan sereno como el actual; por ahí podría mirarse en alguna vieja imagen quizá más sórdido y menos vigoroso, pero en algún otro retrato su rostro podría interpretarse hasta como la de un hechicero o cambujo. Lo importante es que el contenido transgresivo del “ánima” que vigila desde su rudimentaria capilla en Culiacán los rumbos y las faenas de los ámbitos de la transgresión, aparece casi siempre acompañado —en tanto afiche y como oferta de su imagen profana y milagrera— de alusiones a Cristo o la Virgen María, en un sincretismo que le proporciona mayor fuerza simbólica, pues lo vincula con la fe y las creencias tradicionales, mayoritarias y oficiosas de la sociedad. Y aunque nunca, en los retablos y exvotos que pueden mirarse y leerse en la capilla, aparece por encima de las figuras clásicas de la religión, la sola compañía de éstas pareciera otorgar a Malverde, aunque fuese marginal, un sentido de pertenencia a la simbología católica y que deviene precisamente en un incremento de los valores que le endilgan y le ratifican día a día ciertos segmentos sociales populares, y en especial

del sector rural. Pero la imagen puede verse en cafés, restaurantes y bares de las ciudades, acaso de forma snobista, pero como parte de los escenarios culturales sinaloenses.

Aparte de ser un tema llamativo para la prensa regional, nacional e internacional, y de la música de narcocorridos y la literatura, obras de teatro y películas (por ejemplo el novelista Elmer Mendoza, el dramaturgo Oscar Liera y el cineasta Óscar Blancarte), el “santísimo” ha sido un icono muy especial para destacados artistas de la plástica sinaloense (Lenin Márquez, Óscar Manuel García Castro, Rosy Robles), que han explorado artísticamente las vertientes de la fuerza social del mito, entreverado de historia, anécdotas, creencias, leyenda, religión pagana, aspiraciones populares, y sobre todo con las alusiones a los ámbitos de la violencia y la sangre. Se trata de un símbolo, que de muchas formas es representativo de Sinaloa, cuya riqueza estriba precisamente en la conjunción de variados paisajes y afluentes de la cultura regional. El símbolo cristaliza y sacraliza a la fuerza y al poder de la transgresión y la desviación social. Conviven en él los aspectos propios de los valores clásicos de la religión, sustentados en el bien, y los que tienen que ver de forma implícita con la maldad, la venganza y la muerte. En su dualidad, el afiche malverdiano resulta un tanto más complejo, por ejemplo, que el caso de otra formulación popular como el de la llamada *Santa Muerte*, cuyos quehaceres milagrosos giran en torno a lo que señala su propio nombre. Aparte de la variedad de los supuestos prodigios sobrenaturales, cuando al santo no se le cumplen las mandas, las juramentaciones y las promesas, dicen sus devotos, su venganza suele ser inevitable e implacable.

Como es el destino de casi todas las formas simbólicas de la cultura, que se gestan desde los fondos sociales como creencias, entre detalles de realidad y certidumbre, medias verdades y reiteraciones y mentiras, que luego se expanden al resto de las comunidades, y que más tarde son utilizadas por los medios de masas según sea la fuerza primigenia de las mismas, la de Malverde creció por su arraigo y vinculación popular. Indígenas mayos y campesinos —allá por el año de 1909 en que fue ahorcado— en su transitar por los caminos



de Culiacán a Navolato, según viejas usanzas, lanzaban piedras sobre el promontorio donde yacía el cadáver, por lo menos para no ser presas de la animadversión del muerto; y, así, empezaron a correr los rumores respecto de hallazgos y milagros. Marginados, excluidos, perseguidos, prostitutas, y truhanes, ladrones y pendencieros, pronto habrían de formar parte del abanico de seguidores de quien en vida en realidad pudo haberse llamado Jesús Juárez Masso, un simple delincuente, común y corriente, a quien la imaginería popular habría de atribuir valores, aventuras, hazañas y grandezas de variada magnitud. Algunas versiones sostienen que Juárez Masso era un saltador de carrozas y viajeros y que solía disfrazarse, camuflarse y confundirse entre el monte y que de ahí el mote: era el “Mal verde” de los caminos. En esa ruta, los sembradores y traficantes de drogas, más pronto que tarde, habrían de identificarse con el emblema transgresivo que representa, en forma y fondo, el ya mítico Malverde, el santo de los pobres, pero también de los narcos.

Las imbricaciones de la economía ilegal con la sociedad y sus formulaciones culturales e ideológicas ya tienen, en efecto, historia. Realidades y creencias han caminado al unísono de forma estrecha. Los reflejos de la vida continúan dando de qué hablar, como una constante reverberación de mito, historia y destino. Las propias versiones y acciones policíacas y del Estado contribuyen a engendrar y acrecentar la mitología.

“Gracias a Dios/ y a los milagros/ de mi pariente Malverde”, dice uno de los ex votos dentro de la capilla. Ubicada casi frente al moderno edificio del Gobierno del Estado en Culiacán, junto a las añejas vías del ferrocarril, la capilla fue construida por el propio gobierno, sobre un terreno donado también por el en ese entonces gobernador Alfonso G. Calderón en 1979. El recinto sigue exento de pago de predial y agua, atendiendo a la condición pretendidamente benefactora y sin fines de lucro de la profana institución eclesial, que, entre otros, suele ofrecer servicios funerarios y apoyos para discapacitados o lesionados (muletas, sillas de ruedas) por la perenne violencia sinaloense. Sin embargo, se presume que por concepto de limosnas anónimas sus ingresos resultan significativos, aunque difí-

ciles de cuantificar. Eligio González, ex administrador de la capilla, ya fallecido, solía advertir: “Ay de usted, maestro, si no toma en serio al ánima y sólo busca reírse”.

Sincretismo y dicotomía se expresan significativamente. Sin la pompa de las celebraciones litúrgicas del catolicismo y sin la riqueza arquitectónica y artística que caracteriza a sus templos en el mundo, la casa de Malverde es más bien la manifestación simple y sencilla, pero dura, cruda, franca, fuerte y montaraz, de las creencias elementales y hasta “silvestres” de los segmentos marginados de la sociedad. En los alrededores se miran varios negocios con el apellido de polendas: “Malverde *Clutch & Brakes*”, “Malverde Lumbre”, “Coco’s Malverde” o “*Chic’s Malverde*”. El lugar da la impresión de ser una bodega o una factoría de aluminio, pero acercarse al hogar del legendario personaje requiere de especiales dosis de entereza y ecuanimidad. Sobre todo si la visita es nocturna, mientras en los alrededores deambulan sujetos sigilosos y van y vienen camionetas negras de vidrios polarizados. Y sea de día o de noche, a cualquier hora, se escuchan desde lejos los sonos de la música norteña.

La adrenalina hierve como parte de los rituales sórdidos y tensos de la noche. Los ocupantes de las camionetas Lobo, Ram, Suburban y otras 4 x 4 con llantas descomunales aguardan en la penumbra. A propósito, Sam Quiñones escribió que en Sinaloa “la justicia no es ciega y no siempre los que están fuera de la ley son los malos”. Es más, dice en su libro *Historias verdaderas del otro México*, que ser enemigo del gobierno...

... puede mejorar una reputación. Por ello no es tan difícil entender cómo miles de personas llegaron a creer que Jesús Malverde, un bandido que murió hace tiempo, hiciera milagros en su vida... Aquí los traficantes son héroes populares y una “narcocultura” ha surgido desde hace tiempo.

La figura, guste o no, se llenó de significados. Controversial como todos los mitos, los adoradores siguen siendo, en su mayor parte, de los estratos bajos y pobres de la sociedad, segmentos y grupos ligados a bandas, clanes, cofradías, protagonistas de la desviación social.



De manera que tampoco ha resultado casual que sujetos de dudosa calaña, como sicarios y delincuentes hayan sido sus principales clientes o creyentes, en tanto que siempre tendrán motivos para rezarle; se trata, el icono, de un auténtico representante espiritual de la transgresión. A los voceros de la iglesia católica no les ha quedado más remedio que aguantar y tolerar, aunque no quieran, la irreverencia, la profanidad y la profundidad histórica del símbolo popular. Y más allá de la irreverencia o la herejía, la leyenda ha sido proporcional al vigor de las tradiciones hondas de la población.

Lo que importa, en todo caso, es la fortificación de la mitología respecto del mundo de los narcotraficantes. A ella ha contribuido una diversidad de acontecimientos en varios lapsos de la historia. Por ejemplo, por señalar algunos de ellos, el entorno de la muerte en un hospital de la Ciudad de México del “Señor de los Cielos”, Amado Carrillo; la fuga de Joaquín Guzmán Loera, “El Chapo”, de un penal de ínfima o “máxima seguridad”, el de Puente Grande, Jalisco; el deceso en una incidental reyerta policiaca de uno de los más sanguinarios miembros del grupo de los Arellano Félix, el llamado Cártel de Tijuana, Ramón Arellano Félix, en Mazatlán; o bien la posterior captura del jefe del clan, Benjamín, en Puebla, parecen más escenas del espectáculo y guiones fílmicos, supercherías y mitos que sucesos estrictos y literales de la realidad. Y a últimas fechas, el ajusticiamiento de cantantes gruperos, el sadismo con los descabezados, los mensajes y las amenazas.

En este marco, hoy, la lucha contra el narcotráfico muestra un entramado de contradicciones, supuestos, y persecución a ciegas de los narcos, con el uso de las fuerzas militares como fuerzas policiales. Con temor hasta de morderse la cola, el gobierno (léase: Gobernación, PGR, SSP, SEDENA, Marina), ha preferido las pasarelas del espectáculo mediático para estar a tono con el gobiernazo en funciones. Ha advertido el teórico John B. Thompson (2006) que la prevalencia o la persistencia histórica de muchas actitudes de escepticismo o cinismo —que van haciéndose cada vez más comunes en la sociedad y en la vida pública—, así como las actitudes de rechazo y cuestionamiento de los valores hegemónicos (que en la práctica

efectúa la multifacética industria de las drogas ilícitas), no significan, sin embargo, necesariamente, “un desafío al orden social”. Más bien y con frecuencia se observa que en diferentes ámbitos ciertas actitudes que pueden expresar, por ejemplo, “escepticismo”, o bien “hostilidad”, en el *factotum* de la vida real y tangible hasta se mezclan, se imbrican, se funden y “se amalgaman” con la diversidad de los cánones tradicionales y conservadores. Como se mezclan distintos tipos de expresiones religiosas.

Al paso de los años, los diferentes estamentos delictivos, que cada vez se amplían y se dispersan en el mundo globalizado, han generado y segregado un modo simbólico de percepción ideológica y cultural que ha contribuido para plasmar las justificaciones y los artificios morales de su autolegitimación. En este proceso ideológico, no pocos integrantes de los agrupamientos delictivos organizados, por diversas vías y medios, han llegado a manifestar convicción, creencia, sobre el horizonte de expectativas y de los retos mortales que plantean sus actividades. En los senderos de la existencia autoenajenante que han elegido, los actores sociales del “narco” ofrecen la vida y se mueren en la raya; defienden, con el fuego en ristre, el mundo de la vida de la plata y el plomo que se han construido, en lo que ha sido efecto, impacto y consecuencia. Se trata de una especie de confabulación urdida, atizada, desde los enclaves de las decisiones de poder externas, desde donde se organizan, planean y tramitan las inversiones “oscuras” y en penumbras, de importantes prestanombres, sociedades anónimas y corporaciones enquistadas en el *establissement*, y que seguirán obteniendo la plusvalía significativa y los grandes montos de dólares, sin mancharse de sangre ni involucrarse de forma directa en la muerte y la violencia, en las que se ve envuelta, como casi siempre, la canalla y la perrada. Estamos frente a agrupamientos y estamentos dirigidos, tras bambalinas y desde dobles y triples anonimatos, por capitales e intereses enredados en alientos globalizados, regionales, nacionales e internacionales.



## Cultura e ideología de la muerte

El crimen es un elemento central de la sociedad contemporánea, en su concepción real y potencial. Dice Hannah Arendt (1999), refiriéndose al tráfico de drogas y los asaltos, las probabilidades de que los bandidos de tales categorías *no* sean descubiertos son de nueve a uno; y se sabe que sólo uno de cada cien delincuentes terminará en la cárcel. Y como decía Foucault, un individuo que hoy es juez, en otras circunstancias, podría más bien, sin la toga de la autoridad, estar en el banquillo de los acusados. La desviación social depende de condiciones y situaciones sociales específicas. Aunque un aspecto central será siempre la tentación del dinero fácil. Además estará cerca, en el imaginario colectivo, la “fascinación” de los placeres y la vida deslumbrante de “los mafiosos”. En una sociedad con marcadas diferencias socioeconómicas, a pesar de la “moda” de la informática y la globalización, en un mundo de exclusión por antonomasia, los límites y las fronteras de ciertas fórmulas que se promocionan con intensidad no sólo en los *mass media*, sino en escuelas y universidades, priorizan pragmatismo, tecnocracia e instrucción técnica y mezclan con cinismo aspectos como astucia, engaño, inteligencia, riesgo, aventura y la fascinación del poder y el delito; éstos se transforman en un macro valor que, y porqué no —se reta—, valdría la pena experimentar y vivir. Para acabar pronto y en jerga llana, un narcocorrido lo dice así: “Más vale vivir cinco años como rey/ que cuarenta y cinco como güey”.

Los mecanismos impuestos o aprendidos por las necesidades de sobrevivencia y la reproducción como células y moléculas de poder, enfrentadas entre sí y contra la legalidad del sistema, obligó a los grupos del crimen organizado a construir un soterrado esquema de pautas de comportamiento. Se trata de una representación ideológica, formalizada y sistematizada, de la desviación. Se sintieron exigidos por la dinámica sorda, clandestina, corrosiva y perturbadora de sus acciones —y en el entorno de sus creencias, fábulas, justificaciones, costumbres y hábitos—, a delinear sobre la marcha un transgresivo sistema ideológico particular, *sui generis*, que ha conformado

su propia escala de valores, directrices y reglas no escritas. Han requerido de un lenguaje particular, de códigos y claves, y hasta de santo y seña, así como de normativizaciones excluyentes y aislantes, que los han colocado y recluido como aparentes sectas, cofradías y mafias de núcleos y entornos imperturbables y casi impenetrables. Y teniendo el propósito racional, por lo menos en cuanto al ámbito inmediato de los fines, de obtener los máximos rendimientos y ganancias y de hacer realidad la gloria o por lo menos gozable el escaso tiempo de vida de la mayoría de los sujetos que se involucran en la actividad. Y este doble derrotero del narcotráfico —en los intersticios de la economía y la ideología—, que ha transgredido reglas y normas institucionales y sociales, ha implantado ya su huella y su impronta. A propósito, el tercer cuarteto de “La verdadera oración del ánimo de Malverde”, dice:

¡Oh! Malverde milagroso  
¡Oh! Malverde mi Señor  
Concédeme este favor  
Y llena mi alma de gozo

Pero respecto del oligopolio de los enervantes ilegales, habría que advertir que estamos hablando de una intrincada red de intereses económicos locales, regionales, nacionales y mundiales, vinculados en muchos casos a los marcos económicos legítimos, que en conjunto no son precisamente un “micropoder”. Sin embargo, en los espacios regionales, la persistencia y la fuerza de ese ejército transgresivo del narco ha prohijado que, entre sus ejes y enclaves con capacidad expansiva, sus múltiples grupos se hayan convertido en actores que han afectado en estricto sentido el orden social, amén del efecto simultáneo en las esferas de la cultura y la ideología a través de la subversión simbólica. Esto es muy visible, por ejemplo, en su impacto sobre la industria de la cultura, al margen de la discusión respecto de la calidad de los creadores populares. Se trata de dos cuestiones distintas: por un lado está la apropiación temática que las corporaciones industriales mediáticas (cinematográficas, periodísticas, radiofónicas, discográficas y televisivas) han realizado para obtener cuantiosas ganancias explotando un tema que, de suyo, ge-



nera atención a partir del morbo; y por otro lado la obra que ciertos autores y bandas han realizado sobre el fenómeno, y más allá de su valía artística, como el amplio trabajo cultural que han hecho desde hace décadas (entre la crónica, el testimonio y la crítica social) grupos como “Los Tigres del Norte” o autores como Teodoro Bello.

Pero en general, en el estricto terreno de las subversiones del mundo imaginario que rodean al sujeto transgresor que tiene que ver más en corto la industria de las drogas, los actores que se ubican fuera del sistema hegemónico y de la ley, más bien tienden a moverse en torno a la búsqueda afanosa, la mayor parte de las veces de forma virulenta y compulsiva, de metas, sueños y delirios, que en ciertos momentos (las más de las ocasiones ilusamente), pueden llegar a proporcionarle fugaces satisfacciones. En medio del torbellino de las vidas sin freno, exhibiendo disipación, pertenencias, fuerza, violencia, en una orgullosa actitud que es capaz, entre el instinto y la irracionalidad, de enfrentarse a todo y contra todos. No son casuales, por ello, los estereotipos del “narco naco”, mediano o segundón, que presume y enarbola como trofeos joyas, propiedades, altanería, hembras y “hombría”, modelo que se ha expandido social y culturalmente. Tales actitudes son formas de la desviación sociocultural, como las rutas elegidas en aras del ascenso social, y tienen que ver incluso con el resentimiento y los deseos de venganza que conducen hacia la violencia. Pero éstas implican previamente la racionalidad de las ganancias económicas y la constitución simultánea de poder, o del “micropoder”, para precisamente poder concretar los fines, a través de las ilícitas e intrincadas fases de un sórdido negocio, que se ha solidificado paradójicamente entre las poliformes estructuras de la llamada sociedad global.

Manuel Castells (1999), al referirse a la ampliación de las redes transgresoras, establece que las peculiaridades de funcionamiento y las ventajas de esas organizaciones para su expansión, comparadas con las corporaciones y empresas normales y legítimas, han sido la “flexibilidad” y la “versatilidad”. Flexibilidad para negociar con grupos múltiples, y versatilidad para transmutar su fachada, su rostro o sus aspectos empresariales, a través del lavado de dinero. Dice

que “la *interconexión es su forma de operación*”, tanto en lo que compete a los mecanismos internos de cada instancia criminal (por ejemplo la mafia siciliana, el cártel de Cali, o el accionar *grosso modo* de los principales grupos mexicanos), como en la relación que tiene cada agrupación con otras organizaciones criminales.

Las “redes” delictivas se han constituido sobre la base, en principio, de grupos familiares y de conocidos muy cercanos, que terminan funcionando por medio de bandas y pandillas locales relativamente autónomas y diferenciadas. A éstas se les suelen suministrar diversos bienes, recursos materiales y servicios, y de las cuales a su vez reciben (las redes internacionales o los grupos distribuidores), como es lógico, retribuciones en efectivo. Cada grupo criminal organizado posee sus propias normas y códigos y medios para hacer cumplir los compromisos, que serían tratos de “caballeros” y convenios fácticos y verbales. Y dentro de tales reglas no escritas, pero muy legibles, aparece como recurso esencial el uso de la fuerza, en tanto expresión de las furias sociales de la desviación. En este sentido, precisa Castells, la violencia despiadada, incluidos la intimidación, la tortura, el secuestro de familiares y el asesinato, son hasta síntomas “de la rutina”.

Por ello se habla cada vez con mayor frecuencia del pragmatismo criminal, de la compartimentación del crimen, de su especialización y de la formación de expertos. Por un lado sembradores y cultivadores, por otro empaquetadores y especialistas de laboratorio; transportistas, vigilantes, distribuidores; y analistas, técnicos, jurídicos, economistas, agentes bursátiles, periodistas, zorros, orejas, escritores y promotores culturales. De modo que hay grupos dedicados casi exclusivamente al asesinato, quienes son subcontratados para las clásicas ejecuciones, descabezados con mensajes incluidos y ajustes de cuentas. Ejemplos: “zetas” o “kaibiles”, integrados por ex militares y expolicías.

Lo más importante, empero, es el “aparato de seguridad” interno y especializado, así como la red de agentes de la ley, jueces y políticos que están en la nómina. Una tesis obvia corre entre los pasadizos del hampa, y en la *vox populi*: una vez que entran en el sistema, en los cir-



cuitos cerrados del “negocio” o del crimen organizado, los hombres “están cautivos de por vida...” Se puede entrar, pero no salir... o casi. A menos de que se trate de don Epifanio Vargas, el jefe narco de la novela *La reina del sur*, de Arturo Pérez-Reverte (2002), sujeto que luego de amasar fortuna en los territorios sinaloenses de la droga, habría de incursionar en los quehaceres políticos. ¿Ficción? Acaso sólo el nombre del personaje.

La poderosa maquinaria empresarial de los narcóticos ha sido una suerte de matriz cultural que ha expandido e impreso su sello sobre variadas formas significativas de su entorno, en los senderos de las concreciones infraestructurales, en el movimiento de los recursos económicos, en el azuzamiento de los comportamientos agresivos y en las esferas ideológicas. Sin menoscabo de la fantasía popular y de la exageración en que suelen caer los *mass media* que le han atribuido, y le atribuyen aún, poderes ya sea inmanentes o bien de caricatura, es indudable que su alcance, su efecto e impacto ha sido real, retador, socavador, extenso y en distintos grados, que llega incluso a procedimientos patológicos y perversos, por los niveles despiadados de fuerza y sadismo que en ocasiones, y durante los años recientes, han exhibido los sicarios en la ejecución de asesinatos y venganzas como los cada vez frecuentes descabezamientos en Yucatán, Michoacán, Guerrero, Estado de México, Tamaulipas o Sinaloa. Y con la bendición, presumiblemente, de Malverde.

Aparte del ambiente de hostilidad, violencia y guerra al que ha contribuido el gobierno de Felipe Calderón con su política mediática y violenta de combate a la violencia, los propios grupos de narco-trafficantes se encuentran en franco acomodo, afinando sus propias estrategias. En tanto, las *vendettas*, el ajusticiamiento y la muerte por todos lados son una consecuencia. Dicho de otro modo, los grupos que no toman en cuenta la existencia de una férrea competencia en los planos legales e ilegales, tenderán a ser desmembrados y liquidados. Y, de hecho, aquella empresa delictiva que carezca, o que no disponga de un aparato o de un organismo de respaldo, protección y vigilancia de tipo violento, más sofisticado o mejor equipado al del resto de los grupos, han explicado los autores colombianos Ciro

Krauhausen y Luis F. Sarmiento, esa empresa podría encontrarse en una clara e importante “desventaja competitiva”, puesto que tendrían que someterse a los términos y condiciones que imponen los grupos competidores. Los riesgos se incrementan ante la posibilidad de no poder cumplir los contratos contraídos.

Según la percepción de algunos analistas, las rachas de violencia que sacuden y lastiman a las zonas y regiones estratégicas ubicadas en los mapas del narcotráfico, generalmente son una pantalla para, entre otros objetivos, desviar la atención de las autoridades, mientras se consolidan otras rutas, vericuetos y trayectorias para garantizar los flujos de enervantes. Aunque ello no cancela la posibilidad de que estén ocurriendo fuertes disputas por el control de las zonas productoras, de tráfico y distribución. En todo caso se trata de cruentas batallas en las que están, a veces como protagonistas, a veces como antagonistas, actores y hasta comandos policíacos y del Ejército, infiltrados en prácticamente todos los niveles. Los crímenes y los escándalos de notorios personajes, cuyas causales les vinculan a los terrenos de las drogas, son señales de que la “guerra” por lo menos ha rozado —y es decir precisamente lo menos— altas esferas del gobierno.

Pero en ciertas instancias del gobierno, para justificar incapacidades, se han dado hasta el lujo de magnificar bandas quijotescas, por ejemplo, de superkaibiles o superzetas. En la descomposición de la política y la justicia, nada parece funcionar contra la poderosa industria de los enervantes. Programas van y vienen y los efectos se traducen en violencia y más violencia; y salvo por la aprehensión y liquidación de ciertos sujetos demasiado visibles, que en un momento dado han llegado a colocarse como actores, parientes y hermanos en exceso incómodos, el gobierno sigue entrampado en una guerra donde el enemigo no ofrece un blanco fijo. De tal suerte que la lucha parece no tener fin, por lo menos según las acciones conocidas hasta hoy, bajo la batuta de Estados Unidos.

Aunque hay que hacer notar que, dados los acontecimientos de los últimos años, las prácticas y los estilos del crimen parecieran haber resentido cambios. Acaso debido a la proliferación de grupos de



traficantes, los enfrentamientos entre bandas resultan cada vez más frecuentes. Con la aparición de narcos “piratas”, que se dan el lujo y el atrevimiento de asaltar y despojar a sus similares, la verticalidad y lo cerrado de las viejas estructuras se enfrenta ahora a la dispersión generada por muy diversos grupos competidores, aunque la hegemonía siga existiendo en este mundo concreto y simbólico de la desviación social.

Las drogas han tocado e invadido todas las esferas de la vida pública. Aunque las pruebas se encuentran diluidas en el enmarañamiento de los subterfugios y los artificios jurídicos para esconder o, metafóricamente, para hacer invisibles las evidencias. Y es que los vínculos de soslayo de los diversos dineros, las transacciones y las mixturas millonarias entre los rubros formales y los de dudosa procedencia, han sido prácticas realizadas durante alrededor de un siglo. Pero justo es decir que las grandes ganancias producidas por la generosa tierra sinaloense han emigrado y volado, en su mayor parte, hacia el extranjero.

## Comunicación y mitología

Como vemos, el narcotráfico ha tocado directamente a la cultura, que a su vez ha redimensionado y resemantizado estereotipos. Los efectos están en los estrados ideológicos. Es decir, desde aquí y desde la cultura los valores y la mitología del narcotráfico retornan a la vida real, en un flujo constante que incluye: mundo social; objeto cultural; producción, medios y mensajes; y recepción de las formas simbólicas —en lo que constituye la figura teórica del “diamante cultural” (Griswoold, 1994)—, que incide en la construcción histórica y contextual de los fenómenos sociales, concepto desarrollado por Gilberto Giménez (2007). Durante la convivencia y connivencia centenaria con este mundo de desviación sociocultural, miles de individuos han oteado por lo menos otros avatares y destinos. Entre la creencia y el mito de esos otros rumbos, acciones y retos, atractivos aunque temibles, para enfrentar triunfadores o de pérdida más aceptablemente en términos monetarios la existencia, han

mostrado, como un extraño y convulso tipo ideal, otros horizontes de realización de expectativas y de vida en las beligerantes redes de este peculiar universo, donde se pone en juego la racionalización de la vida, entre los sueños y el instinto.

La posibilidad de tomar un camino en apariencia accesible y fácil —que no lo es, por los riesgos polifacéticos— para salir de la pobreza; y con un poco más de “sacrificios”, voluntad y valentía acaso amasar fortunas y detentar formas de poder (poder de fuego, poder social, poder económico, poder político), son algunas de las ilusiones constantes en el imaginario colectivo. Este camino a la bonanza ha llegado a investirse como una de las más densas, extendidas y sólidas mitologías sobre las bondades de la industria, y a la cual se apegan y apuestan los adoradores de Malverde. Sin duda, ciertos beneficios directos para miles de individuos y familias que han andado entre las fauces del negocio han sido y son muy reales y constituyen una ruptura no sólo con el orden legal, sino con su condición social previa de atávica pobreza y de ingentes y agudas carencias materiales.

Respecto de esta amplia relación entre cultura, economía y violencia, Castells ha reiterado que el crimen organizado está constituido a través de redes especializadas transnacionales. El crimen global también alcanza los circuitos de la cultura. La identidad cultural nutre la mayoría de los grupos, y desde ahí aporta signos y claves que dan sustento a los nexos que se dirimen dentro de cada red. Pero la complicidad no llega a impedir los abruptos violentos que bullen intensamente. Y por si fuese poco, precisa, existe todavía “un nivel” mucho más alto de comprensión comunitaria dentro de tales organizaciones, que se va tejiendo sobre el sustento de “la historia, la cultura y la tradición”, y que “genera su propia ideología legitimadora”. Empero, en la medida en que el crimen organizado se vuelve más globalizado, se ponen de relieve en mayor medida, también, los rasgos y componentes más trascendentes y significativos de su cultura identitaria para no desaparecer o diluirse en el vértigo del espacio de los flujos de la cultura. Al asentarse en el arraigo, los grupos criminales posibilitan la conservación de sus bases y nexos étnicos y culturales y, cuando es posible, “territoriales”. En esto estriba “su



fuerza”, en una sociedad con grupos beligerantes que crecieron en la mixtura de acciones entretrejidas en el clandestinaje y la vida pública, en el albedrío de las leyes no escritas de los más fuertes.

En tanto cultura “mosaico” que une tradición y modernidad y sincretismos, la cultura sinaloense ha bailado también al son de la industria mediática, que ha sido un bastión de resonancia sensacionalista y naturaleza escatológica. Y es que, por ejemplo la radio, vía la música, ha tenido una presencia exhaustiva, ligada a la impronta de las tradiciones, en este caso como expoliadora de los acervos populares, en sus sistemáticos afanes mercantilistas y de lucro. Así, ha jugado un papel central de coadyuvancia en la construcción de las representaciones sociales y los imaginarios colectivos.

Arguye Martín-Barbero (1981): “lo popular está construido de «mestizajes», complicidades y contradicciones”. Las mediaciones implican un proceso donde el discurso de los medios se adapta a la narrativa tradicional del mito y el melodrama; las audiencias aprenden a reconocer su identidad cultural colectiva en el discurso de los *mass media*. En efecto, la cultura hegemónica se construye en función de múltiples aportes, y no es simple resultado de operaciones de imposición o dominación. Por ello lo popular, dice Martín-Barbero, se relaciona con evidente eficacia al fenómeno de la masificación cultural. Y ha explicado por su parte Bourdieu (1999), el “poder simbólico” sólo se ejerce con la intervención, participación o “colaboración” de quienes lo padecen, y contribuyen a *establecerlo* social e históricamente, aunque la complicidad no siempre se establece mediante actos conscientes y deliberados. Pero la complicidad de forma perenne es el efecto de un poder. En la narrativa social, policías y políticos son vistos como una forma de “demonios” que, bajo el amparo de una supuesta legalidad son percibidos como agentes del “deterioro”, además de “cómplices de una delincuencia que avanza, incontenible, no sólo sobre la institucionalidad” (Reguillo, 1999), sino sobre los ciudadanos que viven la vida cotidiana como un caos casi inexpugnable: el crimen y las violencias, legítimas e ilegales, no son diferenciables.

La sociedad, como una telaraña de nudos y retruécanos, de grupos e intereses diversos, en tanto productora de sus propias imágenes, genera sus instrumentos de legitimación y prohija, al mismo tiempo, en los subterráneos de la ilegalidad, las formas ideológicas relativas a su propio cuestionamiento. Pero muestra también las formas desviadas de su crecimiento y desarrollo. Así, los medios de comunicación —televisión, radio, prensa— han sido capaces de mostrar, de forma directa e indirecta y a pesar del sensacionalismo y de los espejos cóncavos, las retorsiones de una sociedad convulsionada.

Para dos o tres generaciones de sinaloenses, “esa hija degenerada de la fuerza que es la violencia” se ha manifestado explícita, como fenómeno construido socialmente, como predisposición y hábito de ciertos grupos y que hace eco, luego, en los comportamientos de vastos segmentos sociales. Y podrá parecer “insólita” o “irracional”, “necesaria” o “pragmática”, pero la violencia sigue ahí: parte del hombre y sus circunstancias, y que se expresa vía múltiples rostros entre los lazos indisolubles de la comunicación y la cultura.

Los tejidos de funcionamiento, marcados por la violencia, de los grupos delictivos dedicados al narcotráfico tienen pues sus reglas, códigos y lenguajes singulares. Tales normatividades regidas por la ley de la plata y el plomo, donde se entrecruzan lealtades, afectos, complicidades silenciosas, presiones, amenazas, coerciones, premios y liderazgos de humo y fuego, se van forjando, sin embargo, dentro de un mundo hostil, de violación franca y soterrada de derechos y libertades, entre la impunidad y la aviesa ilegalidad, que no podrían mirarse o concebirse, sin que llame la atención la política estatal de no meterse en reales honduras; en todo caso se ha impuesto un programa de omisión: dejar hacer y dejar pasar, al margen de las espectaculares acciones militares y punitivas en las que se ha inmiscuido el régimen presidencial panista. El emporio de las drogas más bien se asemeja a un mundo de intocables. Un otro “yo” social. Desde el enfoque de la vieja Escuela de Frankfurt, se trataría de un legado irracional, y al mismo tiempo lógico: expresión del instinto, la razón primitiva, la razón económica y los disfraces y las máscaras del capi-



tal. Y es que millones de hombres en el planeta laboran en los ámbitos de la desviación social (hemos calculado, para el caso de México, por lo menos a unos 750 mil individuos entreverados en las fases de la intrincada cadena de la industria de las drogas que, sin tener registro sindical, pueden ser vistos como el sector de los trabajadores más temibles), y su imperio está en las sombras y las penumbras de los anfiteatros cuasipúblicos de los poderes de la transgresión y el crimen. Una parte ostensible y ruidosa de la religión y la cultura de la muerte. Por lo pronto con los suyos y desde Sinaloa, Malverde está en pie de guerra.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1999, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus.
- Astorga, Luis, 1996, *El siglo de las drogas*, México, Espasa Calpe Mexicana.
- , 1996, *Mitología del “narcotraficante” en México*, México, UNAM-Plaza y Valdés.
- Bourdieu, Pierre, 1999, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Castells, Manuel, 1999, *La era de la información*, Tomo III, Siglo XXI, México.
- Córdova Solís, Nery, 2011, *La narcocultura: simbología de la transgresión, el poder y la muerte*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- , 2002, *Una vida en la vida sinaloense. Memorias de Manuel Lazcano Ochoa*, Los Mochis, Sinaloa, Universidad de Occidente.
- , 1996, *El ensayo: centauro de los géneros*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Foucault, Michel, 1999, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI.
- Giddens, Anthony, 2000, *Sociología*, Madrid, Alianza Edit..
- Giménez, Gilberto, 2007, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, CONACULTA.
- Heller, Agnes, 1998, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.

- Griswoold, Wendy, 1994, *Cultures and societies in a Changing World*, Estados Unidos. Pine Forge Press.
- Krauhausen, Ciro y Luis F. Sarmiento, 1993, *Cocaina & Co.*, Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales-Tercer Mundo.
- Martín-Barbero, Jesús, 1981, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, G. Gili.
- Quiñones, Sam, 2002, *Historias verdaderas del otro México*, México, Planeta, México.
- Pérez-Reverte, Arturo, 2002, *La reina del sur*. Madrid, Alfaguara.
- Reguillo, Rossana, 1999, “Las culturas emergentes en las ciencias sociales”, en *Pensar las ciencias sociales, hoy*, México, ITESO, Guadalajara.
- Thompson, John B., 2006, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-X.
- Wald, Elijah, 2004, *Narcocorrido, Rayo*-Una rama de HarperCollins Publishers, New York.



## EL INFIERNO DE LUIS ESTRADA. UNA MIRADA DESDE EL ESQUIZOANÁLISIS DE GILLES DELEUZE

Ángeles María del Rosario Pérez Bernal

*El infierno*, película mexicana del género negro, dirigida por Luis Estrada, plantea el indisoluble vínculo estructural entre política, narcotráfico y pobreza; mediante el recurso de la ironía, la obra modeliza tal situación en un lugar del norte de México, devastado por la violencia irracional, la corrupción generalizada y la crisis económica. Este estudio examina, a partir de algunas categorías del esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como del examen intertextual, cómo es construida tal obra cinematográfica, cómo da cuenta de la realidad mexicana; pero también se hace énfasis en la manera como esta película representa tal realidad como una medialidad sin fin, como objeto no sólo estético, sino también ético y político. *Palabras clave: esquizoanálisis; intertextualidad; medialidad sin fin; crítica y clínica; objeto estético, ético y político.*

*Abstract The Hell of Luis Estrada. An approach from Gilles Deleuze's schizoanalysis Hell, a Mexican Film of the black genre, directed by Luis Estrada, raises the indissoluble structural link between politics, drug trafficking and poverty. Through the use of irony, the film uses such a situation in a place of the north of Mexico, devastated by irrational violence, extensive corruption and economic crisis. Based on some of the categories of schizoanalysis proposed by Gilles Deleuze and Felix Guattari and on intertextuality, this study examines how this cinematographic work is constructed, how it gives an account of the Mexican reality, but it also emphasizes how the film represents such reality like a mediality without end, not only as a aesthetical but also ethical and political object. Key words: Schizoanalysis; intertextuality; mediality without end; criticism and clinics; aesthetical, ethical and political object.*

- \* Doctora en Estudios Latinoamericanos: Literatura (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM). Investigadora Nacional del Sistema Nacional de Investigadores, CONACyT, Nivel I. Profesora-investigadora de Tiempo Completo (Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México). Posdoctorado en Literatura y Filosofía en la Universidad de París 1 *Panthéon Sorbonne*.

## Introducción

*El Infierno* (2010) es una comedia negra escrita y dirigida por Luis Estrada que presenta los indisolubles vínculos entre política, pobreza y narcotráfico en México, así como la misma imposibilidad de resolverlos. El argumento es el siguiente: Benjamin García, El Benny, es deportado de Estados Unidos y, al regresar a su pueblo, San Miguel Arcángel, encuentra un panorama desolador. La violencia irracional, la corrupción generalizada y la crisis económica que azotan al país, han devastado por completo al lugar. El Benny, sin otras opciones y para ayudar a su familia, se involucra en el negocio del narco en el que tiene, por primera vez en su vida, una fulgurante prosperidad llena de dinero, mujeres y violencia, pero al final descubrirá que ese submundo cobra muy caro sus incursiones en él. El esquizoanálisis o método de cartografía literaria servirá para elaborar un acercamiento a esta película; a la vez que se hará énfasis en la manera como este tipo de cine no sólo es un objeto estético, sino también ético y político.

## Cartografía de *El infierno*

El esquizoanálisis parte de concebir el campo social donde surge la obra artística de nuestro tiempo como un lugar donde priva la demencia. En efecto, el capitalismo es un modo de producción que se asienta en la descodificación: lo que otras formaciones sociales temieron y conjuraron, el capitalismo lo ha absorbido y le ha otorgado, de manera provisional, sentidos esquizos, recodificaciones artificiales y flotantes. Es por esta razón que la fase del capitalismo que nos ha correspondido vivir se manifiesta y nutre principalmente de las crisis recurrentes, lo cual empuja a cada uno a tomar medidas extremas de sobrevivencia que se inscriben siempre en un Estado donde la excepción es la regla.

A fin de examinar un objeto artístico, el esquizoanálisis propone considerarlo, en analogía con el contexto social que lo genera, a partir de los tres tipos de líneas lo constituyen:



1. Las líneas duras: Configuran segmentos molares, son determinadas colectivamente por los aparatos de poder; cortan, segmentan, estratifican y sobrecodifican las expresiones.
2. Las líneas flexibles: Son de índole molecular; surcan entre los segmentos duros, los minan y provocan micro-devenires.
3. Las líneas de fuga: Sirven de huída de los dispositivos sociales; son los puntos de ruptura, las líneas de desterritorialización absoluta o de descodificación que escapan a los dualismos rígidos y que inventan conexiones nuevas e inesperadas; con ellas, ya no hay estructuras, ni sujetos, ni personas, sino partículas definidas únicamente por las relaciones de movimiento y reposo, individualidades que se definen únicamente por afectos y potencias.

El ejercicio de dilucidar estos tres tipos de líneas es lo que Deleuze llama *crítica* y *clínica*.<sup>1</sup> Al determinar las diferentes líneas, se realiza la *crítica* de los flujos o regímenes de signos de un autor y se hace *clínica* mediante el cartografiado de las líneas de fuga de los flujos, de los caminos como curas de salud que cada escritura implica, propone o ve frustradas. Desde esta perspectiva, la obra de arte es entendida también como un objeto ético y político.

Así pues, a fin de analizar *El infierno*, inquiriremos, en un primer momento, sobre cuáles son los segmentos molares, binarios, territorializados,<sup>2</sup> medibles, previstos, codificados, de control, que aparecen en la obra; en un segundo momento, indagaremos acerca de las líneas flexibles, esto es, qué o quién causa las fisuras en los

1 El arte, para Deleuze, debe ser crítico con su tiempo a fin de actuar en contra de los códigos de control o los regímenes de signos que mantienen inmóviles las fuerzas activas del hombre; debe estar al servicio de la Vida, debe crear y arrastrar la vida a nuevos devenires, inauditos o no-humanos. Así, el objeto artístico se convierte en crítica, de la sociedad o del mundo, y en clínica, es decir, en proceso o empresa de salud, en mejoramiento de las condiciones políticas y sociales del hombre (Navarro, 2001)

2 Territorialización para Deleuze implica que el lenguaje articula los procesos que organizan y sistematizan el espacio social, de modo que los sujetos, mediante su uso, perpetúan mecanismos de opresión tanto en su vida privada como en la social; pero es el lenguaje mismo, en su función literaria, que desterritorializa, bifurca y torna ambiguos los significados y eso constituye una invitación a engendrar cambios y a imaginar la posibilidad de futuros antes inasequibles.

segmentos molares, y, finalmente, examinaremos las líneas de fuga, es decir, qué o quién deviene qué.

## Las líneas molares

En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari explican las líneas de segmentaridad dura como aquellas en las que todo parece medible y previsto, bien determinado y planificado.

Notre vie est ainsi faite: non seulement les grandes ensembles molaires (états, institutions, classes) mais les personnes comme éléments d'un ensemble, les sentiments comme rapports entre personnes sont segmentarisés, d'une manière qui n'est pas faite pour troubler, ni disperser, mais au contraire pour garantir et contrôler l'identité de chaque instance y compris l'identité personnelle.<sup>3</sup> (Deleuze & Guattari, 2006: 239)

Las líneas molares en el universo ficcional de *El infierno* serán aquellas que sustentan, organizan y reproducen el estado de cosas; entre ellas hemos identificado el territorio, San Miguel Arcángel; la familia Reyes, que se divide en dos cárteles; el aparato gubernamental, que en sus tres niveles (municipal, estatal y federal) facilita la operación de dichos cárteles, y la máquina religiosa, que alienta las conductas ilegales de los integrantes del territorio.

La primera línea molar, el espacio o territorio, es delineado al principio de la película cuando el personaje principal, Benjamín García, es deportado de los Estados Unidos y comienza “su descenso al infierno”; es decir, desde que el policía norteamericano le quita las esposas y le dice *Welcome to Mexico, don't come back*. Enseguida el espectador sigue con Benjamín el recorrido de regreso a través de la ventanilla del autobús. Se observa un panorama de pobreza y desolación, en el que resalta un tren de carga que va en sentido contrario

3 Así está hecha nuestra vida: no sólo los grandes conjuntos molares (Estados, instituciones, clases), sino las personas como elementos de un conjunto, los sentimientos como relaciones entre personas están segmentarizados, de una manera que no está hecha para perturbar, ni dispersar, sino al contrario, para garantizar y controlar la identidad de cada instancia, incluida la identidad personal.



(seguramente cargado de migrantes ilegales) y un altar de la Santa Muerte a pie de carretera. En el camino, Benjamín es asaltado dos veces, una por un ladrón convencional y otra por soldados. En este viaje, el protagonista sucesivamente va siendo *privado* de su oportunidad de ganar un sustento, de sus bienes, de sus ropas y, prácticamente, de su índole humana. Así, podemos decir que el personaje va siendo introducido en un territorio que Agamben caracterizaría como un *campo*,<sup>4</sup> un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral y todo es verdaderamente posible en él (Agamben, 2010b: 39). Esto último lo constatará Benjamín al recorrer San Miguel Arcángel, su pueblo, que luce en el abandono, desmantelado y solitario. Justo al llegar, Benjamín se topa con una balacera de la que resulta un hombre muerto; unos adolescentes despojan al cadáver en tanto que una mujer contesta —a la pregunta de Benjamín de qué es lo que sucedió— que están en guerra y que esos muchachos terminarán igual que el difunto. Uno de los chicos, nos enteraremos después, es el sobrino del protagonista, quien también se llama Benjamín, alias “El Diablito”.

Posteriormente vemos al protagonista en la vulcanizadora de su tío, Rogaciano García, un sitio a punto de la quiebra. Don Rogaciano le explica a Benjamín la situación del país y en especial de San Miguel Arcángel: “Crisis, desempleo, violencia... Casi, casi como una guerra civil. Nos cayó la maldición a todos. En este pueblo te

4 En efecto, el campo es producto de las recurrentes crisis tanto jurídicas como económicas del capitalismo; en el campo, la existencia humana es reducida a su puro contenido biológico; el sujeto ha perdido sus derechos y se encuentra expuesto frente a un poder que dispone de su vida en cualquier momento y sin mediar explicación alguna. Los campos de concentración modernos tienen su origen cuando el Estado, incapaz de hacer funcionar los mecanismos tradicionales que lo fundan —es decir, el territorio, el orden jurídico y el nacimiento o la nación—, entra en crisis permanente y decide arrogarse como parte de su ministerio el cuidado de la vida biológica de la nación. Así, la política se convierte en biopolítica y los individuos son reducidos a vida nuda. Hay algo —dice Agamben— que ya no puede operar en los mecanismos tradicionales que regulaban al Estado y el campo se convierte en el nuevo organizador del orden jurídico, o más bien, en el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal (Agamben, 2010b: 42). El campo es una estructura maleable que, en este estadio del capitalismo en que nos hallamos, opera diversas metamorfosis y se manifiesta en cualquier sitio y en cualquier momento. “El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis” (Agamben, 2010b: 43).

matan nomás por cualquier cosa” (Estrada, 2010). Justo una equivalencia de lo que dice Agamben cuando señala que en el *campo* el ciudadano se convierte en *Homo sacer*; es decir, vida que no merece ser vivida.<sup>5</sup> Traducido a términos populares, a vida que no vale nada, como diría la canción de José Alfredo Jiménez, que fondea varias escenas de la película.

En este punto, vale la pena destacar la intención irónica del nombre del lugar. Recuérdese que San Miguel Arcángel, en la angelología, es el que combate y vence al demonio. Miguel significa “quién como Dios”.

Él será (...) quien, cuando el anticristo venga a la tierra, aparecerá entre los hombres para defenderlos y protegerlos; él fue el que luchó contra el dragón y sus secuaces, los arrojó del cielo y obtuvo sobre ellos una imponente victoria; también fue él quien disputó con el diablo cuando este enemigo infernal trató de destruir el cuerpo de Moisés para hacerse pasar por Dios y conseguir que el pueblo judío lo adorara; él es igualmente el que al fallecer los fieles se hace cargo de sus almas y las introduce en el paraíso glorioso (De la Vorágine, 2004: 621).

Sin embargo, el contraste entre lo que el arcángel representa y lo que sucede en el espacio de la ficción, mejor denominado, El infierno, hace saltar los significados y el espectador parece ser invitado a poner en perspectiva la situación que observa, idéntica a aquella que constituye su día a día. Sin duda, en esta ocasión, el diablo le ha ganado la partida a San Miguel.

El tema del infierno, como equivalente semántico del espacio molar en que se desarrolla la película, surge cuando Benjamín le pregunta a su amigo el Cochiloco, quien es narcotraficante, si no siente nada de matar con tanta crueldad y sangre fría. El diálogo es el siguiente:

—¿No le da miedo irse al infierno?

5 La vida nuda del *Homo sacer* se define como “una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio.” (Agamben, 2010a: 112).



—¡Qué infierno ni qué la chingada! El infierno es aquí merito. ¿Ya no se acuerda cuando éramos chavalos, el hambre que teníamos, el canijo frío, la miseria en que vivíamos, o como ahora mismo, que cabrones como nosotros se anden matando así como así porque no tienen una manera decente de vivir? ¡Me cae que esta vida y no chingaderas es el cabrón infierno! (Estrada, 2010).

El infierno, o San Miguel Arcángel, es un espacio modélico que expresa lo que sucede a nivel planetario y que Deleuze (2005) ha descrito muy bien: El capitalismo post-industrial agrava la subversión de códigos propia de este modo de producción; el resultado es doble: se agrava la miseria estructural y los espacios antes jurídicos se convierten en tierra de nadie. Por consiguiente, que San Miguel Arcángel, el infierno o el norte de México sean espacios sin ley, no es un fenómeno producido por el narcotráfico, sino una expresión más del capitalismo post-industrial que no conoce otra dinámica que la crisis. El narcotráfico es, entonces, un flujo descodificado más del capitalismo, que requiere un campo para operar y lo obtiene; pero este campo, invariablemente, se convertirá en un infierno, aunque lleve un nombre tan poderoso como el de San Miguel Arcángel.

La segunda línea molar la constituyen los Reyes, quienes son los que efectivamente mandan en San Miguel Arcángel. Esta familia, originalmente de empresarios ganaderos, operaba en sociedad: los hermanos José y Pancho ejercían sus negocios en paz, pero a causa de una disputa por la herencia del mando (Don José quería que mandara su hijo Jesús y Don Pancho estaba en desacuerdo) desatan una guerra mortal entre sus respectivos cárteles. La familia de Don José está integrada por Doña Mary y su hijo Jesús. En el presente de la ficción, son los responsables de todo negocio sucio que se realice en San Miguel: drogas, contrabando, tráfico de personas, prostitución... Esta familia, dados los nombres, es una imagen paródica de la Sagrada Familia; en tanto que el apellido enfatiza el poder absoluto que despliegan.

El espectador se halla ante una segunda subversión de un símbolo religioso, lo que da cuenta del grado de descodificación que existe en el campo llamado San Miguel Arcángel. Los Reyes, además de ser

presentados como la nueva Trinidad, también aparecen como los nuevos héroes. A propósito del recuerdo recién removido de los héroes del Bicentenario, que dieron su vida por la Patria, estos próceres siniestros confirman, con su obrar, su índole grotesca. Una escena, de profunda ironía, ilustra lo anterior: con motivo del Bicentenario, se inaugura una escuela primaria, los benefactores son los Reyes. En el presidium están las autoridades del *Lager* —o el campo—, es decir, aquellos que sacan provecho de su posición para sobrevivir de la mejor manera: el cura, el jefe de la policía, el alcalde, y al centro, por supuesto, los tres Reyes. A lo lejos están los pistoleros, vigilando la escena en su usual pose de autosuficiencia. El espectador puede constatar, con una sonrisa, que estos personajes tergiversados, se creen realmente benefactores; creen que son los nuevos héroes de la historia nacional, como los llama el alcalde, quien es el maestro de ceremonias, y aceptan con emoción el aplauso. Al momento de cantar el himno nacional, todos, incluidos los pistoleros, hacen torpemente el saludo respectivo, con la mano derecha paralela al pecho, e intentan cantar, pero los únicos que se saben la letra del himno son los niños.

Los Reyes son como un gran agujero negro que termina fatalmente absorbiendo a todos; Benjamín García entra a trabajar con ellos empujado por la necesidad. El Cochiloco, su amigo de la infancia, lo lleva con el patrón, quien lo recibe en su despacho, cuya decoración destaca por el mal gusto y el exceso. Mientras espera, el Benny observa las fotografías: Los Reyes con varios ex presidentes del país, Vicente Fox, Ernesto Zedillo, Carlos Salinas, y Miguel de la Madrid; así como con Juan Pablo II... Entra Don José; su modo de conducirse da cuenta de su autoridad. Es el patrón<sup>6</sup> en el sentido más amplio del término: él no da la mano sino para que se la besen, él no se despide, da la bendición. Estos gestos son confirmados por sus palabras, al explicarle a Benjamín que al trabajar con él, entra a una familia, en la que se le exige honestidad y absoluta discreción. Le pide que no se clave con la “porquería” que vende porque ya lo dijo el nuevo Papa: “quien se mete basura está en pecado mortal”. Como

<sup>6</sup> Del latín *Patronus*, patrono, protector, defensor, modelo, unidad de referencia.



padre putativo le aconseja también cuidar su dinero y no gastarlo en lo primero que se le antoje, ni andar presumiendo que lo tiene.

Estas escenas permiten apreciar que los personajes, los habitantes de este campo llamado San Miguel Arcángel, han sido reducidos, si retomamos el concepto de Agamben, a la más absoluta *conditio inhumana*. Los ciudadanos están a merced de los líderes de los cárteles, de las autoridades políticas, del azar de estar en el sitio incorrecto, en el momento incorrecto, expuestos a morir. Los Reyes tampoco se salvarán. La máquina esquizoide también se los tragará. Ante la absoluta descodificación, todos manejan toscamente, alteradamente, los viejos códigos: los valores patrios, los valores religiosos, los valores familiares, etc. Por ello, obran como el limitado *golem* de Borges que bien o mal barría la sinagoga y hacía torpes zalemas orientales a un dios que no entendía.

Una tercera línea molar son las autoridades políticas, que obtienen ganancias sin ensuciarse; su papel es dejar obrar a los hombres de don José y detener la labor de cualquier enemigo o de cualquier soplón. Varios personajes ilustran a dicho gremio, como Mancera, el jefe de la policía, quien con todo cinismo cobra comisiones regularmente a los narcotraficantes y aún les pide drogas para “aguantar la presión del trabajo”; también está Félix, el alcalde, quien le debe a don José el puesto, porque éste pagó su campaña política; sin embargo, el más siniestro es Ramírez, un inspector federal de la PFI (se deduce que es la AFI, la Agencia Federal de Investigación<sup>7</sup>) quien les ofrece a los hombres de don José protección legal si fungen como testigos contra su patrón; pero en realidad lo que pretende es hacer caer a los traidores y entregárselos a don José para torturarlos y matarlos.

7 La AFI, en México, “es la institución encargada de investigar y perseguir a los responsables de la comisión de delitos federales y de aquellos que siendo del fuero común afectan la seguridad nacional o sean atraídos por el ámbito federal. [Sus agentes], como Policial Federal Ministerial, son auxiliares de la autoridad judicial y bajo la actuación directa del Agente de Ministerio Público Federal, se coordinan con las instituciones policiales de los tres órdenes de gobierno: Federal, Estatal y Municipal, para perseguir a quienes infrinjan la ley.” (Procuraduría General de la República, 2011).

La cuarta línea molar, la máquina religiosa, asume el rol de alentar y bendecir la conducta de los criminales; ésta es encarnada por un cura cuya moral cristiana es bastante extraña, dado que bautiza pistolas, en sus homilias exalta las virtudes de los criminales y muestra un interés desmedido por el dinero de los narcotraficantes. Inclusive, el personaje es caracterizado de tal modo que puede homologarse físicamente con sus clientes, ya que nunca se quita los lentes oscuros. No obstante, la máquina religiosa también alcanza expresiones que el canon de la iglesia católica rechaza: el culto a la Santa Muerte y a Malverde, que podrían definirse como líneas moleculares, ya que fisuran al aparato molar instituido por el Vaticano.

Estas dos últimas líneas molares, el Estado y la iglesia, han sido descritas por múltiples teóricos, encabezados por Marx, como aquellas que en una formación social legitiman el estado de cosas; sin embargo, parecen haber alcanzado otro más de sus límites en su evolución como instituciones descodificadas también por la máquina capitalista. Tanto el aparato gubernamental como la iglesia viven en un permanente estado de excepción en el que la legalidad y los derechos ciudadanos, por un lado, y el canon y la fe, por el otro, son dejados de lado para poder sobrevivir como instituciones, principalmente a costa de la miseria social y espiritual que se encargan de generar.

[La crisis] es el motor interno del capitalismo en su fase actual, de la misma manera que el estado de excepción es hoy la estructura normal del poder político. Y así como el estado de excepción requiere que haya sectores cada vez más numerosos de residentes privados de derechos políticos y que incluso, en último término, todos los ciudadanos sean reducidos a nuda vida, la crisis, convertida en permanente, exige no sólo que los pueblos del Tercer Mundo sean cada vez más pobres, sino también que una parte creciente de los ciudadanos de las sociedades industriales esté marginada y sin trabajo. Y entre los Estados llamados democráticos no hay ninguno que no esté hoy comprometido hasta el cuello con esta fabricación masiva de miseria humana (Agamben, 2010b: 111).



## Las líneas moleculares o flexibles

Deleuze y Guattari precisan que las líneas molares corresponderían a una macropolítica, en tanto que las líneas moleculares consistirían en un flujo de cuantos que penetra, modifica y agita los segmentos a modo de una micropolítica en la que privan “les petites imitations, oppositions, et inventions, qui constituent toute une matière sub-représentative.”<sup>8</sup> (Deleuze & Guattari, 2006: 267). En este sentido, y recuperando el tema de la Iglesia católica y las líneas moleculares que la corroen, se observa cómo el cura, en oposición a todo lo que le fue enseñado, se presta a celebrar el bautizo de la pistola de Benjamín, que se llamará “La gringa”, a fin de seguir siendo reconocido y respetado por esos fieles cuya alma tampoco distingue ya los límites antes precisos del “Bien” y el “Mal”. Otro ejemplo de cómo esta institución es fisurada son los cultos no reconocidos a la Santa Muerte y a Jesús Malverde, que atraviesan de manera paradigmática el texto cinematográfico. Estos dos nuevos mediadores divinos responden a la ausencia de figuras de culto con las que se puedan identificar ciertos grupos de la sociedad esquizo que han adquirido poder o han logrado la sobrevivencia no por ser “buenos”, sino por haber sabido adaptarse a la nueva regla que es la carencia de toda regla.

A propósito de la Santa Muerte, Barranco (2005) apunta:

Los actores que viven al margen de la ley se han posesionado de la dimensión simbólica de la deidad: no se trata solamente de la devoción popular de sectores socialmente marginados de la sociedad, sino de actores emergentes de la exclusión social. Muchos investigadores tienen la percepción de que la devoción por la Santa Muerte sustenta religiosamente a aquellos sectores delictivos dominantes que actúan al margen de la ley, creando códigos propios de organización y de poder simbólico que los legitima en ciertos sectores de la sociedad.

---

8 “las pequeñas imitaciones, oposiciones e invenciones, que constituyen toda una materia subrepresentativa.”

Estos mismos excluidos, modelizados en la ficción por las víctimas del campo; es decir, aquellos que no les queda más que seguir la línea de disolución que se les impone, constituyen otras líneas moleculares que van corroyendo los segmentos molares. Tales son el Diablito, el Diablo, el Cochiloco y la Lupe.

El Diablito es hijo de Pedro García, el Diablo, quien era el hermano menor de Benny, el protagonista. El Diablito sigue una línea de acción que define, a su vez, la de Benny. Es a causa de el Diablito que éste decide entrar al negocio del narco, dado que el sobrino es atrapado por la policía como reincidente y el tío, para salvarlo, pide ayuda y trabajo a su amigo el Cochiloco. También es por el Diablito que se precipita el clímax de la película, ya que él descubre que don José, para quien trabajaba su padre, el Diablo, mandó matar a éste porque se acostó con doña Mary (la esposa de don José) varias veces. El tío Benny no se entera de lo anterior sino hasta cerca del final de la película, cuando los sicarios de don José están buscando a quienes mataron a Jesús Reyes, el hijo de don José, y al soplón que causó la emboscada. Éste último resulta ser el Diablito. El tío Benny, desesperado, le pregunta al Diablito que por qué lo hizo, entonces éste le dice que por vengar la muerte de su papá. Finalmente, el Diablito reaparecerá en el desenlace de la historia, al vengar la muerte de su madre y de su tío Benny, confirmándose como el nuevo narcotraficante de la región.

El Diablito, sabedor de que la vida no vale nada, tiene una obsesión por los monumentos funerarios. De hecho, el tío Benny se gana el respeto de su sobrino cuando le hace un monumento al padre del chico, al Diablo. La escena es grotesca, porque en medio de un panteón con tumbas pobres, sólo con piedras apiladas en cada una, resaltaré el monumento *kitsch* que honrará la memoria de este personaje paradigmático. El Diablito, más tarde, le pedirá a su tío Benny que si él muere, le haga un monumento como el que le hizo a su padre; no obstante, muy otro será su destino. Luego de que el Benny lo ayuda a huir a Arizona, una vez que se ha descubierto que él fue el soplón que causó la muerte de Jesús Reyes, el Diablito regresará para cerrar la historia. Vuelve a San Miguel Arcángel a construir los



monumentos funerarios de su madre y su tío, quien es muerto luego de acribillar a don José. Enseguida va en busca de los narcotraficantes que mataron a su tío, los sorprende arreglando paquetes de droga y los acribilla. La imagen final congela la cara del Diablito en un rictus de rabia y prepotencia propia del que mata a sangre fría. Pero también del que está *privado* de otras opciones de vida, porque finalmente él es también prisionero del *campo*. Esta imagen se congela y entra de fondo la canción “Prenda del alma”, que habla de la imposibilidad de tener lo que se anhela.

¿Qué haré lejos de ti prenda del alma?  
 ¿Sin verte, sin oírte y sin hablarte?  
 A cada instante intentaré de ti acordarme  
 Aunque sea un imposible nuestro amor  
 (Sánchez, 1995).

El Diablito es una línea molecular porque fisura el segmento molar de los Reyes y provoca un micro-devenir en el que él cumple su meta: “ser un chingón como su papá” (Estrada, 2010). No es línea de fuga, porque el orden establecido se mantiene intacto, con la diferencia de que será él quien al final asuma el mando.

En *El infierno*, hay un personaje que obra en ausencia, porque ya está muerto, sin embargo funciona como eje rector de las acciones y peripecias de la obra. Este sujeto es el hermano de Benny, Pedro García, el Diablo. No es de extrañar el apelativo: si San Miguel Arcángel es *El Infierno*, Pedro es una metáfora del Diablo que le ha ganado la partida a San Miguel. El Diablo, es pues, una presencia sediciosa que altera y hace saltar la historia. El Diablo es otra línea molecular.

Pedro García, el Diablo, aparece al inicio de la película, cuando es un adolescente. Benjamín, su hermano mayor, se está despidiendo de él y de su madre, al momento de partir a Estados Unidos. Veinte años después, cuando Benny regresa, Pedro, el Diablo, ya está muerto, pero también ha vivido al límite. De ser un adolescente pobre y sin medios para sobrevivir, se convierte en un poderoso narcotraficante, al mando de don José Reyes. La historia cuenta poco de él;

sin embargo, su corrido, que funciona como fondo sonoro en varias escenas de la película, es muy ilustrativo:

Era un hombre deveras valiente  
se burlaba de la policía  
a su mando traía mucha gente  
su negocio se lo requería  
poderoso y también muy alegre  
como el Diablo se le conocía.  
(Quintero, 2010).

Seductor confirmado, el gran error de el Diablo, decíamos arriba, fue haberse acostado con doña Mary, la esposa del patrón don José, quien, al enterarse, lo mata luego de humillarlo y torturarlo:

El dinero, el poder y la fama  
son tres cosas muy afrodisiacas  
sin buscar las mujeres te sobran  
solteritas viudas o casadas  
a gozar de la vida que es corta  
decía el Diablo rodeado de damas  
para mí la pobreza es historia  
la hice añicos a punta de balas!!  
(Quintero, 2010).

La presencia del Diablo es molecular ya que custodia la línea de acción del Diablito y determina la de Benjamín, para quien, decepcionado de la crueldad de don José, sólo le queda una lealtad, la que siente hacia su propio hermano. A partir de este sentimiento, acontecerá el desenlace de la obra, como veremos en el siguiente apartado.

El Cochiloco es también un personaje molecular cuya indiscernibilidad consiste en que por un lado puede obrar con la mayor sangre fría y crueldad y por otro ser un devoto esposo y padre de familia. El Cochiloco es un tipo muy leal con sus amigos, su esposa y su jefe; no obstante, la muerte le cae encima al querer vengar el asesinato de su hijo el Cochiloquito, a quien don José, sin ninguna piedad, mandó matar porque el Cochiloco no fue capaz, a su vez, de salvar



la vida de su hijo, Jesús Reyes, cuando éste fue emboscado. Quizás el Cochiloco sea el personaje más simpático, con quien el espectador genere mayor empatía: en la medida que su oficio se lo permite, es un hombre cabal, a quien incluso sus víctimas le reconocen que “siempre ha sido un bato de ley”.

Un día, el Cochiloco lleva al Benny a su casa, a conocer a su esposa e hijos. El Benny le dice que pareciera como si dentro de él coexistieran dos personas diferentes. Quizás sea así, pero lo que empuja a obrar al Cochiloco son las mismas razones que impelen a Benny: la imperiosa necesidad de sacar una familia adelante y la imposibilidad de tener un trabajo decente y suficientemente remunerado. Así, el Cochiloco es una imagen especular de Benjamín, el protagonista, quien a su vez se sitúa como instancia especular del espectador, ya que todo lo que éste ve es tamizado por la mirada de Benny. En términos narratológicos, la focalización se ubica en la conciencia del protagonista, a fin de lograr una mayor identificación del receptor con los hechos relatados. Por ende, la muerte del Cochiloco afectará a Benny, dolerá al espectador y creará una fisura en el segmento molar de los Reyes, cuya cuestionada autoridad caerá en un entredicho mayor, ya que don José se ha develado como una especie de Saturno que ha empezado a devorar a sus hijos.

La Lupe es una bella prostituta que fue mujer de el Diablo, con quien concibió al Diablito, y luego se vuelve mujer de Benjamín. También es un personaje indiscernible porque al principio es presentada como un ente superficial que asume sin cuestionar los códigos de su profesión; pero conforme avanza la trama, se va volviendo una figura compleja en la que en su rol de madre y pareja manifiesta preocupación por el bienestar de su hijo y de Benjamín; asimismo, sueña, junto con éste último, en salir de San Miguel y tener una vida familiar plena y digna. Ella también muere, víctima de una de las múltiples venganzas de don José. Es importante destacar una clave simbólica que se esconde en su nombre. Recordemos que la Virgen de Guadalupe es la figura religiosa nacional por excelencia en México. Si en la obra se le asigna el nombre de Guadalupe a una prostituta, hallamos un tercer símbolo religioso deformado. La Ma-

dre mística, dulce, que en el Tepeyac le dice a Juan Diego, cuando el tío de éste se halla muy enfermo:

Oye y ten entendido, hijo mío el más pequeño, que es nada lo que te asusta y aflige; no se turbe tu corazón; no temas esa enfermedad, ni otra alguna enfermedad y angustia. ¿No estoy yo aquí, que soy tu Madre? ¿No estás bajo mi sombra? ¿No soy yo tu salud? ¿No estás por ventura en mi regazo? ¿Qué más has menester? (Iraburu, 2011).

Esta misma madre mística aparece ahora denigrada, ultrajada, vuelta una víctima del sistema. Incapaz de salvarse a sí misma, Lupe tampoco alcanza a proteger a los suyos, aunque quiera. No obstante, su ambigüedad fractura al sistema, ya que representa un centro de conflicto: Lupe es lo que se tiene y no se puede evitar; en oposición a la Virgen de Guadalupe, que es lo inalcanzable, lo que ya no se puede tener.

## La línea de fuga

Benjamín García, el protagonista, es la principal línea de fuga; sin embargo, no logra devenir-otro<sup>9</sup> porque el sistema lo elimina, aunque su obrar mesiánico —es decir, matar a don José, quien al final de la historia se ha convertido en presidente municipal de San Miguel Arcángel— apunte a soñar con un modo de ser y de vivir distinto. Héroe por unos días, Benjamín cae en la extinción, uno de los peligros mayores que encarna una línea de fuga y que Deleuze y Guattari describen así:

9 La idea de devenir para Deleuze y Guattari se halla estrechamente ligada con el concepto de minoridad; en términos generales, devenir-menor se refiere a la experiencia y a la figura por la cual la idea de un sujeto ontológicamente fuerte, a la manera del cogito cartesiano, queda debilitado por experiencias que matizan lo humano, que lo descentran. Por ejemplo, la experiencia de la animalidad, la feminidad o la indiscernibilidad, que para Deleuze se expresan mejor en la literatura, vendrían a cuestionar esta concepción de un sujeto como sustancia racional, coherente y completa. Para los pensadores franceses sólo lo menor es grande y revolucionario, ya que mina, cuestiona y deconstruye las condiciones sociales de la norma mayor. Así pues, la teoría del devenir considera que es posible devenir-animal, devenir-mujer, devenir-otro, devenir-imperceptible... (Le Garrec, 2010).



Pourquoi la ligne de fuite est-elle une guerre d'où l'on risque tant de sortir défait, détruit, après avoir détruit tout ce qu'on pouvait? Voilà précisément le quatrième danger: que la ligne de fuite franchisse le mur, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences à chaque fois. *Elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition.*<sup>10</sup> (Deleuze & Guattari, 2006: 280).

En efecto, llegado el 15 de septiembre, fiesta del Bicentenario de la Independencia, el nuevo alcalde de San Miguel Arcángel, don José Reyes, se dispone a dar el grito. Para contextualizar, Octavio Paz dice acerca de esta ceremonia:

Cada año, el 15 de septiembre a las once de la noche, en todas las plazas de México celebramos la Fiesta del Grito; y una multitud enardecida efectivamente grita por espacio de una hora, quizá para callar mejor el resto del año (Paz, 1985: 42).

La fiesta está en su apogeo. Hay cohetes, el pueblo está reunido en la plaza, embargado por el frenesí. Don José, con toda ceremonia, recibe la bandera y sale al balcón. Lo acompaña doña Mary; el cura; el antiguo alcalde; el Sargento y el Zardo, antes sicarios y ahora escoltas de don José; el Huasteco, antes traficante y ahora Jefe de la Policía. El Benny se abre paso entre la multitud. Don José, con toda ceremonia, grita:

- ¡Mexicanos y mexicanas!
- ¡Viva el Bicentenario de la Independencia!
- ¡Vivan los héroes que nos dieron patria!
- ¡Viva Hidalgo!
- ¡Viva Morelos!
- ¡Viva San Miguel de Allende! (*sic.*)
- ¡Viva la Corregidora de Querétaro!

10 ¿Por qué la línea de fuga es una guerra en la que hay tanto riesgo de salir derrotado, destruido, tras haber destruido todo aquello que uno era capaz de destruir? Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, *se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición.*

- ¡Viva Doña Josefa Ortiz!
- ¡Vivan los pobres de México!
- ¡Viva México, viva México, viva México! (Estrada, 2010).

El Benny queda frente a don José, quien acaba de ondear la bandera y de dar las doce campanadas; éste lo reconoce, así como doña Mary y el cura. El Benny saca su arma y comienza a disparar a los escoltas y al jefe de policía; luego a todos los demás. El último en caer es don José, cuyo cuerpo se desploma sobre el pódium; su sangre baña al águila nacional. El ruido de las balas termina confundiendo con el de los cohetes, una estructura de pólvora con la inscripción de “Viva México 2010” acaba de quemarse y cae. Esta escena es altamente connotativa. Volviendo a Octavio Paz, recordemos que:

(...) la Fiesta mexicana no es nada más un regreso a un estado original de indiferenciación y libertad; el mexicano no intenta regresar, sino salir de sí mismo, sobrepasarse. Entre nosotros la Fiesta es una explosión, un estallido. Muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido se alían en nuestros festejos, no para recrearse o reconocerse, sino para entredevorarse. No hay nada más alegre que una fiesta mexicana, pero también no hay nada más triste. La noche de fiesta es también noche de duelo (Paz, 1985: 47).

Sin duda, no puede haber interpretación más justa de la escena en cuestión. Los “vivas”, se convierten en extinción y silencio; el frenesí no tiene otro destino que la imperturbabilidad de la muerte. La esperanza es escasa, acaso nula en un sitio como San Miguel Arcángel, o el infierno, o el Norte de México; sin embargo, como dice Agamben, es el único espacio que tenemos y sólo de allí podemos partir para pensar en algo mejor, acaso en la sociedad que viene:

No obstante, es de esta zona de indiferencia, en que las acciones de la experiencia humana se malbaratan, de la que hoy tenemos que partir. Y si llamamos campo a esta zona opaca de indiscernibilidad, sigue siendo el campo el lugar desde el que tenemos que partir (Agamben, 2010b: 102-103).



Es indiscernible también saber si el intento de Benjamín García por mejorar las cosas fue fallido. Acaso habrá otros —como su propio sobrino— que se monten en el estado de cosas y sigan sacando provecho de las ventajas del campo. No obstante, la fisura ha salido de la ficción y ha impactado a un personaje exterior a la película, el espectador.

## *El infierno como clínica*

A fin de explicar cómo una obra cinematográfica puede, al igual que una obra literaria, ser crítica y clínica, recuperaremos el concepto de gesto de Giorgio Agamben,<sup>11</sup> para quien el arte cinematográfico, es un *gesto*; es decir, una medialidad sin fin, exhibición pura, suspensión de la acción para abrir la esfera del *ethos*, donde el hecho contemplado no conduce a fatalidad alguna, sino a la simple exposición del suceso. El hecho estético —y político— que es el arte cinematográfico, abre líneas de fuga que permiten mirar no con la lente de un amarillismo fatalista —como lo harían los medios masivos de comunicación—, sino como un espacio creativo en el que los sucesos se convierten en posibilidad, en potencia de ser otra cosa; simple exposición y apertura. Como gesto estético, el cine de arte suspende momentáneamente la dictadura de los hechos y abre un espacio de distancia en la cual es posible pensarnos en nuestra exposición.

Los medios masivos de comunicación —dice Agamben— han quitado la palabra a la gente, pero también sus gestos. El cine, como arte, quizá nos puede permitir recuperar las palabras y los gestos perdidos. La función de tales medios es fingir que están separados del poder, pero están estrechamente aliados a él para contribuir a su conservación. Mientras los medios trazan realidades de manera fatal, el cine artístico libera esas imágenes, esas noticias, y las exhibe como medialidades puras; rompe con los automatismos y los signi-

11 Agamben basa su concepto de gesto en la idea de Gilles Deleuze de imagen-movimiento, sólo que prolonga el análisis de dicho pensador francés para mostrar que puede ser aplicado al estatuto de la imagen en la modernidad.

ficados que el poder les ha otorgado y permite que los individuos les otorguen nuevos nombres y nuevos sentidos.

*El infierno* puede considerarse una medialidad sin fin, un objeto estético, pero también ético y político porque, a diferencia de una noticia espectacular sobre el narco —que ahora abundan— su finalidad no es quitarle la palabra al espectador, dejarlo mudo e impotente. Al contrario, *El infierno* pretende suspender el ánimo del espectador, desautomatizarlo de sus percepciones paralizadas acerca del tema y abrir un vacío que dé pie a la reflexión, a un punto de partida nuevo y creativo, a un ámbito de esperanza en el que pensar una *sociedad que viene* sea posible. El principal mecanismo para obtener tal resultado es la ironía, ya que

(...) al enfrentar al lector a significados contradictorios, ella reclama una interpretación. El campo es amplio y va de una ironía que admite que se apele a la noción de contrario para invertir el significado del texto hasta las ironías que lanzan al lector a la aporía cuando multiplican indicadores de sentido incompatibles. Pero la ironía no será verdadera ironía nada más que cuando sabe crear un momento de apertura en el texto y permite así al lector implicarse en la obra (Schoentjes, 2003: 265).

*El infierno* es contado desde la conciencia del protagonista, lo cual involucra al espectador en la historia; al mismo tiempo, la ironía logra distanciarlo de modo que pueda apreciar los hechos de un modo crítico. Así, es posible el trazado líneas de fuga en y desde la conciencia del receptor, con lo que la clínica, la empresa de salud que propicia la obra de arte, queda abierta.

## Conclusiones

La crítica y la clínica que puede derivarse luego de analizar *El infierno* con las herramientas del esquizoanálisis se describiría como sigue: La obra consta de cuatro segmentos molares principales: San Miguel Arcángel como *campo*, los Reyes, el aparato gubernamental y la máquina religiosa.



San Miguel Arcángel funciona como metáfora del campo en que se ha convertido no sólo México, sino el planeta entero, a manos de la nueva dinámica del capitalismo que ha hecho del narcotráfico otra expresión de sus flujos descodificadores. El narcotráfico, el tráfico de personas, el contrabando, la prostitución, etc., no son manifestaciones ajenas al capitalismo, son otra modalidad empresarial dentro de él; manifestación acaso propia de esta etapa del capital en que la crisis es su característica recurrente. En San Miguel Arcángel, o en el infierno, priva la vida nuda; nadie escapa a morir en cualquier momento, por cualquier nimiedad; ni el más poderoso ni el más humilde. Ya no hay vida privada, sino sujetos en privación. La vida es vida que no merece ser vivida (la vida no vale nada), el ciudadano se vuelve equivalente al *Homo sacer*.

Los Reyes alegorizan a la oligarquía en el poder, junto con sus asistentes, el gobierno y la iglesia; todos ellos marcan pautas de orden económico, político y social para garantizar la reproducción de un estado de cosas, para mantener sus privilegios y perennizar la opresión; no obstante, la contradicción en que ellos mismos se hallan, los hace aparecer como bufones, como títeres que tarde o temprano, también, serán devorados por la máquina esquizofrénica capitalista.

La subversión de códigos implica un primer código desquiciado, el viejo orden del Estado. Ya no hay reglas sino estado de excepción permanente. Los viejos referentes como la religión y la familia también son hechos saltar: se crean nuevos objetos y modos de adoración; la familia se vuelve sinónimo de mafia y las lealtades son relativas. Tales flujos descodificados permiten, entonces, la existencia de líneas moleculares que socavan a los segmentos duros. En *El infierno*, el obrar de los personajes principales manifiesta dichos flujos moleculares, a saber, el Diablito, el Diablo, el Cochiloco y la Lupe. A todos ellos los asiste la perplejidad; ante los códigos subvertidos, no saben bien a bien cómo definir un perfil de conducta; sin embargo, cierta intuición ética los acompaña, la cual los vuelve indiscernibles, ambiguos, y por tanto, cargados de una potencia libertaria que amenaza y efectivamente fisura a los segmentos molares.

Al amparo de las fuerzas moleculares, el protagonista, Benjamín García, encarna la línea de fuga de la obra, que pretende destruir los fundamentos del campo; no obstante, el sistema sabe defenderse y tal intento acaba en la aniquilación para el personaje. Sin embargo, el tono irónico y una perspectiva ubicada en la conciencia del protagonista, involucran al espectador en la obra y motivan en él la reflexión, la apertura y el despliegue de sus potencias. El final es entonces abierto e indefinido; corresponde a cada receptor decir la última palabra.

Aristóteles hablaba del efecto liberador de la obra de arte y decía del actor que para encarnar a su personaje, debía poner en suspensión sus propias necesidades vitales y asumir, de manera ficticia, en un “como si”, las necesidades de su personaje. El espectador, por su parte, también debía suspender su percepción lógica del mundo y dejarse llevar por la obra, identificarse con el personaje y la acción para lograr la catarsis. El concepto de gesto de Agamben, sostiene también esa idea de suspensión y de medialidad sin fin. Para Aristóteles, la función del teatro es educativa y tiene por objeto conservar un estado de cosas. Para Deleuze y Guattari, así como para Agamben, no hay teleología, sólo apertura; el fin es ético, pero en un sentido asociado a la expresión pura de la propia potencia, lo cual conlleva una tarea política:

Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia ni es tampoco propiamente una cosa: es el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia (Agamben, 2006: 31).

*El infierno*, como objeto estético, ético y político permite pensar e imaginar la posibilidad, la potencia de otros modos de ser, de otros modos de vivir, de otros modos de organizarse; permite, asimismo, recuperar la palabra, recobrar la visión propia de la realidad, aquella que ha sido expropiada a fin de producir parálisis en los ciudadanos y mantener el estado de cosas. Es tarea nuestra, de los que somos no-Estado, de los que estamos suscritos en el campo como vida nuda, recuperar y manifestar nuestras posibilidades y potencialida-



des; el soberano, sus representantes, no van a hacerlo, ellos están bien, disfrutando del *Lager* y sus beneficios.

## Lista de referencias:

- Agamben, G., 2010a, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos.
- , 2006, *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-textos.
- , 2010b, *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia, Pre-textos.
- Barranco, B., 2005, “La Santa Muerte”. *La Jornada*, Recuperado el 11 de septiembre de 2011, de <http://www.jornada.unam.mx/2005/06/01/024a1eco.php>
- Estrada, L. (Productor y Director), 2010, *El infierno* (edición especial) [Película], México, Bandidos Films.
- De la Vorágine, S., 2004, *La leyenda dorada 2*, Madrid, Alianza.
- Deleuze, G., 2005, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, G. et F. Guattari, 2006, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Iraburu, J. M., 2011, “El beato Juan Diego y Guadalupe”. Recuperado el 10 de septiembre de 2011, de <http://hispanidad.tripod.com/hechos10.htm>
- Le Garrec, M., 2010), *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Éllipses.
- Navarro, A., 2001, *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Paz, O., 1985, *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Procuraduría General de la República, 2010, “Agencia Federal de Investigación”. Recuperado el 20 de septiembre de 2011, de [http://www.pgr.gob.mx/Combate\\_a\\_la\\_Delincuencia/Agencia\\_Federal\\_de\\_Investigacion/Agencia\\_Federal\\_de\\_Investigacion.asp](http://www.pgr.gob.mx/Combate_a_la_Delincuencia/Agencia_Federal_de_Investigacion/Agencia_Federal_de_Investigacion.asp)

- Quintero, M. y Los Tucanes de Tijuana, 2010, “El corrido del diablo”. [Grabado por Los Tucanes de Tijuana]. En Luis Estrada. *El Infierno* (edición especial) [DVD-2] México, Bandidos Films.
- Sánchez, C., 1995, “Prenda del alma”. [Grabado por Los Lobos]. En Luis Estrada. *El Infierno* (edición especial) [DVD-1] México, Bandidos Films.
- Schoentjes, P., 2003, *La poética de la ironía*. Madrid, Cátedra.



**TERRÓN AMIGÓN, ESPERANZA, 2010, *EDUCACIÓN AMBIENTAL. REPRESENTACIONES SOCIALES Y SUS IMPLICACIONES EDUCATIVAS*, MÉXICO, HORIZONTES EDUCATIVOS, UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**

---

Silvia Gutiérrez Vidrio

Actualmente el estudio de las actitudes, valores, opiniones, creencias, tomas de decisión, procesos de socialización, relaciones entre grupos, entre otros temas, adquiere cada vez mayor relevancia dentro de las ciencias sociales. Esto ha puesto de relieve el interés creciente por estudiar los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor, es decir, desde las formas internalizadas de la cultura, resultantes de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados por parte de los actores sociales. Dado que el enfoque teórico-metodológico de las representaciones sociales permite precisamente identificar la manera en que los sujetos sociales construyen, reconstruyen y transforman la realidad social, esta propuesta ha adquirido un lugar importante en los estudios educativos, comunicacionales, culturales y políticos. Además, la propuesta teórico-metodológica de las representaciones sociales puede ser de gran utilidad para acceder a las formas subjetivadas o interiorizadas de la cultura, es decir, a los ámbitos específicos y bien delimitados de creencias, valores y prácticas de los actores sociales.

\* Profesora e investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la UAM, Xochimilco. Tiene el grado de Doctora en Sociología de la División de Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (1996) [sgvidrio@hotmail.com](mailto:sgvidrio@hotmail.com)

El concepto de representaciones sociales tiene su origen en la psicología social con el estudio fundacional de Serge Moscovici, *El psicoanálisis su imagen y su público* (1961). Una década después de la aparición de este libro, se inicia una vasta producción teórica y empírica que legitima y consolida este campo. Este enfoque ha dado lugar a numerosas corrientes de investigación y diversos modelos de aproximación teórica y empírica (cfr. Jodelet, 2003).

Como el propio Moscovici (1969) señala, si bien la realidad de las representaciones sociales es fácil de captar, el concepto no lo es debido a múltiples razones, entre ellas su posición mixta en la encrucijada de una serie de conceptos sociológicos y psicológicos. De ahí que existan diferentes maneras de definir lo que es una representación social. Lo que sí se puede encontrar en común entre las diferentes definiciones es el reconocimiento de que éstas son una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento del entramado social; son la actividad mental desplegada por individuos y grupos a fin de fijar su posición en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les conciernen (cf. Moscovici, 1979; y Jodelet, 1986).

Son varios los rasgos que caracterizan la aproximación teórica de las representaciones sociales. Uno de ellos es que en su estudio se pone interés al examen de las condiciones de producción y de circulación del pensamiento social, a reconocer sus formas, sus contenidos y funciones sociales que adquieren a través del estudio del sentido común. Otro es la referencia a los diversos procesos individuales, interindividuales, intergrupales e ideológicos que frecuentemente interactúan los unos con los otros, de la conjunción dinámica de los cuales resultan esas realidades vivas, que son finalmente las representaciones sociales.

Es precisamente la perspectiva teórica-metodológica de las representaciones sociales lo que constituye el referente teórico central del libro *Educación ambiental. Representaciones sociales y sus implicaciones educativas* de la Dra. Esperanza Terrón Amigón. El interés de la autora se centra en identificar las representaciones sociales que los profesores de educación básica han construido acerca de la educa-



ción ambiental, sus fuentes y sus influencias en el ámbito escolar a la luz de prácticas que se llevan a cabo en este campo.

Una primera cuestión que considero importante destacar de esta obra es la elección del objeto de estudio. Un gran acierto de la autora es el considerar a la Educación Ambiental (EA) como un campo prioritario del quehacer pedagógico previéndola y dándole continuidad y seguimiento, en virtud de que el deterioro de la naturaleza y la degradación de la calidad de vida humana son problemas actuales, de la vida cotidiana, del mundo del presente y de su acontecer cambiante y dinámico, que afecta al planeta en que vivimos y pone en riesgo la posibilidad de la existencia humana.

En este libro la autora parte de varios supuestos. En primer lugar se ubica el reconocimiento de que las representaciones sociales son una construcción social que hacen los sujetos inmersos en grupos, en sus espacios particulares de la vida cotidiana; es un conocimiento de sentido común, socialmente elaborado y compartido en el acontecer cotidiano que es construido para la comprensión de la realidad social. En segundo lugar se parte de la reflexión del acto educativo considerando a la educación como una construcción social, producto de un proceso histórico, intencional en el que intervienen varios sujetos, así como el contexto enmarcado en un proceso histórico dinámico y cambiante. Por tanto, se concibe a la actividad docente como un ejercicio social, cuyos postulados rebasan los niveles del aula y de la institución tornándose en una actividad compleja con múltiples dimensiones y relaciones contextuales en la cual el profesor es considerado como un actor que percibe, interpreta y problematiza las situaciones relevantes que le ofrece su práctica cotidiana. En tercer lugar, se ubica la problemática de la educación ambiental. Tal como se menciona en la obra, la educación ambiental surge en la década de los años setenta con el propósito de propiciar un cambio social planetario que se manifestara en formas de relación y de convivencia más humanas y armónicas con la naturaleza. Por lo que su objetivo se centra en ubicar posibles soluciones a los problemas ambientales y la transformación de las relaciones humanas que inciden en la crisis civilizatoria actual con el fin de construir nuevos valores

que mediante el desarrollo de procesos reflexivos, críticos, emancipatorios motiven cambios en las acciones que inciden en la intensificación de dicha problemática. De ahí que se ubique la necesidad de implementar una educación ambiental crítica que remite a una visión contraria a los valores instrumentales y al paradigma de la “escuela tradicional” y de la tecnología educativa que ha caracterizado la práctica de la época contemporánea.

Todos estos supuestos, claramente explicados en los diferentes apartados que conforman el marco teórico de la investigación, sirven de telón de fondo para ubicar la problemática que aborda esta investigación: la identificación de los diferentes sentidos de la EA, su por qué y su finalidad, su problemática y el conjunto de elementos que se entretienen en su concepto.

Una característica particular de esta obra es que en el estudio de las representaciones de la educación ambiental la autora busca identificar no sólo los significados que comparten los actores en su actuar cotidiano sino también los procesos por medio de los cuales éstos son construidos, las condiciones y contextos en los que surgen estas representaciones, así como las fuentes de información que han servido de base en su elaboración y las funciones que ejercen. Dicho en otras palabras, siguiendo a Ma. Auxiliadora Banchs (2000), se toman en cuenta todos los aspectos constituyentes de las representaciones y sus determinaciones.

El trabajo de investigación se llevó a cabo en varias fases. Estas se podrían agrupar en tres etapas. La primera, tiene que ver con todo el trabajo de campo que realizó la autora y que incluye la observación etnográfica, la identificación del universo de estudio y la selección de las muestras a estudiar, así como el diseño de los instrumentos utilizados para la recolección de la información (cuestionario y entrevista) y su piloteo. La segunda consistió en la aplicación de los instrumentos, la transcripción de las entrevistas así como la sistematización y análisis de la información recabada. Y finalmente la tercera la constituye la fase de interpretación de los resultados del análisis.



Una particularidad del estudio que nos ocupa es que para recabar la información necesaria para la exploración de las representaciones sociales y localizar las categorías de análisis se recurrió a la aplicación de varios instrumentos como el cuestionario, la asociación libre y la entrevista. Como un primer paso para identificar los contenidos y la construcción de las representaciones sociales de los sujetos de estudio la autora utilizó un cuestionario que fue aplicado a 91 profesores de sexto grado de primaria en la delegación Tláhuac (aunque en el análisis sólo se recuperan 66). Posteriormente se recurrió al uso de la entrevista. La entrevista se llevó a cabo con profesores de preescolar, primaria y secundaria, así como con promotores ambientales y asesores técnicos de escuelas públicas ubicadas en diferentes delegaciones. Respecto al uso de la entrevistas cabe señalar que en el estudio de las RS, la entrevista es un medio importante porque, de acuerdo con la teoría, las RS no pueden ser observadas directamente por el investigador. Como señala Jean-Blaise Grize (1993), los modelos mentales no pueden ser observados directamente (por lo menos en el estado actual de la ciencia). Por tanto, éstos no pueden ser captados más que a través de los comportamientos de los sujetos de todos los tipos, pero de éstos, los más accesibles para su análisis son los comportamientos verbales, es decir, los discursos. La utilización de diferentes instrumentos le permitió a la autora triangular la información y tener así más elementos para poder reconocer e interpretar las representaciones que los profesores han construido sobre la educación ambiental.

El análisis de la información es presentado en dos etapas. Primeramente se presentan los resultados del cuestionario. La información obtenida le permitió a la autora ubicar la imagen que tienen de la educación ambiental y su finalidad. A partir del análisis a las respuestas del para qué de la EA, la autora llega a identificar diferentes tipos de representaciones: las globalizadoras, las antropocéntricas técnicas y las integrales. En la segunda etapa se presenta el análisis de las entrevistas; éste se realizó por analogía mediante un proceso de categorización que resulta de los testimonios de los profesores, los datos se analizan por similitud, es decir, se agrupan las

ideas compartidas con los diferentes campos de la enunciación resultantes. El análisis se presenta agrupando las respuestas de cada uno de los tres grupos de profesores entrevistados: los promotores ambientales, los asesores técnicos y los profesores de grupo dado que el discurso es considerado como actividad comunicativa que se produce en los grupos que mantienen una relación de asociados y que comparten una forma común de ver la educación ambiental. El análisis se elabora teniendo en mente tanto las tres dimensiones de las representaciones sociales que identificó Moscovici: el campo de representación, la información y la actitud así como la identificación del tipo de RS en las que se ubican: globalizadoras, integrales y reducidas. Cabe señalar que el análisis se realiza teniendo siempre en cuenta los objetivos de la investigación; éste se lleva a cabo con detalle y su presentación significa un gran esfuerzo por mostrar gráficamente la complejidad de las respuestas.

Son varios los hallazgos de esta obra. En primer lugar podemos mencionar que en los testimonios que expresan los profesores sobre la EA puede observarse la interiorización de un conjunto de elementos que se asocian con dicha educación; las palabras, las ideas, problemas y conceptos que refieren son saberes que muestran que la EA y su problemática, de manera paulatina, están trascendiendo en el ámbito escolar, lo que parece indicar que es un concepto con el cual la mayoría de los profesores están familiarizados. Sin embargo, como la propia autora señala, es claro que hay dominios diferentes de dicho concepto que van desde ángulos más restringidos de la problemática hasta ángulos más amplios e integrales. Cuando interpreta todos los resultados sobre las imágenes de la educación ambiental la autora identifica las nociones que dan sentidos diversos a la cultura ambiental que se está promoviendo en el ámbito escolar, se inscriben en un enfoque naturalista de la EA; y señala que el sello positivista, instrumental y técnico que subyace en este enfoque, supera los indicios de una representación integral y crítica ubicada en algunos de los grupos estudiados. En relación con la función de las representaciones en la práctica cotidiana basándose en la observación en clase y en las entrevistas la autora llega a la



conclusión de que las prácticas que se privilegian son congruentes con la representación dominante de la EA y arrastran el problema del sesgo naturalista que se traduce en un manejo desarticulado de los contenidos curriculares o de éstos con las vivencias cotidianas de los estudiantes.

Otro de los hallazgos importantes es el que se refiere a la identificación de las fuentes de información a partir de las cuales los sujetos de estudio construyen RS de la EA. Los resultados de los análisis le permiten identificar que la principal fuente de información es la institución educativa, la cual a través de la capacitación que ofrece a los profesores, determina contenidos y acciones sobre la EA, y con ello, criterios de sentido sobre el quehacer de esta educación en el ámbito escolar. Otra de las fuentes que mencionan los profesores son los planes de estudio y los libros de texto y, en menor medida, los medios de comunicación. Así la autora llega a la conclusión de que no obstante las reformas al currículo educativo en 1993, que incorporan el enfoque ambiental y contenidos ambientales en los planes y programas de estudio, aún se sigue abordando el conocimiento de la realidad de manera parcelada y mecánica, lo cual deja un conocimiento reducido y fragmentado de la misma en los profesores, un conocimiento que disimula el interés y la intencionalidad de una práctica instrumental positivista.

Además, el análisis e interpretación de las representaciones sociales de la EA, le sirven a la autora para comprender que el fenómeno educativo tiene un alto grado de complejidad. Pasar de una EA informativa a una formativa es un problema estructural, cuya solución exige que los cambios educativos no se circunscriban solamente a las modificaciones curriculares, sino que contemplan al mismo tiempo la formación de todos los profesores que han de llevar a la práctica dichas reformas, así como hacer que lleguen a cada uno de ellos todos los materiales educativos que se elaboran. Estos son sólo algunos ejemplos de los aportes de esta investigación, pero la riqueza de la obra va mucho más allá de estos puntos que he seleccionado; por ello invito a leer la obra en detalle.

## Referencias:

- Jodelet, Denise, 1986, “La representación social: fenómenos, conceptos y teoría”. En Serge Moscovici, *Psicología Social II*. Barcelona, Paidós, pp. 469-494.
- Moscovici, Serge, 1979 [1961], *El psicoanálisis su imagen y su público*. Buenos Aires, Huelmul.
- Grize, Jean-Blaise, 1993, “Logique naturelle et représentations sociales.” En: *Papers on social representations*, versión electrónica, volumen 2.



---

COULANGEON, PHILIPPE, 2011, *LES MÉTAMORPHOSES DE LA DISTINCTION. INÉGALITÉS CULTURELLES DANS LA FRANCE D'AUJOURD'HUI*, PARIS, GRASSET, COLL. MONDES VÉCUS, 166 PP.

---

Domingo García Garza

---

Poco más de treinta años después de *La distinción*, el célebre libro de Bourdieu sobre las prácticas culturales, Philippe Coulangeon publica uno sobre lo que él llama las “metamorfosis” contemporáneas de la distinción social. ¿Qué ha ocurrido con la cultura en el transcurso de las tres últimas décadas? La idea defendida por el autor es que la cultura sigue teniendo un peso decisivo en las trayectorias sociales y que la diferenciación de los estilos de vida continúa siendo eminentemente económica y no sólo cultural o simbólica. El argumento principal del autor es que el efecto distintivo que ofrece la posesión de “capital cultural” se “metamorfoseó”. Sin embargo, el interés de esta publicación no sólo reside en el hecho de poner de relieve lo anterior, sino en arrojar pistas interesantes de cómo y en qué consistió esta mutación.

Coulangeon aborda, en un osado ejercicio de divulgación académica, la espinosa cuestión de la democratización cultural. Esta entrega no es azarosa. Merece la pena evocar que ésta obedece a

\* Profesor-investigador a tiempo completo, Université Charles de Gaulle - Lille 3, CESSP/EHESS.

dos factores. Primero, ocurre después del Coloquio Internacional llevado a cabo en París (*Trente ans après "La Distinction"*, INHA, 4-6 nov. 2010) cuyo objetivo era reflexionar sobre la validez de la teoría bourdieusiana en donde participaron investigadores del mundo entero. Segundo, dicha reflexión surge a raíz el debilitamiento de la cultura en Francia, erosionada en gran medida por la reducción presupuestal impuesta por la ortodoxia neoliberal y la devaluación cultural de sus actuales élites políticas.

*Les metamorphoses de la distinction*, cuyo título original debía ser "El triunfo de los filisteos", no es producto de una encuesta empírica ni tampoco un balance de una escuela de pensamiento. Se trata más bien de una recapitulación histórica, teórica y metodológica de las numerosas investigaciones hechas a nivel mundial sobre la cultura desde la teoría social de Bourdieu también llamadas *Distinction Studies*. El autor revisa las primeras investigaciones ya clásicas sobre la cultura y la desigualdad social medidas a través del éxito escolar, la reproducción que ésta engendra, la legitimidad cultural, la violencia simbólica, la progresiva masificación de la cultura hecha posible gracias a los medios de comunicación, en fin, la frecuencia y el acceso a los dispositivos culturales.

Gracias a un gran número de estadísticas y resultados cuantitativos, el segundo capítulo trata de medir el impacto de la expansión de la educación y el consecuente aumento del nivel educativo. La masificación de la educación indujo ciertamente una devaluación de los títulos escolares, pero ésta no suscita forzosamente consenso en Francia. Sus argumentos requieren una elegante refutación académica al llamado "pesimismo cultural". En el libro desmonta los ataques a la "escuela republicana" al desenmarañar y denunciar los sesgos ideológicos, así como las aproximaciones en las que se basan generalmente sus conservadores críticos.

Otro de los temas álgidos, y quizás el corazón del debate político-académico en el mundo entero, es aquel relativo al fracaso de la democratización de la cultura. El autor hace la distinción entre dos tipos de políticas culturales: 1) la primera retiene de la democratización de la cultura su concepción universalista o "legitimadora", cuyo



objetivo es reducir las desigualdades de acceso a la cultura “erudita”; 2) la segunda corresponde al “desarrollo cultural” basado en lo que se da a llamar el “relativismo cultural”, que, a diferencia de la primera, concibe los desfases de acceso a los dispositivos culturales en términos de diferencia y no de desigualdad. Aunque son diferentes en la forma en que atacan el mismo problema (el acceso a la cultura) se enfrentan a la misma dificultad: la fuerza de la herencia familiar sigue siendo determinante en la formación de las disposiciones culturales y las subvenciones estatales sólo tienen un impacto limitado ante la desigualdad familiar. Al peso de la herencia familiar debemos además agregar el impacto del origen social, cuyo peso se observa más claramente cuando se estudian las diferencias del gusto en personas que poseen propiedades sociales equivalentes. El autor concluye que sus resultados, y el de otras investigaciones a nivel mundial, confirman la validez de la polémica noción del *habitus*.

El último capítulo es quizás el más interesante porque presenta una idea novedosa: el autor sugiere que no asistimos a un debilitamiento de las fronteras simbólicas entre los grupos sociales sino más bien a su redefinición. Lo anterior conduciría a dos tipos de comportamiento: la “voracidad cultural” (cúmulo de actividades correlacionadas con los recursos económicos) y el “eclecticismo cultural” (la trasgresión del registro “popular” al “erudito”). He aquí algo en lo que todo mundo podría estar de acuerdo: el eclecticismo no implica la extinción de las normas de legitimidad cultural, sino su redefinición (por efecto de la internacionalización de la economía de los bienes simbólicos). Los efectos distintivos no emanarían del consumo de bienes culturales “legítimos”, sino de la movilización de nuevos recursos sociales como el dominio de lenguas extranjeras y la familiarización con otras culturas.

El autor no sólo atrae nuestra atención sobre la diversidad del consumo cultural sino sobre el tipo de transgresión gracias a la cual se consume la cultura. Apoyándose en el caso del “eclecticismo musical”, tema en el que es especialista; el autor sugiere que la música no se consume de manera aleatoria: las clases acomodadas consumen una diversidad musical más grande que los otros grupos

sociales, pero guardan también una distancia más pronunciada con respecto a los géneros “menores” (*rap*, *heavy-metal*, *hip-hop*); géneros que son, al mismo tiempo, los más apreciados por los grupos sociales situados en la parte inferior de la escala social. Lo mismo pasaría con otras prácticas de difusión masiva como la televisión y el cine. Coulangeon defiende lo que él llama los fundamentos materiales, sociales y económicos de la desigualdad en la que se basa la diferenciación cultural. Esta misma desigualdad determinaría la evolución de la dominación social, que se incrementa si le agregamos los factores de movilidad internacional y cosmopolitismo. La diferencia estribaría en que el dominio de los nuevos atributos culturales de la dominación gracias a la adquisición de “capital cultural” requieren hoy menos tiempo que antes.

A modo de conclusión el autor sugiere que las nuevas formas de difusión cultural han contribuido a la disolución de las fronteras culturales entre lo “popular” y lo “erudito”. Dicha disolución es consecuencia de la pérdida del monopolio cultural que solía ejercer la escuela. El alza del eclecticismo cultural es una manifestación de este fenómeno, pero esta nueva actitud cultural caracterizaría sobre todo a ciertas categorías (las que ya gozaban de un acceso a la cultura). La redefinición de las normas de legitimidad cultural haría posible, entre otras cosas, la valorización de las políticas culturales. Dicha valorización permitiría, según el autor, conciliar la cultura y la educación con su (olvidado) proyecto emancipador.